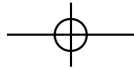
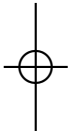


FEDRO



edição brasileira© Hedra 2018

revisão Hedra

corpo editorial Adriano Scatolin,
Antônio Valverde,
Caio Gagliardi,
Jorge Sallum,
Oliver Tolle,
Renato Ambrosio,
Ricardo Musse,
Ricardo Valle,
Silvio Rosa Filho,
Tales Ab'Saber,
Tâmis Parron

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua
Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.*

*Direitos reservados em língua
portuguesa somente para o Brasil*

EDITORA HEDRA LTDA.
R. Fradique Coutinho, 1.139 (subsolo)
05416-011, São Paulo-SP, Brasil
Telefone/Fax +55 11 3097 8304
editora@hedra.com.br
www.hedra.com.br

Foi feito o depósito legal.

FEDRO

Platão

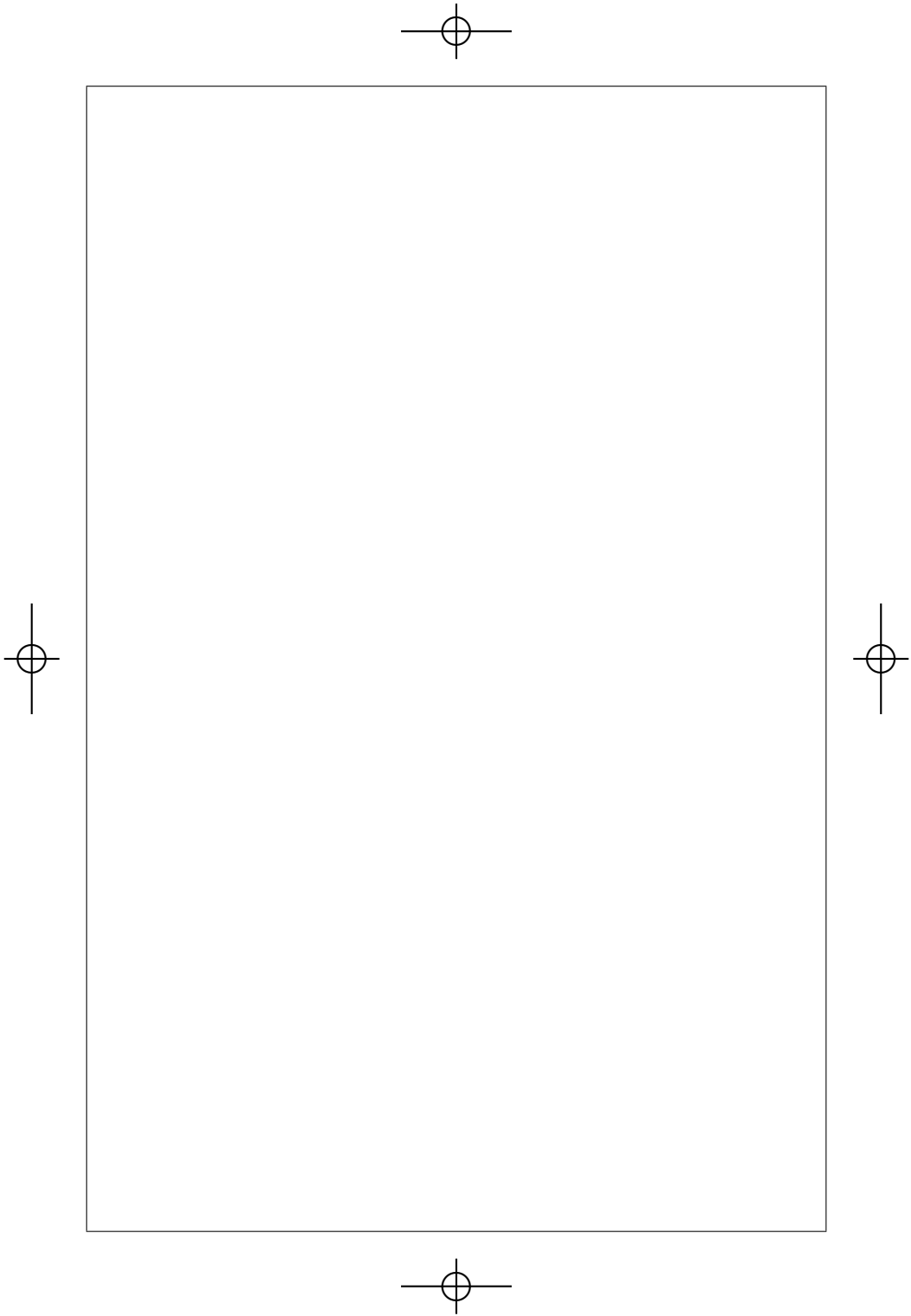
Rogério de Campos (*organização*)

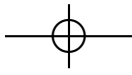
1ª edição



hedra

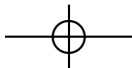
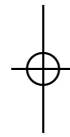
São Paulo_2018

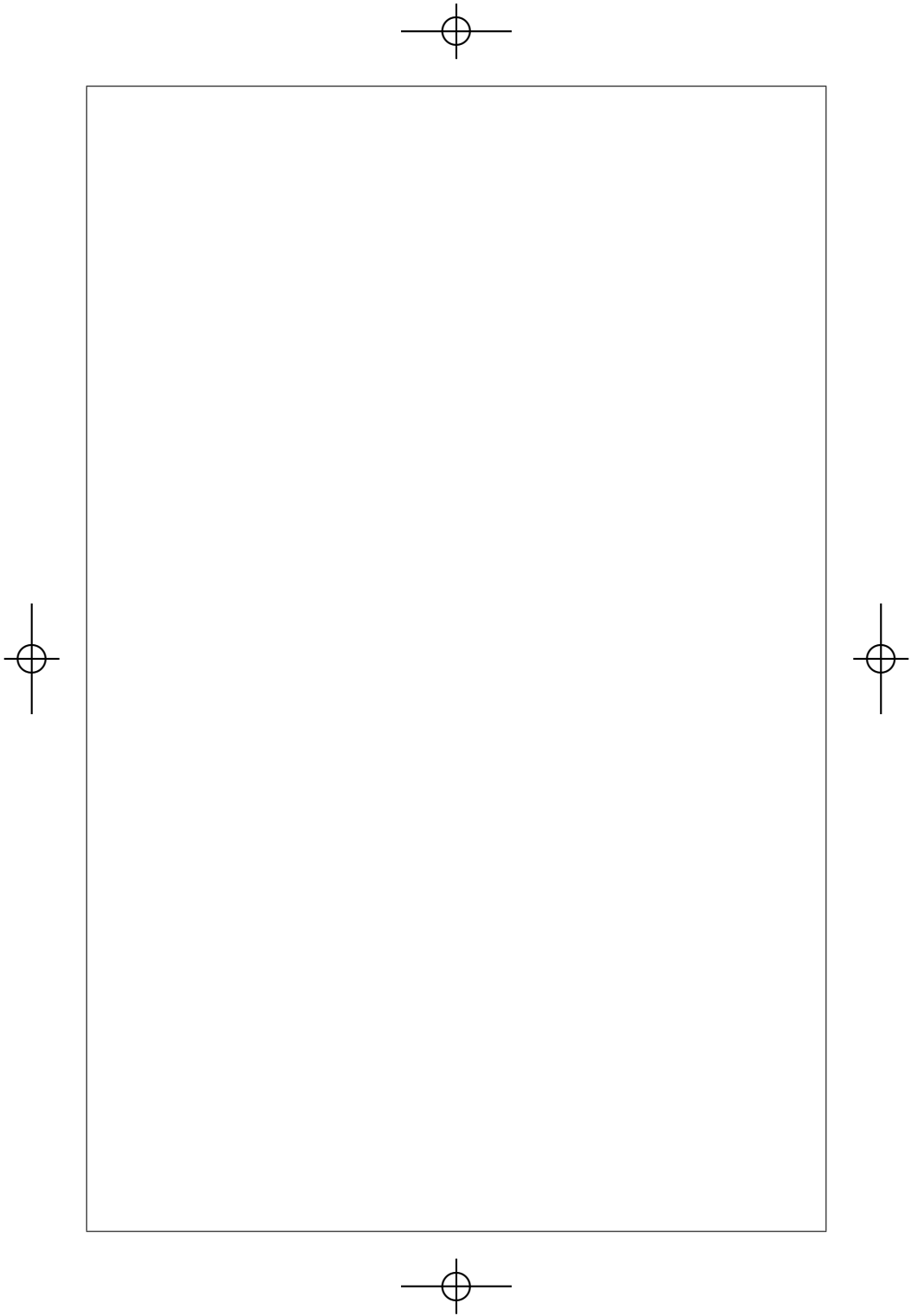


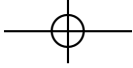


Sumário

Introdução	7
FEDRO	23
Notas	151







Introdução

*Qual é o verdadeiro tema do Fedro?*¹

[Apolo a seu irmão Hermes] Dar-te-ei o esplêndido caduceu da felicidade e da riqueza, dourado, de três pétalas, ele te protegerá e tornará imune, acompanhando as palavras e ações dos homens bons, as quais afirmo conhecer da voz de Zeus.

(*Hino Homérico a Hermes*, v. 529-532)



EROS E PSIQUE



O *Fedro* pode ser entendido como uma interpretação filosófica de diversos mitos, mas entre eles o mito de Eros e Psique parece estar à frente, não apenas do ponto de vista teológico, mas também do ponto de vista lógico, retórico e dialético. Tudo isso se entrelaça na natureza do deus em questão. O diálogo propõe uma aplicação filosófica do *lógos* a partir da tensão natural entre Eros e Psique, tensão que é responsável por conduzir (*movere*)

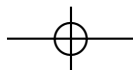
1. Tomo aqui como parâmetro um dos títulos empregados por Hermias: “Qual é o verdadeiro escopo do diálogo (*Tis ho alêthês tou dialógou skopós*)” (Herm. *In Phdr* 63,26 Couvreur = 10, 24 Lucarini e Moreschini).



a alma, os discursos e as almas pelos discursos. Não é irrelevante que a psicagogia, ou literalmente a “condução das almas”, tenha sido abordada amplamente em diversos estudos como um dos temas mais importantes do diálogo (Moss, 2012), seja através de cantos, seja através de discursos proferidos, de discursos escritos, das imagens (*eikôna*), pois tudo isso tem poder psicagógico nesse retrato complexo.

Apesar de a fonte de transmissão mais antiga acerca desse mito ser Apuleio, seria plausível pensar que a narrativa (*mythos*) acerca de Eros e Psique estivesse presente na mentalidade e na oralidade já há tempos. Grimal (1997, p. 148-149) a localiza nas fábulas milésias e mostra também que sua iconografia está impregnada em toda arte romana da época de Apuleio (séc. II d.C.). O mito remonta também a padrões mitológicos comuns, como o fato de Eros ser retratado como um deus psicopompo, literalmente, condutor das almas. Nele há também um casamento entre mortal e divindade, cujos exemplos são abundantes – Teseu e Tétis, Dioniso e Ariadne, Afrodite e Adônis –, sendo este último talvez o mais próximo ao ambiente mitológico do *Fedro*, no qual as festas de Adônis são citadas, bem como seus jardins comemorativos (*Phdr.* 276b). Esses jardins de Adônis são emblemáticos por serem semeados em uma semana, para decorar a festa, numa imagem da efemeridade, pois Adônis acompanha sempre Perséfone em seu ciclo natural de inverno e verão, morte e vida.

A semeadura na alma, a inscrição educativa em Platão, seria o longo caminho do aprendizado, não o atalho, mas uma imagem da imortalidade e da permanência da





alma e da sua memória. Não é possível detectar uma versão acabada desse mito antes de Apuleio, entretanto, em Eurípides, esse mesmo Eros condutor (*eiságōn*) das almas aparece mobilizado pela visão:

{Xo.} Ἔρως Ἔρως, ὁ κατ' ὁμμάτων
στάζων πόθον, εἰσάγων γλυκεῖαν
ψυχᾷ χάριν οὗς ἐπιστρατεύσει,
μή μοί ποτε σὺν κακῶι φανείης
μηδ' ἄρρυθμος ἔλθοις.

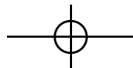
{Co.} Eros, Eros, o que pela visão
mobiliza o desejo, doce condutor
gracioso das almas para o combate,
que a mim não me apareças com um mau,
nem tampouco provoques arritmia.

(Eurípides, *Hipólito* 525-529)

É notável a proximidade entre Eurípides e Platão. Os versos do coro em Eurípides funcionam como um exemplo das afecções provocadas pela visão em Platão, contexto em que a reciprocidade entre amante e amado estimula o *hímeros*, o fluxo do desejo, e irriga plenamente as asas da alma, sendo esse o melhor e o mais lícito dos desejos. Ainda em Eurípides, temos um exemplo adicional da ligação Eros/Psique:

Ἔρωτα, πάντων δυσμαχώτατον θεόν.
Ἔρως γὰρ ἄνδρας οὐ μόνους ἐπέρχεται
οὐδ' αὖ γυναῖκας, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω
ψυχὰς χαράσσει καπὶ πόντον ἔρχεται.

Eros, o deus mais invencível de todos.
Pois Eros não chega só para os homens,



nem só para as mulheres, mas atinge também
as almas dos elevados deuses, bem como as con-
duz ao mar.

(Eurípides, *Frg.* 431)

Em Anacreonte, também a imagem de um jovem,
bem como seu olhar puro, mobilizam um amante a
ponto de ele considerar o amado um auriga, ou seja,
o condutor de seu impulso amoroso. Há uma relação
entre o olhar puro do amado, sua figura e a afecção
do amante, que descreve justamente esse conduzir da
alma:

ὦ παῖ παρθένιον βλέπων
δίζημαί σε, σὺ δ' οὐ κλύεις,
οὐκ εἰδὼς ὅτι τῆς ἐμῆς
ψυχῆς ἡνιοχεύεις.

Ó jovem de olhos puros,
busco-te, mas tu não ouves,
não sabes que de minha
alma és o auriga.

(Anacreonte, *Frg.* 4 [15])

Aqui a relação se torna especial, pois no *Fedro* a
imagem escolhida para ilustrar a alma divina e humana
é justamente a da carruagem, meio pela qual a alma
é apresentada em sua tripartição, sendo o auriga o in-
telecto (parte lógica). Nesses versos de Anacreonte, a
afecção amorosa faz com que o amado seja agora um au-
riga externo à alma do amante. Em Platão esse mesmo
tipo de condução é descrita, mas, ao contrário de Ana-
creonte, a psicagogia é explicada em dupla perspectiva,
da ação e da paixão. Platão pretende que a alma, mais

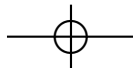


ou menos capaz de administrar os impulsos que nela surgem, conheça o modo pelo qual os estímulos a afetam, sejam eles visuais ou discursivos. Reconhecer essas afecções é estar cada vez mais preparada (iniciada) para tantos e tão violentos ataques. Menandro, que apresenta diversas modalidades do gênero epidíctico, cita Platão e sua abordagem acerca de Eros. Segundo ele, essa exibição (*epideixis*) é do tipo fisiológica, porque Eros é uma afecção da alma (*páthos estì tês psuchês ho Erôs*) (Men. Rh. 337, 6-7).

A imagem do alimento para um animal conduzido é uma forte metáfora desse poder psicagógico do discurso no *Fedro*:

Sócrates: [...] Tal como os que agitam um ramo para uma criatura faminta, ou algum fruto que os conduza, tu, do mesmo modo, estendendo discursos provenientes de livros, parece que me conduzirás por toda a Ática ou para qualquer outro lugar que queiras. (Pl. *Phdr.* 230d6-e1).

Não vou me alongar nas evidências da relação entre Eros e Psique paralelas ao *Fedro*, e passarei prontamente à dicotomia que Platão apresenta, não só no *Fedro*, mas também no *Banquete* (180c-181d), entre dois tipos de amores. Quanto aos dois Eros, um deles é vulgar e o outro é nobre, assim como há uma maneira vulgar de usar a linguagem, a retórica e a logografia, e uma nobre, a filosofia. Tal qual no discurso de Pausânias no *Banquete*, no *Fedro* é evidente também que concorrem esses mesmos dois Eros, ou, na linguagem de Pausânias, um Eros Pandêmio e um Urânio, filhos de duas Afrodites distintas.

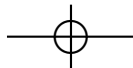




Esses dois amores estão atrelados a dois tipos de conduta e compreensão do mundo, uma conduta ímpia, do Amor pragmático que visa estender ao máximo os prazeres e evitar seus efeitos colaterais, evidenciados como puramente nocivos, e do Amor lícito, ligado naturalmente à loucura erótica, que é mais saudável e nobre ao presidir as relações intelectuais, pedagógicas e psicológicas. Esse amor é o mais saudável porque considera a reciprocidade entre amante e amado dentro de parâmetros da educação grega, sem desconsiderar ou rechaçar um deus tão importante como Eros, ou seja, sem cometer qualquer falta teológica e ética. Nesse sentido, é necessário entender que a imagem de Eros que Platão reabilita tanto no *Banquete* quanto no *Fedro* é a do deus intermediário entre deuses e homens, um *daímon* responsável por todo tipo de mescla. Esse Eros platônico não está distante do Eros hesiódico, também responsável pela mistura cósmica (Hes. *Th.* 116-120)². Então, desde esse prisma, talvez o mais importante tema do *Fedro* seja mesmo Eros em suas múltiplas acepções, especialmente em sua relação com a Alma, e essa tensão que se revela no *lógos*.

Na tensão e mescla de Eros, Platão descreve a natureza tripartida da alma, seu trajeto, suas possibilidades e especialmente as maneiras pelas quais ela se move, bem como é capaz de, manejando o *lógos*, mover outras almas lícita ou ilicitamente. Atraída por diversos impulsos de diversos matizes a alma deseja, seja em mo-

2. Cf. Torrano, JAA, especialmente sua introdução à *Teogonia* de Hesíodo, São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 39-48.



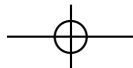


dalidades nobres ou vulgares, por isso o *lógos*, não só em Górgias, mas também em Platão, é fonte de inúmeros deleites e encantos. Tudo isso por Eros ser duplo ou ter essa natureza dúbia, e propiciar o fluxo do *lógos*. Eros “doce e amargo” (*glukúpikron*), eternizado por Safo e reafirmado por Luciano quanto à duplicidade: “duplo deus é Eros (*diploûs theòs ho Êrôs*)”³, de modo que Eros unifica o diverso por ser duplo. Há uma proximidade entre Eros, Phanes e Protogonos, pelo que fica claro que o Platão assimilou muitos elementos da cosmogonia órfica na sua filosofia, e a interpretação dessa assimilação se acentua no neoplatonismo⁴.

Eros e Psique são parâmetros hermenêuticos do diálogo. Eros manifesta dois impulsos distintos ligados a essa força cósmica que permanece dupla sempre, e a alma pode estar preparada para esse ataque ou não, do ponto de vista dialético. A questão da arte discursiva se apresenta em três níveis: (a) primeiramente, a logografia é exposta, nas três *epideixis* (recitações); (b) depois, há uma reflexão bastante controlada acerca da história da retórica, da arte da palavra, de seus principais inventores e inventos; (c) uma apresentação bastante diligente da superioridade da dialética frente à retórica vulgar. Nesse trajeto, torna-se possível enunciar uma retórica filosófica, sem nenhum equívoco, superior à arte da palavra praticada pelos logógrafos e sofistas, pois o foco de Platão passa a ser a arte de pensar e falar, em

3. Luciano Samósata, *Amores* 37,7.

4. Cf. Kern, O. *Orphicorum Fragmenta*, Zurich: Weidmann, 1972; Sorel, R. *Les cosmogonies grecques*, Paris: PUF, 1994; Barnabé, A. *Platón y el orfismo*, Madrid: Agapea, 1990.



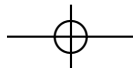


seus fundamentos lógicos, a arte de reunir e separar no pensamento e no discurso, de acordo com categorias, e bem aplicá-las nas almas através do discurso (*lógos*). A dialética torna possível observar quando somos enganados pelos artífices de uma certa persuasão, homens que, com seu discurso, frequentam assiduamente e querem nos fazer frequentar o lado obscuro do não ser, bem como torna possível falar, escrever e agir de acordo com parâmetros éticos e filosóficos. Platão propõe fazer soar melhor esse *lógos*, em sua face mais brilhante.

Platão, nesse percurso longo, mostra o fundamento do verossímil, atrelado à reputação do ditado Lacônico, segundo o qual toda mentira está, necessariamente, alicerçada em alguma verdade. O verossímil se constrói pela semelhança (*homoiosis*) com o verdadeiro, de modo que não há mentira que não esteja, ainda que parcialmente, alicerçada em algo verdadeiro. O dialético observa como se deriva da parte um todo, do ser um não ser, e, a partir dessa indução, como atribuem-lhe um nome qualquer, bonito ou feio.

Na imagem da mudança desse *lógos*, desse *nous*, está o aspecto ético do *Fedro*. Nesse efeito protréptico, de conversão, está também a imagem do cessar do fluxo do desejo, do fazer parar, do interromper um determinado fluxo. Essa interrupção, essa pausa, esse autodomínio, que vem do estancar fluxos do corpo na medicina, aqui se aplica à contensão e subsequente conversão dos impulsos da alma na direção considerada mais elevada.

As cigarras interpelam Sócrates e Fedro acerca do impulso intelectual rumo à dialética, pois o fato de não estarem encantados com as cigarras interrompe algo,



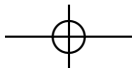


faz com que se encantem por outra coisa, impulsiona suas ações e discursos para lugares menos previsíveis. A logografia e a retórica são expostas em seus fundamentos, de modo que podemos perceber, com nitidez, o que seria para Platão de fato discursar e/ou escrever bem ou mal, dentro de técnicas tradicionais, com fins precisos e preparo dialético.

RECITAÇÕES E PARTES DA ALMA

Cada uma das recitações do diálogo revela um nível distinto de compreensão da realidade e graus diferentes de participação no ser e no divino. Nessa perspectiva, as recitações apresentam uma história retrospectiva da relação dos homens com a linguagem (*lógos*), especialmente tendo como referência a descoberta/invenção da escrita.

Do ponto de vista histórico, a Atenas na qual viveu Platão, agora retratada no final da penosa guerra do Peloponeso, foi o resultado do predomínio da democracia e da sofística, representados por Lísias, Isócrates e pelos demais sofistas, estejam eles mencionados ou não. Ao mesmo tempo, as etapas seguintes, que apontam para uma saída dessa condição, são ambas repletas de elementos tradicionais e arcaicos, sobretudo poéticos. Na primeira recitação de Sócrates se observa uma mimese da poesia rapsódica, algumas vezes mimetizando o ditirâmico (invectivo), enquanto a palinódia, ou segundo discurso de Sócrates, está repleta de elementos da lírica arcaica, elogios (encômios), bem como elementos ligados aos mistérios, às revelações e iniciações. En-



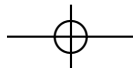


tre essas duas poéticas, apenas a segunda se aproxima da dialética e guarda com ela assimilações. Apesar de Sócrates dizer que aquele lugar supraceleste nunca foi cantado dignamente por nenhum poeta, denotando a limitação da própria linguagem poética, por outro lado aposta na alegoria, na imagem (*eikôna; eidôlon*), como único recurso possível, ou o mais próximo, para descrever o lugar supraceleste de onde a alma veio e para onde deve voltar naturalmente, se bem direcionada. Sócrates aproxima-se do registro poético lícito, o estesi-córico, colhendo-lhe elementos catárticos, e procede de modo encomiástico, absorvendo a ambiência coral arcaica, por ser um registro mais apropriado para a empreitada de descrever e louvar filosoficamente elementos cósmicos e teológicos. A tópica que Sócrates retoma de Estesícoro remete à imagem de Helena e aos poderes de Afrodite, mãe de Eros.

Hermias enxerga a correspondência entre discursos e partes da alma, usando os termos “vidas” (*zôás*) e “visões” (*horâtai, enoratai*), que correspondem aos três impulsos principais da alma:

em três partes pode-se dividir todo o pensamento do discurso e em três vidas, a primeira é a indisciplinada, visão de Lísias, a segunda é a prudente e se manifesta pelo discurso e pela visão de Sócrates, e a terceira é pelo último discurso de Sócrates, a palinódia, no qual se vê o entusiasmo. (Herm. *In Phdr.* 64, 5-10 Couvreur = 12, 6-10 Lucarini e Moreschini).

Há diferentes impulsos ou predominâncias das almas. Em algumas almas predomina o apetitivo (*epithumétikos*), nas almas dos indisciplinados, noutros predomina o irascível (*thymoeides*), os quais podem ser toma-



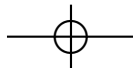


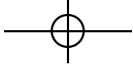
dos erroneamente por prudentes, e noutros ainda predomina o racional (*logoi*), os que alcançam a verdadeira razão e o aprendizado, juntamente com o entusiasmo. Esses três níveis ou predominâncias da alma são apresentados pelas recitações, e nossa leitura segue Hermias nessa correspondência entre os três discursos iniciais e as três partes da alma. Vejamos alguns detalhes de cada uma das recitações:

LÍSIAS (230E6-234C5)

A logografia de Lísias é apresentada como a cadeia em que estão presos nesse período histórico da narrativa, momento em que os tribunais estão repletos de escritos de outros, um mercado de discursos estabelecido por necessidades jurídicas. A logografia de Lísias é uma peroração presenteada a Fedro e que ele procura memorizar, fora dos muros, demonstrando sua própria ingenuidade, acreditando que algo escrito possa, de fato, trazer-lhe algum conhecimento verdadeiro, não tendo sido assimilado anteriormente.

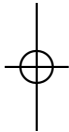
O discurso de Lísias, conhecido também como discurso erótico, apresenta um Amor nocivo. Nele, o hedonismo é evidente e o Amor é entendido como uma doença que deve ser evitada. Para tanto, é importante deixá-lo de lado nas relações, especialmente nas pedagógicas, que devem, segundo essa perspectiva, primar pelo pragmatismo. Só uma amizade sem Eros seria adequada para Lísias, especialmente porque o costume de agradar (*charídzesthai*) um amante faz parte da instituição pedagógica ateniense, meio pelo qual todos haviam






sido educados até então. Nesse sistema antigo não havia espaço para educadores estrangeiros, grande praga política na visão de Platão. E nesse sentido é que Lísias defenderá sua tese, grande mote do diálogo, de que é melhor não agradar um amante tomado por Eros, mas um qualquer que não esteja tomado por essa força, especialmente porque quer dizer ser melhor não seguir a educação tradicional ateniense, mas sim pagar um sofista estrangeiro, alguém que não faça parte dessas tradições. O discurso de Lísias corresponde à parte apetitiva da alma ou região do *epithymetikós*, descrita na *República*, meio pelo qual Lísias seria exemplo do desejo por ganhos e vantagens (*philochrématon kai philokerdès* R. 581a6-7)

SÓCRATES 1 (237A7-241D)



Em seguida, a poesia rapsódica é mimetizada por Sócrates. Podemos lê-la também como uma alusão aos festivais teatrais, época em que Atenas concentrou muitos recursos como consequência dos seus acordos militares, os quais, diga-se de passagem, levaram à guerra do Peloponeso. Sócrates será levado a defender a mesma tese ímpia que Lísias havia sustentado em seu discurso, mas, como ele prevê a falta teológica que está prestes a cometer, realiza o discurso com a cabeça coberta. Sócrates defenderá ali um segundo grau de uso da linguagem, imitando a inspiração poética e rapsódica, defendendo um Eros prudente, não louco, em um discurso com técnica apurada, mas que, apesar disso, mantém como fundamento a mesma tese comprometedora de Lísias, pois



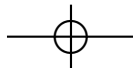


falar mal de Eros não é aconselhável. Sócrates, ao atravessar o Ilisso, será alertado pelo seu *daímon* acerca da impiedade que, de algum modo, já tinha ciência de ter cometido, uma vez que cobriu sua cabeça antes de falar.

Sócrates não fala a partir de um texto escrito, mas sim de sua própria “arte”, que ele a todo tempo pretende manifestar como algo que recebe das entidades locais, como as ninfas, as Musas ou de Dioniso, mas que, na realidade, não passa de uma técnica bastante programada dentro das tópicas poéticas que estão à sua disposição. Aliás, em termos de invenção e disposição, o discurso de Sócrates é realmente superior ao de Lísias, que foi exemplo de discurso mal-acabado.

Sócrates é superior a Lísias por ser capaz de extrair, de inventar, um discurso epidíctico (*epideixis*) organizado a partir das tópicas poéticas. A disputa é um pouco desigual porque o gênero epidíctico ou demonstrativo nunca foi exatamente a especialidade de Lísias, que escreveu sobretudo discursos jurídicos. Como meteco, Lísias só pôde pisar no tribunal ateniense por um curtíssimo período em que foi aceito como cidadão, rapidamente teve esse direito revogado.

Sócrates, por não ser capaz de recuar frente ao desafio proposto, exemplifica esse impulso do *thymos*, mesmo que tenha ciência da falta religiosa que comete. Esse seria o nível irascível (*thymoeides*) da alma em sua sede por discursos, por emparelhar-se em competições, nos quais predominam o amor pela vitória (*nikê*) e pela honra (*timê*). Descrito na *República*, esse impulso é o da amizade pela vitória (*philónikon*) e pelas honras (*philótimon*) (R. 580d-581c). Sócrates mostrará em seguida que





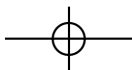
é possível e necessário passar dessa condição irascível para uma condição mais elevada.

SÓCRATES 2 (243E-257B6)

Aqui a idade de ouro da civilização grega é apresentada, juntamente com um retrato da época arcaica propriamente dita, louvada em todo o diálogo como superior, época de Estesícoro, do círculo pitagórico, das invenções e valores da sociedade oral que Platão, de algum modo, pretende restituir na sua filosofia escrita, valores ligados à imortalidade da alma, à catarse musicoterapêutica, à harmonia da alma e à revelação dos mistérios. Nesse lugar, a parte intelectual, do auriga, predomina, pois é nele que Sócrates expõe essa natureza das almas dos deuses e homens.

Será apenas nesse segundo discurso de Sócrates (palinódia) que veremos a defesa de um Eros lícito, atrelado à loucura, unicamente capaz de demover e corrigir a alma na direção correta, de nutrir suas asas a ponto de ela ser capaz de mimetizar os deuses e alçar novamente (*pálin*) a planície da verdade, lugar de onde são naturais as almas.

A imagem filosófica é usada por Sócrates para descrever o lugar supraceleste, a natureza da alma divina e humana, bem como a semelhança que há entre elas, sem deixar de referir diferenças. Sócrates recorre a uma imagem para descrever algo que está para além da imagem sensível. A linguagem está em seu limite, pelo uso analógico e alusivo, embora não afirme ser capaz de re-

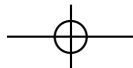


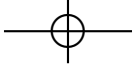


alizer algo para além da sua própria potencialidade. A imagem da biga alada é utilizada nesse grande discurso em que a tripartição da alma é exposta.


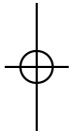
A palinódia socrática, de alguma forma, pretende substituir as impiedades anteriormente proferidas e, ao evidenciar a conversão (*protrepse*) de Sócrates, mudar a visão do leitor e de Fedro, operando uma mudança na alma através de um discurso escrito, o que, na verdade, só pode funcionar se aquele que lê ou ouve for capaz de recuperar os padrões aprendidos anteriormente (anamnese) e reativá-los. A palinódia é o reverso das posições anteriores acerca de Eros, momento em que a tópica da *Palinódia* de Estesícoro é retomada, justamente por desejar criar com seu discurso em prosa um efeito catártico similar ao poético, algo curativo e agora dialético. Esse seria um uso da escrita como *hypomnema*, como recordação, somente útil para quem já aprendeu.

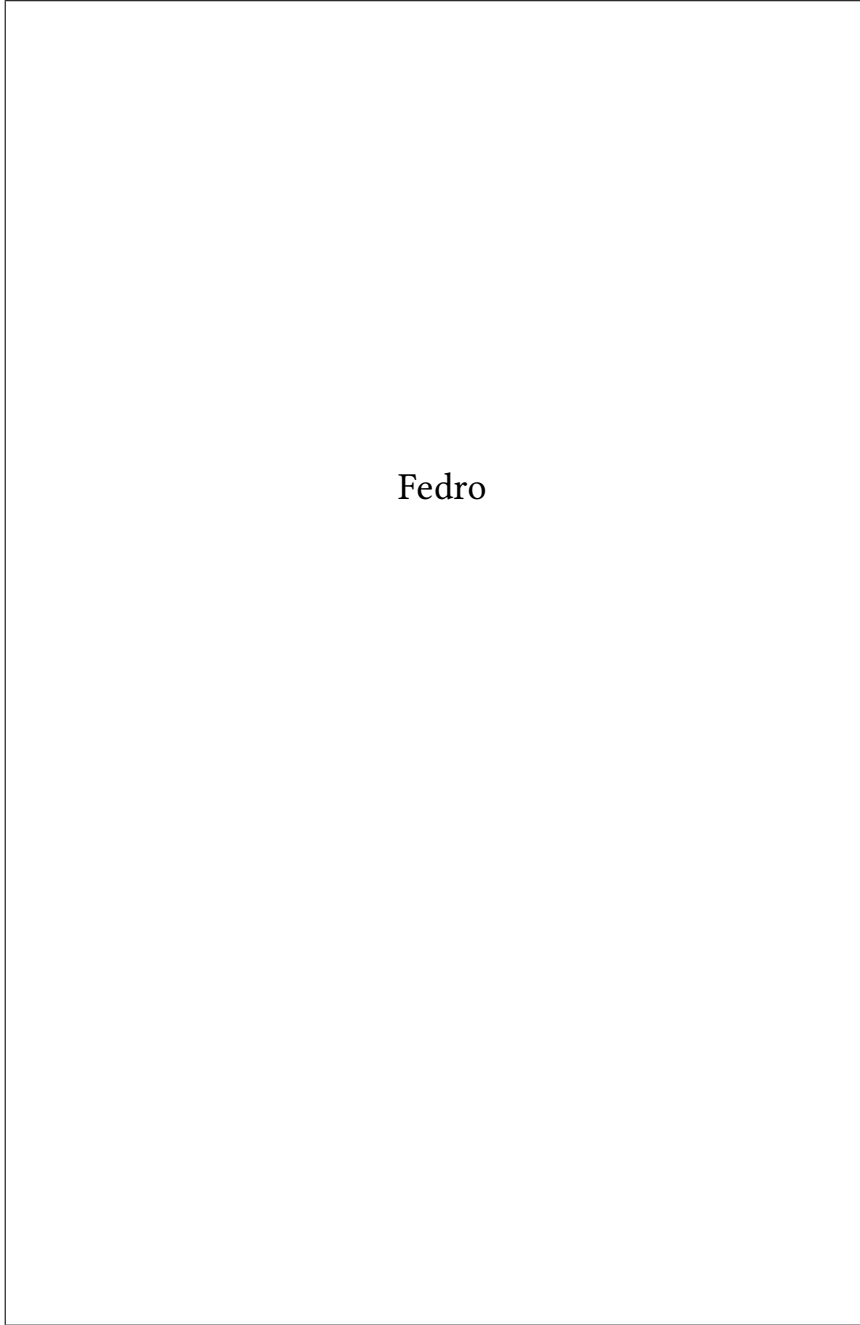
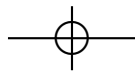
Esse discurso de Sócrates corresponde à parte da alma que aprende (*R.* 581b). Sócrates transforma sua conduta, inverte a tese ímpia contra Eros, e segue uma nova vida atrelada a Eros e à loucura amorosa. Nessa mudança, o homem se torna capaz de levantar a cabeça para a contemplação dos deuses no supraceleste: “levantando a cabeça (*anakúpsasa*) para o verdadeiro ser (*tò ón óntos*) (*Phdr.* 249c2-3)”. Sócrates defende naturalmente as instituições pedagógicas atenienses e traz a imagem do trajeto das almas divinas e humanas, valendo-se de um modo discursivo próximo ao dos mistérios (Schefer, 2003).



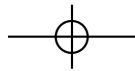
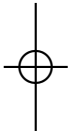


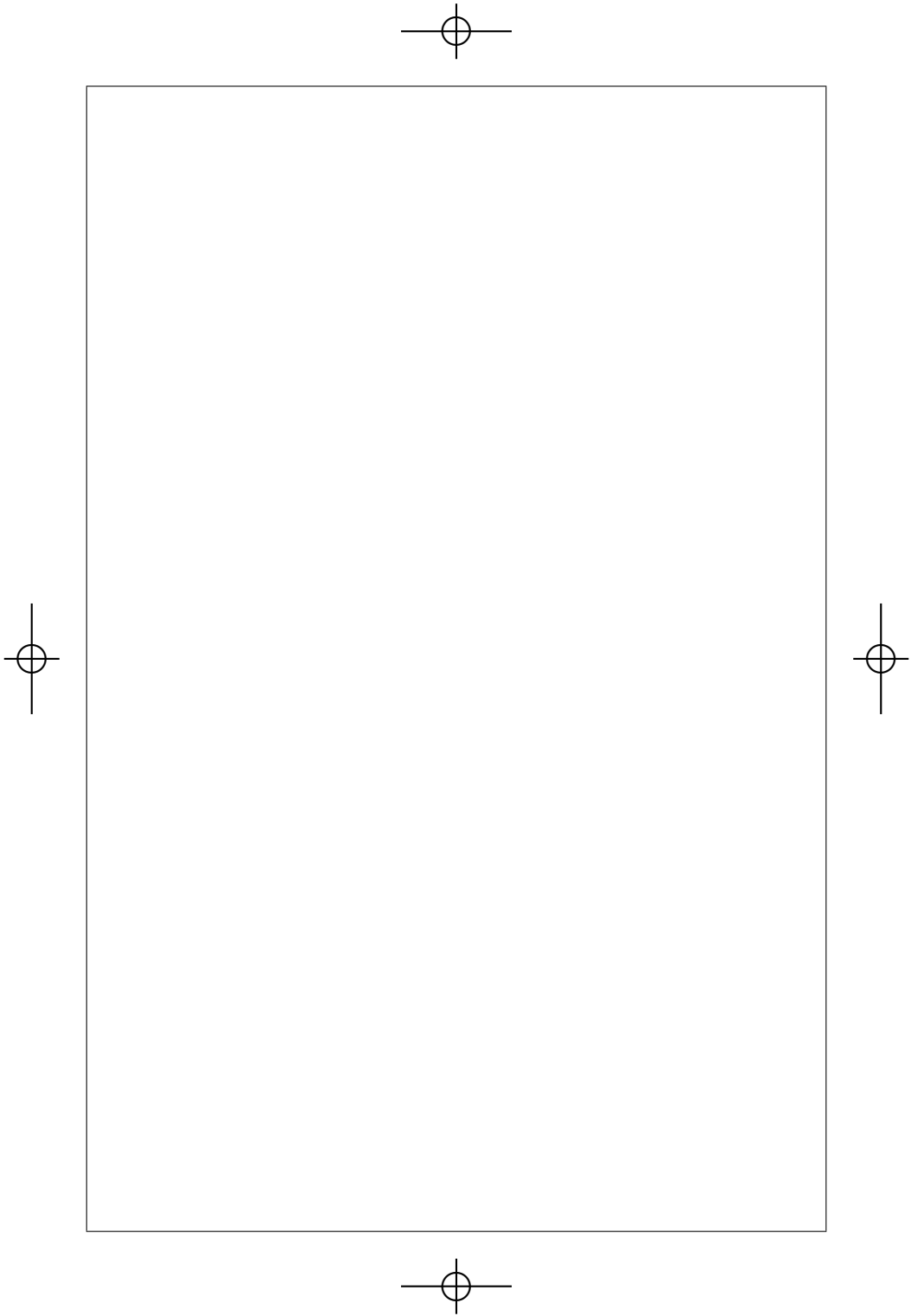
Resumidamente, o discurso de Lísias (*Phdr.* 230e6-234c5) sustenta a visão de quem é conduzido especialmente pelo apetitivo (*epithymétikos*), o amor vulgar, fortemente ligado aos impulsos mais violentos, enquanto o primeiro discurso de Sócrates (*Phdr.* 237a7-241d) sustenta uma visão de quem é conduzido predominantemente pelo irascível (*thymoeides*), havendo nele uma argumentação “aparentemente” mais elevada e prudente (*sophosyne*), enquanto a parte lógica é apresentada apenas pela palinódia de Sócrates (*Phdr.* 243e-257b6) como uma visão de quem é conduzido pelo entusiástico (*enthoun*), no qual encontramos, além do lógico (*logoi*), o místico, a revelação, admitindo o papel da loucura no processo de reconhecimento/aprendizado da verdade. Sócrates, tomado pela loucura de Eros, é capaz de narrar a alegoria cósmica que descreve a natureza da alma, divina e humana, em seu trajeto e suas potencialidades.





Fedro





DO AMOR FÍSICO E TEOLÓGICO

“*Fedro* ou acerca do amor ético” (*Phaîdros è peri érôtos, êthikós* D.L.§58) é a maneira pela qual Diógenes Laércio apresenta, no seu catálogo das obras de Platão, a definição do tema e do gênero do diálogo. Um pouco antes, Diógenes diz que, segundo autores mais antigos, o *Fedro* guardava um estilo juvenil (*meirakiôdés*), pois estaria entre os primeiros escritos de Platão, e que Dicearco, especificamente, teria considerado seu estilo vulgar (*phortikón*) (D.L.§38). Essas, entre outras informações, fazem parte da interessante biografia de Platão feita por Diógenes, meio pelo qual sabemos, por exemplo, como Trasilo organizou os diálogos, tal qual já haviam sido organizadas as tragédias (D.L.§56–60), segundo tetralogias.

Hermias de Alexandria, quase dois séculos à frente de Diógenes, mostra o desdobramento dos temas do *Fedro*, ao comentá-lo de modo sistemático. Hermias diz que o *Fedro* é:

[...] ético e catártico, refutativo e protréptico na direção da filosofia (*êthikós kai kathartikós, elegktikós, protreptikós eis philosophían*), por isso há nele um discurso acerca do amor físico e teológico, além de um [discurso] lógico acerca da retórica (Herm. *In Phdr.* 63.23–25 Couvreur = 10,21–23 Lucrini & Moreschini).

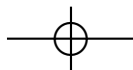
Hermias enumera os discursos acerca da alma e do amor prudente como temas fundamentais do diálogo, ressaltando o sentido teológico pelo qual Eros deve ser tratado. Mostra também que esses temas todos: (1) ética, (2) catarse, (3) refutação, (4) mudança em direção



à filosofia (protréptico), (5) amor físico, (6) amor teológico e (7) retórica são desdobramentos de um núcleo bastante importante, que está especialmente na relação entre Alma e Amor (Eros e Psique). Desses elementos todos, talvez o caráter *protréptico* do diálogo seja o mais apto a arrematar uma explicação geral, que perpassasse todos esses pontos, pois é importante nele o desejo de modificar uma determinada conduta *ética*, o que pressupõe uma *refutação* de conduta e discursos anteriores, bem como uma *catarse* intelectual, que propicie um novo lugar dialético em que se possa pensar e agir com novas ferramentas intelectuais e discursivas. Há nesse momento uma compreensão de que determinadas ações e discursos estavam em desacordo com concepções *éticas* e *teológicas*, especialmente no que concerne a Eros.

Hermias atentou para a proliferação de temas que o diálogo reúne sem perder de vista sua unidade temática. Hermias manifesta a predominância da alma e do amor como eixo principal, e o da retórica e da teologia, como um eixo complementar, pois jamais se omite esse fundo retórico e teológico. Nesse mesmo sentido, aspectos ligados à beleza e ao belo ganham, em Hermias, fortes contornos neoplatônicos, ecoando por um lado Plotino (*Acerca do belo*) e por outro o vocabulário de Proclo acerca dos “deuses encósmios” (*In Plat. Tim. 32c*)⁵.

5. Cf. Brisson, L. *Proclus et l'orphisme* In *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, Paris: Les Belles Letres, 1987, p.84-86; Berg, R. M. van den. *Proclus' hymns: essays, translations and commentary*, Köln: Brill, 200; Saffrey, H. D. *Accorder les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien*, In *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris: Vrin, 2000, p.143-158.



Há um debate acerca dessa profusão temática já referida por Hermias. Alguns pesquisadores colocam em questão a suposta unidade entre as recitações iniciais e a segunda parte, ou parte posterior às recitações, enquanto outros aceitaram melhor a unidade. Malcon Heath, por exemplo, tem claro que são os estudiosos modernos que procuram pela unidade temática do *Fedro*, enquanto os estudiosos antigos, como Hermias, reconhecem a pluralidade temática como marca. Como diz Heath, os antigos têm mais a dizer acerca da variedade (*poikilía*) do que sobre a unidade do *Fedro* (Heath, 1989, p. 163). Ao aproximar a unidade dramática do diálogo à estrutura da tragédia, Heath mune-se de ferramentas que o permitem observar a alteração do tema inicial como sutil, tal qual no teatro, quando se preservam temas de modo implícito. Heath nota que a pluralidade temática não afeta ou enfraquece a unidade do texto, para tanto ele colhe elementos interpretativos em Hermógenes, especialmente uma descrição acerca do “gênero” diálogo. Heath menciona brevemente essa definição que aqui trago na íntegra:

Nos diálogos há entrelaço de discursos ético e investigativo (*dzêtêtikoí*). Isso ocorre quando há mistura do diálogo com uma investigação, os discursos éticos aplicados impedem a alma e, depois que ela foi impedida, a investigação é conduzida, como um instrumento [musical] que se torna tensionado ou distendido (Hermógenes [sp.], *Do método terrível*, 36.30–33)⁶.

6. Διαλόγου πλοκή ἠθικοὶ λόγοι καὶ ζητητικοί. ὅταν ἀναμίξης προσδιαλεγόμενος καὶ ζητῶν, οἱ ἠθικοὶ παρεμβληθέντες λόγοι

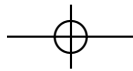


A descrição do gênero diálogo se adequa à disposição (*táxis*) do *Fedro*, depois da alma ser refreada em seus impulsos baixos com relação ao amor, desencorajada por um lado, passa a ser exortada em um novo sentido, aí está a mudança de direção (*protrepse*), depois da qual investiga-se os meios pelos quais isso ocorre. A metáfora da música também se adequa perfeitamente à ambiência poética do diálogo.

Rowe acredita que o início da palinódia divide o diálogo ao meio, sem, no entanto, integrá-lo. Segundo Rowe, o *Fedro* não guarda uma unidade dramática ou temática (Rowe, 1989, p. 183) e a palinódia não tem estatuto de discurso filosófico (p. 179). Kastely, concordando com a falta de unidade apontada por Rowe, mas discordando com relação ao lugar em que isso ocorre, divide o *Fedro* também em duas partes desconexas. Para ele, a primeira metade do diálogo apresenta três exemplos de prática retórica, o que chamamos aqui de recitações, enquanto a segunda parte desenvolve uma justificativa teórica da retórica enquanto arte. Assim, depois do final da palinódia começaria a outra parte do *Fedro* e Kastely percebe, entre essas partes, uma potencial negociação, mas observa também, por outro lado, que essa negociação não ocorre (Kastely, 2002, p. 138).

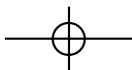
Kastely e Rowe circunscrevem a segunda parte do diálogo – seja ela depois do primeiro discurso de Sócrates, como quer Rowe, seja ela depois da palinódia, como quer Kastely – como um novo trecho que não re-

ἀναπαύουσι τὴν ψυχὴν, ὅταν δ' αὖ ἀναπαύσῃται, ἐπάγεται ἡ ζήτησις, ὥσπερ ἐν ὀργάνῳ ἡ τάσις καὶ ἄνεσις γίνεται.





toma, de forma alguma, elementos dos discursos anteriores. O texto platônico divide os comentadores, pois a dita segunda parte não comenta realmente trechos dos discursos anteriores, ainda que algumas vezes os cite, sem jamais serem capazes de reavivar algo do que foi dito neles. Tudo fica aparentemente num mesmo plano, pois as recitações, igualadas, jamais podem ser reavivadas. Esse parece ser, justamente, o efeito mudo que Platão pretende provocar – e aí está a prova de que consegue –, ao encerrar na letra morta do seu próprio discurso escrito as três recitações iniciais como práticas isoladas, sejam elas “originalmente” escritas ou não, pois elas não serão objetos de análise ou comentário. Tal qual a pintura, para usar uma metáfora do próprio diálogo, esses escritos mantêm-se estáticos, sempre precisando de quem os socorra, embora neles permaneçam o amor e a alma, atrelados à discussão acerca da linguagem, escrita e falada. Esse silêncio posterior das recitações é fundamental para o novo espaço discursivo, pois algo comum permanece na constância tácita das recitações, que se confunde com o próprio limite discursivo. Ainda que defendam posições diversas, todas as recitações permanecem encerradas em si mesmas, distantes do discurso dialético e vivo. Ainda que também mimetizado, o discurso dialético e vivo pós-recitações seria unicamente capaz de se aproximar dos seres e da verdade. Só na trama da dialética pode haver uma explicação e uma aplicação daquilo tudo, daquele antigo transbordar discursivo, numa nova mimética didática e filosófica.





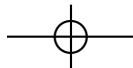
A segunda parte apresentará, no formato dialógico e dialético, ou como diz Hermógenes, mais distendido, outro tipo de discurso, com novos ritmo e dinâmica. As recitações haviam sido soberanas e seus *intermezzos* funcionaram como articulações que nos levavam, em três momentos de monólogos (ou quase monólogos), de um lado a outro do Ilisso, ou seja, do vitupério ao elogio de Eros. Agora, os blocos textuais são muito menores, o diálogo mais intenso e as imagens ou mitos ganham papéis diferentes na nova trama. Essa mudança rítmica e dinâmica talvez seja um dos fatores que geraram aquele estranhamento da recepção no que tange aos temas e à unidade do diálogo.


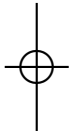
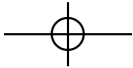
Embora haja um descolamento entre as recitações iniciais e o “comentário” posterior na economia do diálogo, entendemos a distância desse segundo movimento como um efeito discursivo, como uma maneira prática de apresentar o limite da comunicação escrita. Talvez seja essa a maior crítica à escrita que Platão tenha feito no *Fedro*.

Curiosamente, no mesmo *Fedro* há uma prescritiva para quem deseja compor um discurso, que deve ser sempre como um corpo vivo, “nem acéfalo nem ápodo”, e tenha “tronco e membros convenientes entre si”(264c)⁷.

Passarei em revista os temas do *Fedro*, ainda que seja um tema polêmico, lembrando que essa apresen-

7. Cf. Trivigno (2009) que estuda esse aparente paradoxo, de Platão defender uma prescritiva retórica que ele mesmo não teria seguido.





tação tem apenas intenção didática, pois outras tantas divisões do *Fedro* já foram feitas e ainda serão. Enumerarei de 1 a 7 os temas que a mim me parecem mais evidentes. O primeiro deles é: (1) o que se deve fazer com relação ao amante? É melhor agradá-lo (*charísd-zesthai*) ou não? Essa é a questão principal das três recitações (*epideixis*) e, portanto, o primeiro grande tema do *Fedro*. A essa pergunta Platão apresenta uma resposta tripartida, vista de três diferentes modos, e desses discursos emanam todos os outros temas. Essa pergunta acerca do que devemos fazer, agradar ou não a um amante apaixonado, permanece entrelaçada à questão ética de como devemos agir e falar. Depois das recitações, esse primeiro tema não se perde. Platão apresentará os parâmetros lícitos, éticos, desde a palinódia, mas também depois dela. Eros é o fundamento místico-teológico do *Fedro*, assim como é também, de um modo um pouco diferente, no *Banquete*.

Em seguida, manifesta-se o problema da conexão da palinódia com a dita segunda parte ou segundo movimento. Fedro fica estarecido pelo final da palinódia, especialmente pelo efeito farmacológico desse “peã” apolíneo ou espécie de hino pronunciado por Sócrates. Desse momento em diante, pressupõe-se uma conversão (*protrepse*), uma mudança ética, uma mudança na ação e no discurso, uma cura da cegueira.

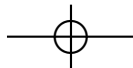
Fedro diz que naquele mesmo dia haviam insultado Lísias designando-o pelo nome de logógrafo, motivo pelo qual Sócrates porá em discussão (2) a natureza desse saber, a escrita, em sua ligação com a reputação dos nobres políticos da cidade. Sócrates mostra, por



um lado, que eles não se envergonhavam por escrever discursos e que, por outro, não queriam ser lembrados como sofistas por terem deixado escritos. Depois, (3) o desejo de escrever é apresentado como inevitável, de modo que a pergunta passa a ser: (4) o que seria falar e escrever de modo belo ou feio? Em seguida, essa questão ética e estética é transposta gradativamente para (5) uma discussão acerca da *téchne*, da arte discursiva propriamente dita. Depois, (6) a dialética como arte de discernimento do verdadeiro, do bom e do justo será explicada. A dialética reabilita a ética, pois esse discernimento é um novo norteador de ações e palavras. A partir desses temas Platão oferecerá (7) um retrato da diferença entre retórica/logografia e filosofia. É claro que em meio a esses temas explicados há outros temas, pois, como dissemos, há inúmeras maneiras, mais ou menos interessantes, de dividir o *Fedro*.

Nas recitações o diálogo passa da performance da leitura, quando Fedro lê o discurso de Lísias, para um segundo nível, o da encenação rapsódica, no qual uma suposta inspiração se confunde com a mera técnica discursiva de Sócrates. O discurso chega, em seguida, a um terceiro patamar, que é mais próximo da lírica e dos corais em seus movimentos combinados e contrapostos, dos monólogos e cantos solo combinados nas coreografias. Nesse novo registro, as imagens e o *lógos* estão próximos do sacro (*hierou*), pois a linguagem encontra seus limites no indizível das revelações (*epoptia*) místicas e catarses diversas da alma.

Depois da palinódia haverá uma mudança rítmica e inaugura-se o segundo movimento, no qual predomina



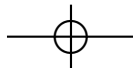


a dinâmica do diálogo socrático mesmo, mais próxima portanto do teatro, na medida em que Fedro e Sócrates se aproximam da palavra viva, sem abandonarem os mitos, diálogos imaginários, analogias etc. O diálogo de Platão, assim como o teatro, funciona como cópia imperfeita do discurso vivo, e hierarquiza a tradição literária grega na logografia de Lísias, na poesia pseudo-inspirada de Sócrates e no discurso inspirado da palíndia.

A TRÍADE DE ESTESÍCORO NO *FEDRO*

Ainda que compareça somente com três versos no diálogo (243a5-b1), há um elo formal e temático entre Estesícoro e a apropriação realizada por Platão. Essa interpretação, fruto de um trabalho de doutorado acerca do *Fedro*, acompanhada de tradução, aqui será apresentada de modo sinótico (Campos, 2012). Nossa leitura da filosofia escrita de Platão procurou utilizar elementos exteriores ao corpo dialógico platônico, especialmente provenientes da doxografia ligada à poesia de Estesícoro de Himera (Vürtheim, 1919; Campbell, 1991; Davies, 1991), os quais se tornaram relevantes na interpretação do *Fedro*. Os três discursos iniciais do *Fedro* mimetizam também a poética tripartida da poesia de Estesícoro, em sua forma, como três blocos textuais articulados que correspondem aos três momentos da nova estrutura triádica estesicórica.

A aproximação entre a doxografia e o diálogo revela a importância de algumas tópicas estesicóricas resgatadas por Platão, como (1) a substituição de Helena por

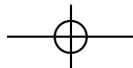




um ídolo (*eidôlon*) e sua aplicação no diálogo dentro do campo filosófico da diferenciação entre ser e imagem; (2) a oftalmia provocada pela falta teológico-discursiva contra Helena, reabilitada no temor de Sócrates pela falta teológico-discursiva contra Eros; (3) o canto curativo como catarse, restabelecendo a ordem e saúde da visão, uma vez que em Platão essa catarse se dá pelo discurso de Sócrates na palinódia. Essas seriam as tópicas estesicóricas mais evidentes no *Fedro*, mas além delas é preciso observar, como dissemos, que a forma de Estesícoro é mimetizada na escrita de Platão, especialmente (4) em sua estrutura triádica transposta nos três grandes discursos do *Fedro*.

No testemunho B22c recolhido por Davies (1991, p. 145) temos a expressão “a tríade de Estesícoro (*tà tría tôn Stesichórou*)”, referindo à divisão ou disposição triádica dos movimentos ou momentos do coro (*tria mére carminum choricorum*), invenção atribuída a Estesícoro e que ajuda a explicar a escolha de Platão por três recitações, obedecendo o “desenho estesicórico”. O *pattern* AAB (estrofe, antístrofe e epodo), segundo Francesca D’Alfonso, provinha da mimese do movimento da natureza, sendo a estrofe uma mimese das estrelas fixas, a antístrofe mimese dos planetas, por seus movimentos contrários (retrogradação), e o epodo mimese da fixidez da terra:

Os dançarinos, que na estrofe se movem para a direita (ou esquerda), simbolizam o movimento do cosmo, na antístrofe, executando o movimento contrário, são expressões do movimento do Sol e dos planetas, e enquanto cantam em seu posto





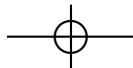
(epodo) figuram a posição da terra (*stásis tês gês*). (D'Alfonso, 1994, p. 19)⁸.

D'Alfonso, ao mostrar a origem astronômica desse vocabulário da tripartição, apresenta uma leitura do caráter performático do poeta de Himera, observando a importância do aspecto coral combinado à performance citaródica. A estrutura triádica permite uma execução coral mais elaborada e Estesícoro teria sido o primeiro a estabelecer um coro na citaródia tradicional (Suda, iv, 433). Nesse modelo há também o movimento mudo de parte do coro, cujos cantos poderiam soar combinados agora com uma dança silenciosa, imitando sempre a complexidade dos fenômenos celestes. Em seu exímio trabalho em torno de Estesícoro, D'Alfonso aponta para a analogia, muito valiosa, entre o movimento celeste e o do coro, reforçando elementos de religião astral em Estesícoro e em Platão.

Para ilustrar a relação mimética entre os movimentos da poética (do coro) com relação aos astros, destacaremos um trecho antigo de Siriano que descreve como o movimento triádico imitava os fenômenos celestes no seu *Comentário ao de Hermógenes*. Segundo Siriano, a tríade era um “sistema métrico (*systèmeata métron*)”:

estrofe, antístrofe e epodo são um sistema métrico para poemas cômicos, trágicos e líricos. Da estrofe surgem os primeiros períodos, a maioria compostos por versos (*kólon*) seme-

8. I danzatori che nella strophe si muovono verso destra (o sinistra) simbolizzano il movimento del cosmo, nell'antistrophe, eseguendo il movimento contrario, sono espressione del movimento del sole o dei pianeti, mentre con il canto sul posto (epodo) raffigurano la *stásis tês gês*.



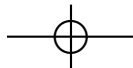


lhantes ou diferentes combinados, como em Alcman: *hieròn hýmnon* e graciosa dança dispostos>. A estrofe parte de três [formas]: versos (*kólon*), dactílicos e isométricos. Há combinações entre dessemelhantes, quando se diz: antístrofe é aquilo que vem depois da estrofe, estabelecendo um período similar, semelhante à estrofe no número e na extensão dos versos (*kólon*). Esse nome é dado pelos movimentos (*strephoménos*) e contramovimentos (*antichoreúontas*) do coro na sua dança, que se alternam ao redor dos altares, templos e nas orquestras, quando cantam aquela melodia que imita o ritmo do movimento contrário do céu frente ao movimento dos planetas. Epodo é um dos períodos da tríade, diferente da estrofe e da antístrofe, tanto na quantidade de versos, como na extensão e combinação. Eles cantam parados no coro, imitando a fixidez do trono (*hedraïon*) terrestre.⁹

Siriano evidencia a assimilação entre o movimento do coro e dos fenômenos celestes, bem como a mimese da fixidez terrestre, classificando duas vezes o movimento do coro como imitação do céu. Nesse trecho é possível reconhecer a tríade como uma matriz poética específica e, a partir disso, observar como esse desenho triádico sugere uma interpretação esquemática do *Fedro*, de acordo com essa mimese da natureza celeste.

As três recitações iniciais do *Fedro* seguem então a *dispositio* poética da tríade: (a) movimento inicial (estrofe – Lísias), (b) contramovimento (antístrofe – Sócrates 1) e (c) recitação solo, fixa sob os próprios pés (epodo – Sócrates 2). Há uma relação entre o *pattern* AAB, que é especialmente formal, com relação à métrica, no sen-

9. Siriano. *Commentarium in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν*, *Syriani in Hermogenem commentaria*, vol. 1, Ed. Rabe, H. Leipzig: Teubner, 1892, p.62. [326, 32].

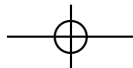




tido de serem similares (AA) no número de versos e no ritmo, enquanto o epodo (B) tem um desenho métrico à parte. No caso do conteúdo também ocorre algo similar, pois AA (que correspondem aos discursos de Lísias e de Sócrates 1) são duas invectivas contra Eros, enquanto B (o discurso de Sócrates 2) é, ao contrário, um encômio a Eros. Boa parte do que está relacionado a Estesícoro é recolhida em função de uma interpretação do *Fedro* que destaca como Platão reelabora temas e formas da poética arcaica em sua filosofia. É possível reconhecer, portanto, a mimese da estrutura triádica estesicórica no *Fedro*, bem como os supracitados *tópoi* estesicóricos.

Embora não tenha sido o único a ressaltar a questão do ídolo (*eidôlon*) como cópia, Platão o faz em função de uma construção que funcionará em sua filosofia como diferença fundamental entre aparência e essência. O ídolo resgatado de Estesícoro é em Platão um dos motores na condução das almas (psicagogia), de acordo com a habilidade do artífice em produzir a imagem ou um discurso persuasivo para a alma, levando em consideração se ela é vulnerável ou não àquele encantamento. A imagem é um ídolo do ser, assim como a escrita é um ídolo da palavra viva.

A mimese, um procedimento vital da cultura mnemônica grega, propicia que Estesícoro mimetize Homero, construindo histórias diferentes a partir desse corpo textual, como é o caso do ídolo (*eidôlon*) de Helena, lugar-comum que o leva a novos lugares discursivos. A poesia trágica igualmente imita e transforma inúmeros episódios homéricos e Platão talvez tenha escolhido Estesícoro justamente por representar bem,



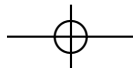


dentro da tradição poético-literária, o poder encantatório do ídolo (*eidôlon*) e do *lógos* sobre as almas.

A poética de Estesícoro atualiza a relação entre ser e imagem (ídolo) na filosofia platônica, especialmente ao circunscrever o poder das imagens ao atingir as almas. Ela revela a importância do corpo, do ídolo, como cópias imperfeitas da palavra viva, nas afecções da visão e nas imagens discursivas. A palavra dialogada, poética e logográfica, obedece, cada uma delas, a um determinado fim, de modo que o diálogo percorre as diversas modalidades pelas quais a alma pode ser demovida. No *Fedro*, o discurso escrito e a performance discursiva oral são habilidades distintas, lembrando que o discurso vivo seria um meio de acesso à memória daquilo que está inscrito nas almas, com a ajuda da dialética, bem como, às vezes, a palavra escrita, como vimos, pode ser também um meio de acesso, caso o leitor tenha já acessado aqueles saberes.

LÍSÍAS E ISÓCRATES – DOIS MUDOS NO TRIBUNAL DE PLATÃO

Há uma correspondência entre os prediletos de Fedro e de Sócrates, notadamente Lísias e Isócrates, no final do diálogo. Depois de separadas definitivamente as características da retórica e da filosofia, ou da retórica vulgar e da retórica filosófica (amparada pela dialética), Lísias será aconselhado por Fedro a abandonar as suas impiedades discursivas. Isócrates, a seu lado, embora pareça habilitado por Sócrates como represen-



tante de uma retórica potencialmente filosófica, não é efetivamente elogiado.

Lísias e Isócrates, apesar da fama de excelentes escritores, tendo cada qual suas habilidades, permanecem rebaixados na filosofia de Platão. Ambos, paravituperados (267a4), apresentam tudo aquilo com o que Platão se indispõe, Lísias por ser meteco e escritor de discursos para o tribunal, Isócrates por ser ateniense e escrever discursos políticos de uma perspectiva com que Platão definitivamente não simpatizava. A formação (*paideia*) isocrática, como diz Jaeger, é um meio termo entre a sofística e um discurso político voltado para a ação humana, e não pretende ser uma filosofia naqueles termos platônicos, mas uma “filosofia retórica”. Isócrates representa uma classe de pensadores avessos à especulação filosófica pura, mas que faz uso largo de alguns desses recursos numa espécie de filosofia política.

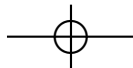
Lísias era filho de um produtor de escudos siracusano, o meteco Céfalos, enquanto Isócrates era filho de Teodoro, um ateniense que produzia flautas. Enquanto Lísias foi a Túrios estudar com Tísias, Isócrates estudou com Górgias, também fora de Atenas. Só na época do governo dos Trinta (404-403 a.C.), quando Isócrates volta para Atenas, parece ter aprofundado sua atividade de logógrafo, tempo em que Lísias já era conhecido, e já havia fugido para Mégara. A prescrição de Heródico de Mégara, da caminhada de ida e volta de Atenas a Mégara, é uma alusão ao breve exílio de Lísias. Esses pequenos detalhes, entre outros, elucidam o motivo pelo qual Isócrates é chamado por Sócrates de muito novo na atividade logográfica (279a), pois começou tarde, se

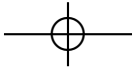


comparado a Lísias. Além disso, mostra o sentido do encontro de Fedro e Sócrates no extramuros (*exô teí-chous*), fora da cidade, uma vez que a discussão que travam acerca da retórica e da logografia diz respeito especialmente a uma atividade ligada aos estrangeiros, metecos ou não, bem como aos filhos dos ricos que foram estudar fora de Atenas a arte da palavra, como Isócrates. Sem ter participado ativamente da *pólis*, e isso é obviamente condenável para Platão, Isócrates volta a Atenas numa época em que sua própria família já não tinha tantos recursos.

Sem nenhuma habilidade oratória performática, Isócrates carrega essa marca, que Platão não omite em seu decalque, de não ter uma boa dicção, como se essa marca revelasse um aspecto nada nobre da sua ligação com Atenas, lugar onde especialmente se falava bem, jogo primordial em que Isócrates é completamente inábil. É possível que essa limitação tenha alimentado, por outro lado, uma excelência ao escrever discursos, embora Platão enfatize negativamente sua *táxis* (*dispositio*), um isocratismo foi acolhido e muito repetido pelas escolas retóricas subsequentes. Menandro caracteriza Isócrates como teorizador da beleza e dignidade na escolha das palavras, bem como na harmonia e na disposição de figuras (Men. *Rhet.* 339,14-24).

A dissociação entre o logógrafo e o orador, na prática jurídica ateniense, permitiu a adaptação da redação à personalidade dos “clientes”, preservando o verossímil (*eikós*), para evitar que um homem de educação mediana proferisse um discurso elegante e culto, típico de um *rhétor* experiente. A atividade do logógrafo per-





manece diferente da atividade do orador ou *rhétor*, no sentido performático, daquele que age/fala nas assembleias, nos confrontos políticos, nas deliberações, embora alguns reunissem as duas habilidades, sendo logógrafos e oradores. Nesse sentido, a logografia pôde fazer com que um meteco como Lísias adquirisse uma grande consideração social como logógrafo e que, ao mesmo tempo, um inábil ao falar, como Isócrates, tivesse também fama de excelente escritor e fundasse uma escola¹⁰.

Platão ressalta a condição de meteco de Lísias, em sua incapacidade nas instituições, e Isócrates aparece como a versão ateniense dessa debilidade, sua carência performática aparece como quase um traço intrínseco, ligado à persona de Isócrates que, sob a perspectiva de Platão, ganha esse estigma indelével.

EDIÇÕES E TRADUÇÕES

Muitas edições e traduções foram usadas ao longo desse trabalho, e é natural que algumas dessas traduções tenham apoiado resoluções aqui apresentadas, assim como na redação das notas. De modo geral, a edição mais usada foi a de Burnet (1901). Destaco também o comentário realizado por De Vries (1969), pois expõe no detalhe as diferenças entre as cópias disponíveis e suas principais discussões. Esse comentário serve à re-

10. Cf. Córdova, P. V., Aquino, S., Juárez M. G. y Vidal, G. R.; *Oratoria griega y oradores áticos del primer period*, México: Unam, 2004, p.27-34; 93-120.

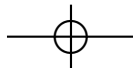


solução de alguns problemas específicos de tradução/interpretação.

As traduções com que tive contato primeiramente do *Fedro* foram a de José Ribeiro Ferreira (1973), amparada por boas notas e soluções elegantes, a de Carlos A Nunes (1975), tradução bastante fluida, mas sem aparato crítico, e a tradução de José Cavalcante de Souza (1997, p.357–368) para a palinódia (*Phdr.* 243e-257b), tradução rigorosa com resultado filosófico excelente.

Entre as traduções mais recentes em espanhol que foram materiais de consulta destaco a de Santa-Cruz y Crespo (2007), com tradução e aparato crítico impecáveis, edição que poupou muito da nossa pesquisa, pois realiza uma síntese bastante refinada com notas completas. Outra tradução notável é a de Porratti (2010), bilingue e com escolhas rigorosas, muitas das quais segui. Porratti diante da profusão do *Fedro* fornece introdução, notas, notas ao texto grego e comentário por trechos em edição preciosa.

Em italiano, destaco a tradução de Diano (1934), que serviu muitas vezes como material de consulta. Em francês, consultei especialmente Vicaire (1991), Chambry (1992) e Brisson (2006), todas com bastante proveito. Entre as edições em inglês, certamente as mais conhecidas e citadas, ressalto a de Hackforth (1952), especialmente por combinar comentários e notas entre os blocos, os quais se encontram separados por subtítulos e sinopses. O formato de Hackforth prejudica a fluência, mas se justifica pelo rico resultado. Rowe (1986), por outro lado, em sua edição bilingue, faz com que sua tradução privilegie a fluidez, pois não recorta o diálogo em



subseções e não carrega de notas, reservando seus comentários ao texto grego, bastante importantes aliás, à seção final.

A edição de Yunis (2011), texto grego sem tradução, mas com um aparato crítico monumental, foi muito proveitosa na revisão dessa tradução, pois Yunis é extremamente generoso nas discussões gramaticais, comparações literárias, elementos históricos, interpretações diversas, de um modo bastante organizado. A edição de Yunis é altamente recomendável para quem conhece grego e busca aparato rigoroso.

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÕES, TRADUÇÕES E COMENTÁRIOS ESPECÍFICOS
DEDICADOS AO *FEDRO*:

BIBLIOGRAFIA

- BRISSON, L. *Phèdre*, Paris: Flammarion, 1989.
- BURNET, J. *Platonis Opera* tomus II, Oxford: Oxford Classical Texts, 1901.
- CHAMBRY, E. *Phèdre*, Paris: Flammarion, 1992.
- deVries, G.J. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Adolf M Hakkert-Publisher, 1969.
- DIANO, C. *Fedro*, Dialoghi vol. III, Bari: Laterza, 1934.
- FERNANDEZ, L.G. *Fedro*, Madrid: Alianza, 2004.
- FERREIRA, J.R. *Fedro*, Lisboa: Verbo, 1973.
- FOWLER, H.N. *Phaedrus*, translated by Fowler in Plato I, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1914.
- GIL, L.F. *Fedro*, traducción, notas y studio preliminar, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957.

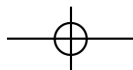
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*, translated with introduction and commentary, Cambridge: Cambridge University press, 1952.
- HERMIAS Alexandrinus. *In Platonis Phaedrum Scholia*, ad fidem codicis parisini 1810 denuo collati edidit et apparatus critic ornavit, Ed. Couvreur, Paris: Émile Bouillon, 1901.
- HERMIAS Alexandrinus. *In Platonis Phaedrum Scholia*, Ed. Carlo M Lucarini & Claudio Moreschini, Teubneriana, Berlin: De Gruyter, 2012.
- LLEDÓ, E. *Fedro*, Madrid: Gredos, 2008.
- NUNES, C A. *Fedro, Cartas, Primeiro Alcebiades*, Belém: UFPA, 1975.
- PORATTI, A. *Fedro*, introdução, tradução e notas, España, Akal, 2010.
- PUCCI, P. *Fedro*, Bari: Laterza, 1998.
- ROBIN, L. *Platon, Oeuvres complètes*, tome IV, *Phèdre*, Paris: Les Belles Letres, 1933.
- ROWE. C.J. *Plato: Phaedrus*, with translation and commentary by C.J Rowe, Warminster, 1986.
- RYAN, P. *Plato's Phaedrus, a commentary for greek readers*, University of Oklahoma Press, 2012.
- SANTA-CRUZ M I y Crespo, M I. *Fedro*, introdução, tradução e notas, España: Losada, 2007.
- SOUZA, J C de. *O amor alado*, Platão, *Fedro*, 243e-257b, In *Letras Clássicas*, ano 2, No 2, São Paulo: Humanitas, 1998.
- THOMPSON, W H. *The Phaedrus of Plato*, edited with commentary by W.H Thompson, London: Witteraker and Co., 1868; repr. 1973.
- VICAIRE, P & Moreschini. C. *Phèdre*, Paris: Les Belles Letres, 1998.
- VICAIRE, P. *Phèdre*, Paris: Les Belles Letres, 1991.
- YUNIS, H. *Phaedrus*, edited with commentary by Yunis, Cambridge: Cambridge Press, 2011.

Autores antigos:
BIBLIOGRAFIA

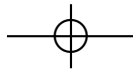
ANACREON. Trad. Gentili, B., Roma: Athenaei, 1958.



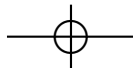
- ANTIPHON. In *Minor Attic Orators*, Volume I: Antiphon. Andocides, trad. K J Maidment, Harvard University Press, 1941.
- APULÉE. *Les Métamorphoses*, trad. Vallete, P., Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- APULEIO, Lúcio. *O asno de Ouro*. Trad. Francisco Antônio de Campos. Portugal: Europa-América, 1990.
- ARISTOPHANES. *Clouds. Wasps. Peace*, trad. Henderson J., Harvard University Press, 1998.
- ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Trad. Natali. C., Bari: Laterza, 1999.
- ARISTOTELE. *Politica*, trad. Viano, C A Milano: Bur, 2008.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*, trad. Angioni, L., Campinas: Unicamp, 2002
- ARISTOTELIS. *Physica*, Ed. Ross, W.D Oxford: Clarendon Press, 1950, Repr. 1966.
- ARISTOTLE. *On Rhetoric*, trad. G A Kennedy, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- ARISTOTLE. *Posterior Analytics. Topica*, trad. Hugh Tredennick & E S Forster, Harvard University Press, 1960.
- ARISTOTLE. *The Art of rhetoric*, trad. Freese J H., Michigan: 2006.
- Comicorum Atticorum Fragmenta vol. 1., Ed. Kock, T., Leipzig: Teubner, 1880.
- ÉLIOAristides. *Prôs Platona perì rethorikês*, Ed. Dindorf, W Leipzig: Reimer, 1829, Repr. 1964.
- EURÍPIDES. *Bacantes*, trad. JAA Torrano, São Paulo: Hucitec, 1995.
- EURIPIDES. *Hipólito*, trad. Miralles, C., Barcelona: Bosch, 1977.
- EURIPIDES. VII, *Fragments: Aegeus-Meleager*, Ed. Christopher Col-lard & Martin Cropp, Harvard University Press, 2008.
- GORGAS. *Reden, Fragmente und Testemonien*. Thomas Büchhein [Hrsg] Hamburg: Verlag, 1989.
- GÓRGAS. *Elogio de Helena, Tradado do não-ente*, trad. Maria Cecília de M N Coelho, Cadernos de Tradução 4, São Paulo: Edusp, 1999.
- HALICARNASSUS, Dionysius of. *Critical Essays*, vol. 1, trad. Usher, S., Harvard University Press, 1974.



- HERMÓGENES. *Commentarium in Hermogenis librum perì staseôn*, vol. 2, Ed. Rabe, H Leipzig: Teubner, 1893.
- HERÓDOTO. *História*, trad. Kury, M.G Brasília: UnB, 1985.
- HESIODI *Theogonia; opera et dies; Scutum*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- HESÍODO. *Teogonia*, a origem dos deuses, Trad. Torrano, JAA., São Paulo: Iluminuas, 1995.
- HIPÓCRATES. *Aforismos*, trad. J M de Rezende, São Paulo: Unifesp, 2010.
- HIPÓCRATES. *Da natureza do homem*, trad. Cairus, Henrique. F., *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro: VI (2) 1999.
- HIPÓCRATES. *Sobre o riso e a Loucura*, trad. Campos. R G de, São Paulo: Hedra, 2011.
- HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos*, trad. Nava, Gual, Pérez y Alvarez, Barcelona: Gredos, 2000.
- ISOCRATES *Opera Omnia*, vol. 1 & 2, ed. Mandilaras, B G., Germany: Verlag, 2003.
- ISOCRATES. I, *Oratory of Classical Greece*, trad. David C Mirhady & Yun Lee Too, Texas: University of Texas Press, 2013.
- ISOCRATES. Vol. I trad. G Norlin, Harvard University Press, 1928.
- ISOCRATES' *Antidosis*, a commentary, Too, Y L., New York: Oxford University Press, 2008.
- LAERTIUS, D. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 Vols, trad. Hicks, R D., Harvard University Press, 1925.
- LUCIANI *Samosatensis Opera*, ed. Jacobitz, Karl Gottfried, Vol. 2, Leipzig: Teubner, 1913.
- LYSIAS. Trad. W R M Lamb, Harvard University Press, 2006.
- MENANDER(Rhetor). *Division of Epideictic Speeches*, ed. Russel, D A & Wilson, N G., Oxford: Oxford University Press, 1981.
- OMERO. *Iliade*, trad. Onesti, R C., Torino: Einaudi, 1990.
- OMERO. *Odissea*, trad. Onesti, R C., Torino: Einaudi, 1989.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*, Leipzig: Teubner, 1967.
- PHOTIUS. *Bibliothèque*, Ed. Henry, R., Paris: Les Belles Lettres, 1977.



- PINDAR. *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*. Trad. William H Race, Harvard University Press, 1997.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Eutifron, Críton*, trad. Malta, André. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- PLATÃO. *Filebo*, trad. Muniz, F São Paulo: PUC Rio & Loyola, 2015.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Lopes, Daniel. R.N., São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PLATÃO. *Íon, Hípias menor*, trad. Malta, André. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- PLATÃO. *O Banquete, Apologia de Sócrates*, trad. Nunes, C A., Pará: UFPA, 2001.
- PLATÃO. *Parmênides*, trad. Iglésias, M & Rodrigues, F São Paulo: PUC Rio & Loyola, 2003.
- PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*, trad. Nunes, C A., Pará: UFPA, 2002.
- PLATÃO. *República*, trad. Pereira, Maria H da R., Portugal: F.C Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*, trad. Nunes, Pará: UFPA, 2001.
- PLATÃO. *Timeu, Crítias, Segundo Alcebiades, Hípias Menor*, trad. Nunes, Pará: UFPA, 2001.
- PLATON. *Lysis*, trad. Croiset, A Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- PLATONE. *La Repubblica*, trad. Lozza, G Milano: Mondadori, 1990.
- PLATONE. *Politico*, trad. Giorgini, G., Milano: BUR, 2005.
- PLATONE. *Teeteto*, trad. Ferrari, F., Milano: BUR, 2011.
- PLOTINO. *Sobre o Belo In Tratados das Enéadas*, trad. Sommerman, A., São Paulo: Polar, 2000.
- SAFODE Lesbos. *Hino a Afrodite e outros poemas*, trad. Ragusa, G., São Paulo: Hedra, 2011.
- Scholia graeca in aristophanem, Dübner, F., Paris: Didot, 1969.
- STRABO. *Geography*, Volume V: Books 10–12, trad. H.L Jones, Harvard University Press, 1928.

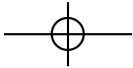


BIBLIOGRAFIA GERAL:

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, K. *Platonismo, caminho e essência do filosofar ocidental*, São Paulo: Loyola, 2011.
- ARNAOUTOGLU, I. *Leis da Grécia Antiga*, São Paulo: Odysseus, 2003.
- AST, Friedrich. *Lexicon Platonicum*, 3 vols. Lipsiae: Weidmann, 1835.
- AUSTIN, N. *Helen of Troy and her shameless phantom*. New York: Cornell University Press, 1994.
- BARNABÉ, A. *Platón y el orfismo*, Madrid: Agapea, 1990.
- BENSON, H H [et. al.] *Platão*, trad. Zingano, M A., Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BERG, R M van den. *Proclus' hymns: essays, translations and commentary*, Köln: Brill, 2001.
- BOWRAC.M. *Stesichorus in the Peloponnese*, The Classical Quarterly, v. 28, n.2;1934.
- BOWRAC.M. *The Two Palinodes of Stesichorus*, The Classical Review 13,03;1963.
- BRISSE, L. *Orphée — poèmes magiques et cosmologiques*, Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- BRISSE, L. *Proclus et l'orphisme* In Proclus, lecteur et interprète des anciens, Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- BRUCE, I A F. *Athenian Embassies in the Early Fourth Century B.C* Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 15, n.3, Franz Steiner Verlag, 1966.
- CAIRUS, Henrique F & Ribeiro Jr., W A. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença*, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- CAMBIANO G. *Dialettica, medicina, retorica nel Fedro platonico*. Rivista di Filosofia, 57:284-305, 1966.
- CAMPBELL, David. *Greek Lyric III*, Harvard University Press, 1991.
- CAMPOS, R G de *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*, 2012. Doutorado em Filosofia, São Paulo: FFLCH-USP. Disponível em: . Acesso em: 2015-09-30.

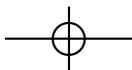
- CARDOSO, D. *A alma como centro do filosofar de Platão*, São Paulo: Loyola, 2006.
- CASADIO, Giovanni. *La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora*, In *Orphisme et Orphée*, (Org.) Borgeaud, Philippe, Genève: Droz, 1991.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*, Brasil: Ed. 34, 2005.
- CERRI, G. *Il ruolo positivo della scrittura secondo Il Fedro di Platone*. In *Understanding the Phaedrus*, (Org.) Rosseti, L., Sankt Augustin: Verlag, 1992.
- CHANTRAINEP. *Dictionnaire Etymologique Langue Grecque: Histoire des mots*, Paris: Klincksieck 1968.
- CHERNISS, H. *Selected Papers*, Leiden: Brill, 1977.
- COLLI, G. *La Nascita della filosofia*, Milano: Adelphi, 1975.
- CÓRDOVA, P.V.; Aquino, S.; Juárez, M.G & Vidal, G.R. ; *Oratória griega y oradores áticos del primer periodo*; México: Unam, 2004.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae, as origens do pensamento filosófico grego*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- CORRÊA, P.C. *Harmonia – mito e música na Grécia antiga*, São Paulo: Humanitas, 2003.
- D'Alfonso, F. *La "choreía" astrale in un passo del Fedro platônico*, *Helikon*, 33–34, 1993–1994.
- D'Alfonso, F. *Stesicoro et la performance*, Roma: GEI, 1994.
- DAVIES, M. *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Oxford, 1991.
- DEFRADAS, J. *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris: Librairie G Klincksieck, 1954.
- DENNISTON, J.D. *Greek prose style*, London: Bristol, 2002.
- DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*, São Paulo: Iluminuras, 1997.
- DIELS, Herman & Kranz, Walther. *Die fragmente der vorsokratiker*, 3 vol. Berlin: Weidmann, 1989.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique de Platon*, Paris: Vrin, 2001.

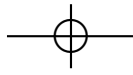
- 
- DODDS, E.R. *The Greeks and the Irrational*, London: University of California Press, 1997.
- DOVER, K.J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- DOVER, K.J. *Greek word order*, London: Bristol, 2001.
- ENTRALGO, P.L. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- FATTAL, M. *L'alethès lógos du Phèdre en 270c10* In Rosseti, L (Org.) *Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin: Verlag, 1992.
- FERRARI, G.R.F. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge Classical Studies, 1990.
- FESTUGIÈRE A.J. *Platon et L'orient*, In *Études de philosophie grecque*, Paris: J Vrin, 1971.
- FONTES, J.B. *Eros, tecelão de mitos – a poesia de Safo de Lesbos*, São Paulo: Estação Liberdade, 1991.
- FRIEDLÄNDER, P. *Platone*, Milano: Bompiani, 2004.
- FURLEY W.D. & Bremer J.M. *Greek Hymns*, vol.1, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- GADAMER, H.-G. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*, São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GAISER, K. *La metafísica della storia in Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- GONZÁLEZ, J. *Psique y Eros en el Fedro*, In *Platón: Los diálogos tardíos*. Conrado, Eggers L (Org.) *Actas del Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Verlag, 1986.
- GRAVES, R. *The Greek Myths*, 2 vol. Great Britain, 1960.
- GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia grega e romana*, Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.
- GUTHRIE, W.K.C. *The Greek philosophers*, London: Harper Colophon, 1975.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*, Brasil: Paulus, 1991.

- HEATH, M. *The unity of Plato's Phaedrus*, In Oxford Studies in Ancient Philosophy, volume VII, Oxford, p.151–173, 1989.
- HEATH, M. *The unity of the Phaedrus: a postscript*, In Oxford Studies in Ancient Philosophy, volume VII, Oxford, p.189–191, 1989.
- HÖSLE, V. *Interpretar Platão*, São Paulo: Loyola, 2004.
- HOWLAND, R.L. *The attack on Isocrates in the Phaedrus*, The Classical Quarterly, 31:151–9; 1937.
- IRWINT. *Plato's ethics*, New York: Oxford, 1995.
- JAEGER, W. *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- JOLY, Robert. *La question hippocratique et le « Phèdre »*, In REG, LXXIV, 1961.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*, Paris: Fayard, 1992.
- KÄPEL, Lutz. *Paian, Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- KASTELY, J.L. *Respecting the rupture: not solving the problem of Unity in Plato's Phaedrus*, In Philosophy and Rhetoric, Ed. Penn State University, Vol. 35, No 2, 2002.
- KELLY, A. *Stesikhoros and Helen*, Suisse: Museum Helveticum, v. 64, 2007.
- KENNEDY, G.A. *Invention and Method: two rethorical treatises from the Hermogenic Corpus*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- KERÉNYI, K. *Arquétipos da religião grega*, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*, Zurich: Weidmann, 1972.
- KIRK, G.S., Raven, J.E. & Schofield, M. *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano: Vita e pensiero, terza edizione, 1989.
- KRÄMER, Hans. *La nuova immagine di Platone*, Napoli: Bibliopolis, 1986.
- KRAUT, R (ed.) *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

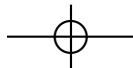


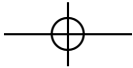
- KUCHARSKI P. *La rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre*, In REG, LX-XIV, 1961.
- LIDELL, H.G., Scott, R & Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.
- MARQUES, M.P. *Platão, pensador da diferença — uma leitura do Sofista*, Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- MARROU, H-I. *Histoire de l'Education dans L'Antiquité*, Paris: Seuil, 1965.
- MATTÉI, J-F. *Platão*, São Paulo: Unesp, 2010.
- MAZZARA, G. *Gorgia, la retorica del verosimile*, Verlag, 1999.
- MORAVCSIK, J. *Platão e platonismo*, São Paulo: Loyola, 2006.
- MOSS, J. *Soul-Leading: The unity of the Phaedrus, Again*, In Oxford Studies in Ancient Philosophy, volume 43, Oxford: 2012.
- MOSSÉ, C. *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris: Editions du Seuil, 1971.
- MOSSÉ, C. *Péricles, o inventor da democracia*, São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*, Cambridge University Press, 1995.
- PAELOGOS, K. *As modalidades esportivas*, In *Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga*, Vários Autores, 2004, São Paulo: Odysseus.
- PRADEAU J-F & Brisson, L. *Dictionnaire Platon*, Paris: Elipses, 1998.
- PULQUÉRIO, M de O. *O problema das duas Palinódias de Estesícoro*, Portugal: Humanitas – 25/26, 1973.
- RAGON, E. *Grammaire grecque*, Paris: Gigord, 1961.
- REALE, G. *Por uma nova interpretação de Platão*, São Paulo: Loyola, 1997.
- RIJKSBARON, A. *The syntax and Semantics of the verb in classical Greek*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- ROBIN, L. *Théorie platonicienne de l'amour*, Paris: Felix Alcan, 1908.
- ROBINSON, T M. *A psicologia de Platão*, trad. Marques, Marcelo P., São Paulo: Loyola, 2007.





- ROBINSON, T M. *The argument for immortality in Plato's Phaedrus*, In Essays in ancient Greek Philosophy, Ed. John Anton & George Kustas, NY Press, 1971.
- ROSSETI, L (Org.) *Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin: Verlag, 1992.
- ROUGIER, L. *La religion astrale des pythagoriciens*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- ROWE, C. *The unity of the Phaedrus: a replay to Heath*, In Oxford Studies in Ancient Philosophy, volume VII, Oxford, 1989.
- SCHÄFER, Christian (Org.) *Léxico de Platão*, São Paulo: Loyola, 2012.
- SCHEFER, C. *Rhetoric as part of an initiation into the mysteries: a new interpretation of the platonic Phaedrus*, In Plato as author: the rhetoric of philosophy, edited by Michelini, Ann N., Leiden, Boston: Brill, 2003.
- SLEZÁK, T. *Ler Platão*, São Paulo: Loyola, 2005.
- SMITH, H W. *Greek Grammar*, 2nd ed. 1920 [revised by Messing, 1956].
- SOREL, R. *Les cosmogonies grecques*, Paris: PUF, 1994.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*, trad. Bolzani Filho, R & Puente, F R., São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze: La Nuova Italia, 1994.
- TRIVIGNO, F. *Putting Unity in its Place: Organic Unity in Plato's Phaedrus*, In Literature and Aesthetics, vol. 19, Sidney: Sidney Society of Literature & Aesthetics, 2009.
- UNTERSTEINER. M. *I sofisti*, Milano: Mondadori, 1996.
- URBINA, J M P. *Diccionario bilingüe manual Griego clásico- Español*, Madrid: Vox, 2012.
- VERNANT, J-P. *Mito e religião na Grécia antiga*, Campinas: Papirus, 1992.
- VERNANT, J-P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*, Brasil: UNB, 1992.
- VIDAL, G R. *La dimensión política de la retórica griega*, Rétor, 1, 1, Argentina: 2011.



- 
- VIDAL, G.R. *Notas sobre la retórica de Isócrates*, Noua Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 24, 1, México: Unam, 2006.
- VÜRTHEIM, J. *Stesichoros' Fragmente und Biographie*, Lieden: A.W Sijthoff's, 1919.
- WATANABE, Lygia A. *Platão – por mitos e hipóteses*, São Paulo: Moderna, 1995.
- WATANABE, Lygia A. *Vérité du mythe, vérité de l'histoire chez Platon*, Paris: EHESS, 1983.
- WEST, M.L. *Greek Metre*, London: Oxford, 1982.

PERSONAGENS: SÓCRATES E FEDRO

[227a] S: Ó querido Fedro, de onde vens e para onde vais?

F: Venho de junto de Lísias, o filho de Céfalo, ó Sócrates. Atravessei o passeio por fora dos muros (*éxô teí-chous*) porque permaneci sentado durante muito tempo, desde cedo. Persuadido pelo teu e meu amigo Acúmeno¹, percorri o passeio pelas estradas (*hodoús*), pois, segundo ele, esse caminho é menos cansativo que o realizado pelas vias (*drómois*) do pórtico.²

[227b] S: É belo o que dizes, companheiro. E parece que Lísias estava na cidade.

F: Sim, com Epícrates³, na casa de Morico⁴, aquela próxima ao templo de Zeus Olímpico.

S: E qual era o debate (*diatribê*)? É certo que Lísias vos servia um banquete (*eistía*) de discursos!⁵

F: Saberás, se estás livre para prosseguir comigo e escutar.

S: O quê? Não sabes que para mim, como diz Píndaro, “não há nada mais elevado”⁶ que escutar o debate (*diatribên*) que tiveste com Lísias!

F: Avança, então.

[227c] S: Ao discurso.

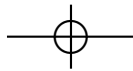


F: Sócrates, de fato a audição interessa-te, o discurso acerca do qual debatíamos (*dietribomen*) versava, não sei com que precisão, acerca do amor (*erôtikós*). Lísias escreveu (*gégraphe*) a respeito da sedução (*peirómenón*) dos belos, mas não dos que estão sob a tutela de um amante (*ouch hyp'erastoû dé*), e aí mesmo reside a sua habilidade, pois Lísias diz ser melhor agradar (*charistéon*) o não afetado pelo amor (*mè erônti*) do que um amante (*erônti*)⁷.

S: Ó nobre! Espero que ele possa escrever ser melhor a pobreza frente à riqueza, a velhice frente à mocidade, sem contar outras coisas que comigo e a muitos de nós acontecem.⁸ Nesse caso, os discursos seriam agradáveis (*asteíoi*)⁹ e úteis ao povo (*dêmôpheleis*).¹⁰ [227d] Então desejo escutá-lo, mesmo que tu percorras o passeio até Mégara, segundo os preceitos de Heródico, chegando até os muros e dali novamente (*pálin*) retornando pelo mesmo trajeto, nem mesmo assim eu te abandonaria.¹¹

F: O que dizes, ó querido Sócrates? O que Lísias compôs durante muito tempo e com empenho (*en pollôi chrônôi katà scholên*), [228a] ele que é hoje um dos mais hábeis (*deinótatos*) a escrever (*graphein*), considera-me capaz de lembrar (*apomnêmonéusein*) dignamente disso, eu que sou um simplório? Falta-me muito ainda. Na verdade, almejava mais isso do que ter muito ouro.¹²

S: Ó Fedro, se não conheço Fedro, estaria esquecido de mim mesmo¹³, mas não é nada disso. Bem sei que, tendo ouvido o discurso de Lísias (*Lysíou lógon akoúôn*), não só uma, mas muitas vezes, tu remontavas seus dizeres (*légein*), persuadido de boa vontade





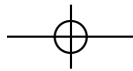
(*epeítheto prothúmōs*). Mas isso não [228b] era ainda o suficiente. Aposto que tomavas o livro, passando a investigar o que mais te interessava (*epethýmei*), e, tendo feito isso desde cedo, tratou de repeti-lo ao redor do passeio (*perípaton*), como bem sei, e, pelo cão, decoraste o tal discurso, isso se não era muito longo.¹⁴ Depois de ter atravessado por fora dos muros (*ektòs teíchous*) para exercitar-te, encontraste aquele que é doente para ouvir discursos (*nosoûnti peri lógôn akoén*) e que, ao vê-lo, alegra-se porque terá um companheiro coribântico que o ordenará prosseguir. Sendo obrigado a falar pelo [228c] amante dos discursos (*lógon*), ficas enternecido¹⁵ (*ethrúpteto*) como se não desejasses falar (*hos de ouk epithymôn légein*), mas, no final das contas, falarias, mesmo que à força, ainda que não houvesse alguém para ouvir-te voluntariamente. Então, ó Fedro, obriga-te a fazer imediatamente o que certamente farias, em seguida, de qualquer modo.

F: Na verdade, é muito melhor que eu possa falar (*légein*) assim, mas parece também que tu, seja como for, não me largarias antes que eu falasse.

S: Verdadeira é a tua impressão.

[228d] F: Assim farei. Quanto ao próprio [discurso], Sócrates, eu não conheço completamente suas palavras (*ta rhémata*). Pretendo expor o pensamento (*diánoian*) quase completo, que difere o amante do não afetado pelo amor, em cada um dos seus pontos capitais (*kephalaíois*), começando pelo primeiro.

S: Então, primeiramente mostra, ó querido, o que trazes na mão esquerda, debaixo do manto. Desconfio de que tenhas o próprio discurso (*tòn lógon autón*).





[228e] Se é assim, entendas uma coisa a meu respeito, que eu não me prestaria ao teu exercício estando junto de Lísias (*paróntos dê kai Lysiou*)¹⁶, logo eu que o estimo (*philô*)¹⁷ tanto. Vai logo, mostra.

F: Para! Retiraste a minha esperança, ó Sócrates, de exercitar-me contigo.¹⁸ Onde desejas tomar assento para lermos?

[229a] S: Desviemo-nos daqui, seguindo a direção do Ilisso, para nos sentarmos em algum lugar que te pareça tranquilo.¹⁹

F: Oportunamente (*eis kairón*), ao que parece, tive a sorte (*étychon*) de estar descalço hoje. Quanto a ti, Sócrates, sempre estás assim.²⁰ Então, será fácilimo, e nada desagradável, molharmos nossos pés por esse fio d'água, especialmente nesta época do ano e nesta hora do dia.

S: Prossegue e busca o lugar no qual descansaremos.

F: Vês aquele elevadíssimo plátano?²¹

S: O que há nele?

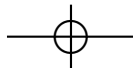
[229b] F: Uma sombra, uma brisa moderada (*pneûma métrion*)²², uma relva para nos sentarmos e reclinarmos se quisermos (*boulómetha*).

S: Prossegue então.

F: Diga-me, ó Sócrates, não é desse lugar do Ilisso que contam ter Bóreas raptado (*harpásai*) Orítia?²³

S: Dizem.

F: Então é aqui! A água parece agradável, pura e diáfana, própria às donzelas que brincam (*paídzein*) nessas margens.²⁴

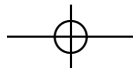




[229c] S: Não é aqui, mas dois ou três estádios²⁵ abaixo, onde atravessamos na direção de Agra, onde há um altar para Bóreas.

F: Não lembro, mas diz, por Zeus, ó Sócrates, estás persuadido (*peíthêi*)²⁶ de que esse mitologema seja verdadeiro?

S: Se eu fosse um incrédulo (*apistoiēn*), como fazem os sábios (*sophoí*), não seria nada extravagante (*átopos*). Em seguida, diria, com ar sofisticado (*sophizómenos*), que ela foi arrebatada das proximidades das pedras, lá debaixo, pelo sopro (*pneûma*) de Bóreas, quando brincava com Farmaceia. Alguns dizem que ela teria morrido pelo rapto (*anárpaston*) de Bóreas – ou que isso ocorrera no Areópago –, [229d] pois contam também essa outra versão, de que ela foi (*hērpástē*) raptada de lá e não daqui²⁷. Eu considero graciosas essas coisas, mas uma ocupação terrível, laboriosa e própria a homens não muito felizes. E não por outra razão, senão por nos obrigar a restaurar, necessariamente, a forma dos Hipocentauros, da Quimera, de uma turba de Górgonas, Pégasos e muitos [229e] outros seres formidáveis, por conta da extravagância (*atopiai*) dessas naturezas monstruosas. E se alguém, entre os incrédulos (*apistôn*), conduzisse cada um deles à verossimilhança (*eikòs*), valendo-se de uma sabedoria (*sophíai*) grosseira, precisaria de um bom tempo livre (*scholés*). Eu não tenho nenhum tempo livre (*scholé*) para essas coisas e a causa disso, querido, é que não fui ainda capaz de conhecer a mim mesmo (*gnônai emautón*), de acordo com a inscrição délfica.²⁸ Pareceria risível [230a], ainda ignorante de mim mesmo, que eu examinasse alguma outra



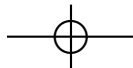


coisa. Esse é o motivo pelo qual me agrada renunciar a tudo, como disse agora mesmo, convencido (*peithómenos*) do que foi considerado sobre o tema. Nesse caso, não examino (*skopô*) essas coisas em outro lugar senão em mim mesmo (*emautón*), quer seja uma fera mais complexa e orgulhosa (*epitethymménon*) que Tifon (*Tuphônos*)²⁹, quer seja o animal mais doméstico e simples, participe de uma natureza em algo divina e sem nenhum orgulho (*atúphou*). A propósito, companheiro, não é esta a árvore para a qual nos trazias?

[230b] F: A própria.

S: Por Hera, que bela pousada!³⁰ Um plátano corpulento e magnífico, com uma folhagem excelente e digna desse ambiente sagrado. O vigor da floração oferece ao lugar o melhor dos aromas e a fonte agradabilíssima sob o plátano nos traz água bem fria, como comprovamos com os pés. Parece ser um templo para alguma Ninfa e para Aqueloo, a julgar pelas estátuas votivas de argila e imagens de mármore (*korôn te kai agalmátōn*).³¹ [230c] Se desejas algo mais, há ainda uma doce e muito agradável brisa (*eúpnoun*) do lugar, estival e melodiosa, que ecoa o coro das cigarras (*tettígōn chorōi*). A relva é certamente o maior dos requintes (*kompśótaton*), porque a escarpa suave naturalmente solicita que reclinemos nossas cabeças de modo maravilhoso. Assim, ó querido Fedro, és o melhor dos guias para estrangeiros (*exenágētai*).

F: Parece-me muito extravagante (*atopótatós*)³², ó admirável. Pelo que dizes, sem nenhum artifício (*atéchnōs*)³³, dá-me a impressão de seres guiado como um estrangeiro e não como um autóctone. [230d] Parece que



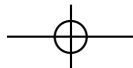


jamais te ausentaste da cidade rumo à terra estrangeira, nem mesmo saíste para além dos muros (*éxô teíchous*).

S: Perdoa-me, ó excelente, é que eu sou um amante do aprendizado (*philomathês*), nem os campos nem as árvores querem me ensinar, somente os homens da cidade.³⁴ E tu, realmente, pareces ter encontrado (*hēurē-kénai*) o fármaco do meu êxodo.³⁵ Tal como os que agitam um ramo para uma criatura faminta, ou algum fruto que os conduza, tu, do mesmo modo, estendendo discursos provenientes de livros, parece que me conduzirás por toda a Ática ou para qualquer outro lugar que queiras. [230e] Agora, tendo chegado aqui, vou reclinar-me e encontrarás a posição que te seja mais cômoda à leitura. Depois disso, lê.

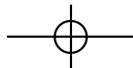
F: Escuta:

“Já estás ciente acerca dos meus assuntos e creio que ouviste acerca do que pode acontecer conosco³⁶. [231a] Espero que não me advenha nenhum infortúnio (*aty-chêsai*) só porque me ocorreu (*tygchánō*) de não estar te amando (*ouk erastês*)³⁷, como aqueles que, tão logo tenha cessado o seu desejo (*epithymías paúsōntai*)³⁸, arrependem-se (*metamélei*) do que bem fizeram. Outros, por outra parte, não tem tempo hábil para mudar o pensamento (*metagnônai*), e não é por coação, mas espontaneamente, que bem fazem o que podem ao amado, desejando-lhes (*bouleúsainto*) o melhor nos assuntos pessoais. Os amantes (*oi men erôntes*) observam o que fizeram de bom e de mau pelo amor (*érôta*), e, pelos sofrimentos (*pónon*) causados, consideram [231b] antiquadas as gratificações (*chárin*) endereçadas aos seus amados (*tois erôménois*) de outrora.





Os que não amam (*mè erôsin*), por seu turno, não podem dar tal pretexto para o abandono de assuntos pessoais, nem consideram os sofrimentos (*pónous*) passados, nem os desentendimentos causados com os parentes. Ao despojarem-se de todos esses males, não lhes resta nada, senão fazer voluntariamente (*prothýmos*) aquilo que consideram poder agradar (*chareîsthai*) o companheiro. [231c] E se por esse valor aos amorosos tanto se faz, o motivo é que estes, sobretudo, gostam de dizer que estão amando, e ficam a ponto de hostilizarem quem quer que seja com palavras e ações, só para agradarem (*charídzesthai*) seus amados. Aliás, é fácil saber se dizem a verdade, pelo tanto de amor (*erasthōsin*) que lhes passam a dedicar, pois fariam de tudo para ele, e é evidentemente que a outros hostilizariam, se isso lhes fosse requisitado [pelo amado]. [231d] De algum modo, é verossímil (*eikós esti*)³⁹ aceitar semelhante dificuldade àquele que passou por esse infortúnio, afinal, quem se livraria (*apotrépein*)⁴⁰ dele, mesmo sendo experiente (*émpeiros*)? E eles mesmos concordam que estão mais doentes (*noseîn*) do que prudentes (*sōphroneîn*), e sabem que pensam (*phronoûsin*) mal, mas não podem dominar-se (*krateîn*)⁴¹. Como é que em estado de bom pensamento (*eû phronésantes*), poderiam considerar belas as decisões (*bouleúontai*) tomadas naquele estado anterior? E se tu procuras escolher o melhor entre os amantes (*tôn eróntôn*), a eleição pode ser feita entre poucos (*ex olígôn*), mas seria mais proveitosa para ti se abarcasse outros (*ek tôn állôn*) entre muitos (*ek pollôn*). [231e] Desse modo, é muito maior a esperança de en-

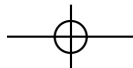




contrar, na multidão (*en tois pollois*)⁴², alguém que seja digno da tua amizade.

Se receares a lei (*nómon*) estabelecida⁴³, não te afeites pelas observações vergonhosas feitas pelos homens, pois é verossímil (*eikós esti*) [232a] que os amantes, considerando-se honrados pelo amado, tal qual eles mesmos o veneram, exaltem-se em discursos e honradamente (*philotimouménous*) mostrem a todos que não têm sofrido (*pepónêtai*) em vão. Por outro lado, os que não estão sob o efeito do amor (*mê erôntas*)⁴⁴ são superiores (*kreíttous*) ao escolher o melhor (*béltiston*) em vez da opinião (*anti tês dóxês*) dos homens⁴⁵. Ademais, necessariamente, todos observam os amantes (*erôntas*) com seus amados (*erôménois*), bem como as ações que praticam, e quando os veem a conversar [232b] entre si, pensam que já consumaram ou que estão para consumir o seu desejo (*epithymías*)⁴⁶.

Por outro lado, aos que não estão sob o efeito do amor (*mê erôntas*), não se culpa de tentar algo só por causa da companhia, sabendo que é necessário dialogar (*dialégesthai*) para sedimentar a amizade (*phílian*) e para qualquer outro deleite (*hēdonēn*). Se considerares difícil a permanência da amizade, uma vez que qualquer tipo de diferença pode trazer desagrado a ambos, [232c] quando tudo aquilo que fazes de grandioso torna-se prejudicial (*blábēn*), desse modo, é bem verossímil (*eikótôs*) que tenhas temor (*phoboío*) dos amantes (*erôntas*). Muitas são as aflições (*lupoûnta*) desses amantes, além de considerarem que tudo lhes traz prejuízo (*blábēi*). E é por isso que tentam afastar (*apotrépousin*) os amados (*erôménôn*) da companhia de outros, temendo

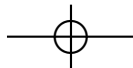




(*phoboúmenoi*) que detentores de bens os superem no dinheiro ou que lhes sejam superiores na educação. Protegem o amado de qualquer outro que possa deter esses bens. [232d] Quando persuadem-no a odiá-los, colocam-no apartado dos amigos, e no caso de considerarem a si mesmos melhores que aqueles, acabam provocando desavenças.

Os que, pela sorte, não estão sob o efeito do amor (*mê erôntes étychon*), mas pela virtude (*aretên*)⁴⁷ praticam o desejado, não sentem ciúmes (*phthonoien*) dos acompanhantes do amado, e, certamente, não querem odiá-los. Por considerarem-se desprezados, eles querem ser úteis aos ditos amigos do amado. A partir dessa prática, é muito maior a esperança de ter amizade (*philían*) com eles em vez de aversão (*échthran*) [232e].

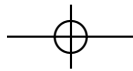
Na verdade, muitos amantes (*eróntōn*) desejam (*epethúmēsan*) o corpo antes de lhes conhecerem seus hábitos e de experimentarem outras familiaridades, de modo que não é evidente que decidam tornar-se amigos (*boulésontai philoi einai*), tão logo tenha cessado o seu desejo (*epithymías paúsōntai*)⁴⁸. [233a] Para os que não estão amando (*mê erôsin*) e que praticam primeiramente entre si a amizade, não é verossímil (*eikòs*), partindo daquilo que foi bem realizado, que a amizade (*philían*) diminua. Ao contrário, esse modo produz uma memória (*mnēmeia*) prévia que alimenta o que ainda está por vir. Na verdade, é melhor que tu sejas persuadido (*peithoménōi*) por mim do que por um amante (*erastēi*)⁴⁹. Os amantes elogiam as ações e as palavras, mesmo que estas não sejam as melhores, seja pelo receio de serem odiados (*mê apéchthōntai*), seja





por terem se tornado débeis em seu discernimento pelo desejo (*epithymían*). [233b] São essas as coisas que o amor (*érôs*) manifesta: desafortunados (*distychoúntas*) que consideram molesto o que não proporciona sofrimento (*mè lupén*) aos demais e afortunados (*eutychoúntas*) para os quais ocorre (*tygchanein*) ter de elogiar (*epáinou*) forçosamente o valor daquilo que não lhes é prazeroso (*mè hedonês*)⁵⁰. Assim, é muito mais conveniente apiedar-se dos amantes (*eleeîn toís erôménois*) do que invejá-los (*zeloûn*). E se por mim fores persuadido (*peíthêi*), em primeiro lugar, não serei o teu guardião do prazer (*hêdonên therapeúôn*), mas das utilidades (*ôphelían*) futuras, [233c] não sendo vencido pelo amor (*hyp'érôtos hêttómenos*), mas permanecendo senhor de mim mesmo (*emautoû kratôn*). Não me arrastarei a um ódio extremo por motivos fúteis e terei pouca ira em função de motivos maiores, desculpando as faltas involuntárias e tentando evitar (*apotrépein*) as voluntárias. Esse é o testemunho (*tekméria*) de uma amizade (*philían*) que durará muito tempo. Se tu pensas que a mais forte das amizades não ocorreria sem a presença do amor (*erôn tygchánêi*), [233d] é necessário ainda considerar (*enthymeísthai*) que nem aquela amizade aos muitos filhos haveria, nem aos pais ou às mães, nem a fiel amizade dos amigos teríamos adquirido (*pistous philous ekektémetha*), por isso a amizade não provém daqueles desejos (*epithymías*) antes mencionados, mas de outras práticas.

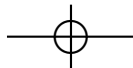
Em seguida, se é necessário agradecer (*charídzesthai*) sobretudo a quem precisa, convém que os beneficiados não sejam os melhores (*beltístous*), mas os muito isen-





tos em recurso (*aporôtátous*), pois, livrados dos maiores males, esses terão ampla gratidão (*chárin*). Certamente, então, nos banquetes particulares não vale a pena convidar os amigos (*phílous*), mas os que clamam e os que necessitam saciar-se, pois estes se tornarão carinhosos (*agapésousin*), companheiros (*akolouthésousin*), e virão a nossa porta sabendo comprazer-se e, não com pouca gratidão (*chárin*), desejar-nos-ão boas coisas⁵¹. Da mesma maneira, convém não agradar (*charídzesthai*) aos muito necessitados, mas aos que especialmente podem oferecer gratidão (*chárin*); não só aos que clamam [234a], mas aos dignos dessas práticas; não tanto aos que desfrutam da juventude, mas aos que, na velhice, repartirão contigo os benefícios; não aos que, por terem realizado seu intento, passam logo a dedicar-se aos outros, mas aos que se envergonham e calam diante de todos; não aos que se dedicam por um curto tempo, mas aos que serão amigos por toda a vida; não aos que, cessado o desejo (*oi pauómenoi tês epithymías*)⁵², buscarão pretexto para o ódio, enquanto os outros tendo [234b] passado a juventude mostrar-lhes-ão a virtude (*hoi pausaménou tês hóras tóte tèn hautôn aretèn epideíxontai*).

Então, recorda-te do que foi dito e põe no teu ânimo (*enthymoû*) que os amigos advertem aos seus amantes (*tous mèn erôntas oi phíloi nouthetoûsin*) por seu mau comportamento, ao passo que aos que não estão sob o efeito do amor (*mè erôsin*), nem mesmo seus familiares lhes fazem censuras de qualquer tipo, pois eles decidem (*bouleuoménois*) os seus próprios males.





Talvez, então, tu me perguntes se eu te aconselho a agradecer (*charídzesthai*) todos aqueles que não estão sob o efeito de Eros (*mê erôsi*). Eu não considero que o amante (*ton erônta*), em todo o caso, te incentivasse a essa maneira de pensar (*diánoian*) com relação aos amourosos (*tous erôntas*). [234c] Nem aquele que pelo discurso recebe semelhante honra graciosa (*cháritos*), nem tu, se quisesses manter-te escondido dos outros, poderias agir de modo semelhante. É necessário que disso não surja nenhum dano (*bláben*), mas que ocorra o proveito (*ôphéleian*) a ambos⁵³. Eu considero o que foi dito suficiente. Se desejares saber algo que foi negligenciado, pergunta (*erôta*)”⁵⁴.

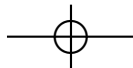
Como te parece o discurso (*ho lógos*), ó Sócrates? Não é maravilhoso (*hyperphýôs*), entre tantas outras razões, especialmente no vocabulário (*onómasin*) empregado?

[234d] S: Divino mesmo, ó companheiro, a ponto de eu estar atordoado (*ekplagênai*). E essa minha afecção (*épathon*) foi gerada por ti, ó Fedro, pois a visão (*apoblépôn*) que tive de ti foi radiante durante a leitura do discurso (*toû lógou*). Considero-te melhor do que eu para apanhar esses discursos e sigo-te, cabeça divina (*theías kephalês*), como em um cortejo báquico (*sunebákcheusa*)⁵⁵.

F: Já estás brincando (*paídzein*), não é?

S: Pareço por acaso brincar (*paídzein*) e não me esforçar (*espoudakénai*)?

[234e] F: De modo algum, ó Sócrates, mas como dizes a verdade, diante de Zeus protetor da Amizade (*alêthôs*



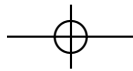


eipe pros Diòs philíou), considera-te na iminência de pronunciar entre os helenos, a respeito do mesmo assunto, outro, melhor e mais extenso [discurso] que este?

S: O quê? É preciso que eu e tu elogiemos (*epainethênai*) o discurso (*tòn lógon*) desse criador que disse o que devia? Ele não é somente claro (*saphê*) e perfeito (*stroggúla*), mas também exato (*akribôs*) em cada uma das palavras entalhadas (*onomátôn apotetórneutai*)? Se for preciso, agradeceremos (*chárin*) o autor, apesar da minha ignorância me obscurecer (*elathen*) [235a]. Tomando exclusivamente o pensamento retórico dele (*rhêtorikôi autoû mónôi tón noûn proseîchon*), acredito que nem mesmo o próprio Lísias consideraria suficiente. E me pareceu, ó Fedro, se não queres dizer outra coisa, que ele afirmou o mesmo duas ou três vezes, como se não tivesse muitos recursos adicionais para fazê-lo, acerca do mesmo assunto, sem nenhum interesse. E pareceu-me ainda uma demonstração juvenil (*neanieúesthai epideiknúmenos*) de quem quer falar tanto de uma perspectiva quanto de outra e, em ambos os casos, da melhor maneira possível.⁵⁶

[235b] F: Não é como dizes, ó Sócrates, uma vez que isso é o que justamente o discurso (*ho lógos*) tem de melhor, o fato de não ter negligenciado nenhum dos assuntos convenientes em sua performance. Desse modo, junto a este discurso, ninguém seria capaz de proferir (*eipeîn*) outro, mais extenso e mais digno (*pleiô kai pleíonós áxia*).⁵⁷

S: Nesse ponto, eu jamais poderia ser persuadido (*pithésthai*) por ti. Os antigos sábios⁵⁸ (*sophoi*), homens e mulheres que proferiram discursos e escreveram (*eirê-*





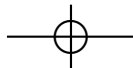
kotes kai gegraphótes), refutar-me-iam (*exelégksousí*) se, para agradar-te (*charidzómenos*), eu concordasse contigo.

[235c] F: Quais são eles e onde ouviste algo superior?

S: De imediato, assim, não posso dizer. Mas é evidente que ouvi ou da bela Safo ou do sábio (*sophoû*) Anacreonte, ou de algum outro escritor (*suggraphéôn*). De onde tiro os testemunhos de que falo? De certa plenitude (*plêrés*), ó divino, que sinto no peito e pela qual poderia dizer outras tantas coisas nada inferiores. Bem sei que não é por mim que tenho em mente (*ennenôêka*) essas coisas, pois conheço minha própria ignorância (*emautôi amathían*). Deixemos isso de lado, creio que são outras as fontes que, pela audição, me encheram (*peplêrôsthai*) como a uma vasilha⁵⁹. [235d] E foi por estupidez que me esqueci (*epilélêsmai*) dessas coisas, bem como de quem as ouvi.

F: Mas, ó excelentíssimo, disseste do melhor modo possível. De quem e como ouviste, eu não te ordeno que digas, desde que cumpras o seguinte: melhor que este livro, promete (*hypéschêsai*) dizer outro [discurso] em nada inferior, ficando dele afastado. E eu prometo (*hypischnoûmai*)⁶⁰, tal qual os nove arcontes, oferecer-te um ícone (*eikóna*)⁶¹ dourado em tamanho natural (*isométrêton*) no templo de Delfos, não só o meu, mas também o teu.

[235e] S: És amicíssimo e de ouro verdadeiro, ó Fedro, se julgas que eu poderia dizer todas as coisas em que Lísiass se enganou [no discurso] e que seria preciso proferir outro junto ao dele. Creio que isso não abateria nem o mais inábil dos escritores (*suggraphéa*). Começando



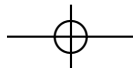


pelo discurso (*ho lógos*), quem considera dizer que é melhor e necessário agradar (*charídzesthai*) o não afetado pelo amor em vez do amante (*mè erônti mállon è erônti*) [236a] quer evitar o encômio do prudente (*to phónimon egkômiázzein*) e o vitupério do insensato (*to áphon pségein*), e, sendo assim, necessariamente, terá ainda ele algo a dizer?⁶² Mas penso que é necessário livrar e desculpar o orador, e elogiar (*epainetéon*) a sua disposição (*diáthesin*), não a invenção (*heúresin*), e quando a sua disposição (*diathései*) não é suficiente ou difícil de encontrar (*heureîn*), elogiamos, para além dela, a invenção (*heúresin*)⁶³.

F: Concordo com o que dizes e bem medido (*metriôs*) me parece. Farei então o seguinte, estabelecerei como base para ti que o amante está mais doente que o não afetado pelo amor (*tòn erônta toû mè erôntos mállon noseîn*), [236b] deixando o resto de lado, ao dizer outro [discurso] mais extenso e mais digno (*pleiô kai pleíonos áxia*)⁶⁴ que o de Lísias, estarás em ouro maciço junto a oferta dos Cipsélidas⁶⁵ em Olímpia.

S: Tomaste a sério, ó Fedro, porque eu brinquei acerca do teu favorito. Consideras mesmo que eu verdadeiramente vá falar, contra aquela sabedoria (*sophían*)⁶⁶, outro [discurso] em algo mais variado.

F: Nesse caso, ó querido, chegas a colher o mesmo. [236c] É necessário que digas, tanto quanto lhe seja possível, um [discurso] melhor em tudo, para que não nos obriguemos a realizar uma grosseria de comediantes, trocando mutuamente de papéis, e que não queiras ainda forçar-me a dizer-te aquele “ó Sócrates, se não conheço Sócrates, estaria esquecido de mim mesmo”⁶⁷,





ou aquele “desejas dizer, mas, no entanto, fica enternecido”⁶⁸. Põe na tua cabeça que não sairemos daqui antes que digas o que tens a dizer. Estamos sozinhos num lugar ermo, além do que sou mais forte e mais jovem, de modo que, de toda maneira, “vê se entende o que te digo”⁶⁹, não queiras falar à força (*pròs bían boulêthêis*), mas de bom grado.

[236d] S: Ó bem-aventurado Fedro, eu seria risível se, de improviso, um inábil como eu procurasse equiparar-me a um bom compositor (*agathòn poiêthên*) nesses assuntos.

F: Perceba que é melhor parar (*paûsai*) de vangloriar-te para cima de mim, pois eu tenho algo a dizer para justamente forçar-te a falar.

S: Não pode ser como dizes.

F: Não? Pois então eu digo, será um juramento (*hórkos*) a minha fala (*lógos*), prometo a ti – e a alguém mais talvez, a algum deus daqui? – [236e] e até mesmo a esse plátano⁷⁰. Se não disseres outro discurso no lugar deste (*enantíon autês taútes*), nunca mais te comunico exposição nenhuma, de quem quer que seja.

S: Que infâmia, ó abominável, bem encontrei (*eũ anēũres*)⁷¹ um meio para forçar um homem que ama discursos (*philológōi*)⁷² a fazer o que dizes.

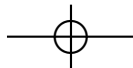
F: Então porque te esquivas (*stréphēi*)?⁷³

S: Em absoluto, uma vez que tu prometeste isso, como seria possível apartar-me desse banquete (*thoínês*)?

[237a] F: Diz então.

S: Sabes como farei?

F: A respeito de quê?



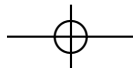


S: Falarei encoberto (*enkalypsámenos*)⁷⁴, para que rapidamente percorra o discurso (*tòn lógon*) e para que não te veja, temendo vacilar de vergonha.

F: Simplesmente fala, de resto faz como queiras (*boulei*).

S: Vinde, ó Musas⁷⁵, tanto na forma de odes melodiosas (*lígeias*), como na dos músicos de Ligure (*Ligúôn*), ambas são epônimas, “toma da minha” palavra (*toû mýthou*) e me obriga a falar (*legeîn*) da melhor forma possível (*béltistos*), para que o teu companheiro, parecendo-lhe ser sábio (*sophòs*) num primeiro momento, tenha agora melhor reputação (*dóxêi*) ainda. [237b] Era uma vez um menino, na verdade um jovem, que era muito belo (*kalós*), e que por isso tinha muitos amantes (*erastai*). Um entre os seus adutores (*aimúlos*), não menos amoroso (*erôn*) que outros, foi capaz de convencê-lo (*epepeíken*) de que não o amava (*ouk erôiê*), e em seguida de que era preciso antes agradar a quem não ama em vez dos amantes (*hôs mē erônti prò toû erôntos déoi charídzesthai*)⁷⁶, ele dizia o seguinte:

“Acerca de tudo isso, ó menino, só há um princípio (*mía archē*) aos que desejam bem deliberar (*bouleúsesthai*), [237c] saber necessariamente acerca do que se trata em cada deliberação (*boulé*) ou então será forçoso que haja engano (*hamartánei*) em todo o resto. Muitos se esquecem (*lélēthen*) de que não conhecem cada uma das essências (*ousían*). E como não sabem acordarem-se no princípio de uma verificação (*diomologoúntai en archēi tēs sképseôs*), eles pagam o preço verossímil (*eikós*) de não concordarem (*homologoûsin*) nem consigo mesmos, nem com outros. Não sofram, eu e tu, daquilo

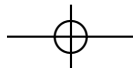




que censuramos neles, mas é necessário conhecermos o discurso (*ho lógos*) que propicia a melhor amizade (*philían*), se é o direcionado ao amante ou ao que não o é, para sabermos, em seguida, as potencialidades do amor e de sua natureza, estabelecendo uma definição acordada (*homología théménōi hóron*) [237d] para uma verificação (*sképsin*), de modo a vê-lo e referi-lo no que oferece de útil (*ôpheleíān*) e de dano (*blabên*)⁷⁷.

É claro para todos que o amor é um desejo (*epithymia*) e que também os que não estão sob o efeito do amor (*mê erôntes*) desejam (*epithymoûsin*) os belos, isso nós sabemos. Mas como discerniremos o amante do não afetado pelo amor (*tòn erônta te kai mê krinoûmen*)? É preciso entender (*noêsai*) que há, em cada um de nós, duas formas (*idéa*) que nos presidem e nos conduzem: uma delas seguimos onde quer que nos leve, é a do desejo dos prazeres inatos (*emphytos oûsa epithymía hedônôn*), a outra é a da opinião (*dóxa*) adquirida, que tende para o melhor (*toû aristou*). [237e] Algumas vezes, essas duas tendências em nós estão de acordo (*homono-eíton*), outras vezes em conflito (*stasiádzeton*), de modo que algumas vezes predomina uma delas, outras vezes a outra.

A opinião (*dóxes*) da melhor razão domina e conduz pelo poder do que é chamado de prudência (*sophrosýne*), ao passo que o desejo irracional arrasta para os prazeres (*epithymías dè alógôs helkoûsês epi hêdonàs*), deflagrando aquilo que no início denominamos desmesura (*hýbris*)⁷⁸. [238a] A desmesura (*hýbris*) tem muitos nomes, muitos membros e partes, e se por acaso (*týchêi*) ela tomar alguma dessas formas, oferece o epô-





nimo, nem belo e nem digno, a todos que a trazem consigo. Quando a ingestão de alimentos domina a razão (*lógou*) e o melhor (*arístou*), entre outros desejos (*epithymiôn*), o desejo (*epithymía*) é o de um glutão (*gastrimar-gía*), que conferirá esse título a quem o possua. [238b] Sobre a tirania (*tyranneúsasa*) das bebidas, conduzindo aquele que a tem, produz aquela óbvia denominação. Da mesma maneira, as coisas a estas aparentadas, bem como o surgimento de desejos correlatos, sempre são soberanos (*dynasteuoúses*) e tem cada qual o seu nome.

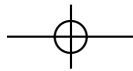
De acordo com tudo o que foi dito antes, é quase evidente, podemos dizer, ou não dizer, da forma mais clara possível (*saphésteron*): sem a razão (*aneu lógou*), o desejo (*epithymía*) domina a opinião (*doxês*) e conduz diretamente ao prazer da beleza (*hedonên achtheîsa kállous*), [238c] então, os desejos (*epithymiôn*) congêneres com força se lançam à beleza dos belos corpos, vencendo todos, eles adquirem a força do seu nome, sendo chamados de amor.⁷⁹

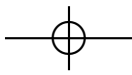
E então, ó querido Fedro, pareço-te, como a mim mesmo, afetado por algo divino (*theion páthos peponthénai*)?

F: Completamente, ó Sócrates, foste tomado por uma não usual fluência.

S: Cala-te agora e escuta-me: realmente esse lugar parece divino (*theîos éoiken ho tópos eínai*) e não te espantes se eu, muitas vezes, no discurso, for tomado pelas Ninfas. [238d] Agora mesmo, ao falar, não estive longe de entoar um ditirambo.

F: Dizes a mais pura verdade.

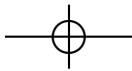




S: E isso é por tua causa. Mas escuta o restante, pois talvez eu possa me apartar (*apotrápoito*) dessa ameaça. Deixemos isso ao cuidado do deus (*theôi*) e ocupemo-nos novamente do discurso (*pálin tôi logôi*) dirigido ao jovem.

“Que seja assim, ó meu bravo amigo. O assunto da deliberação (*bouletéon*) já foi mencionado e definido. Vejamos, agora, o que nos falta ainda dizer sobre ele, qual é a utilidade (*ôphelia*) ou o dano (*blábê*) que pode, de modo verossímil (*ex eikótos*), advir a quem agrada (*charidzoménoi*) ao amante e a quem [agrada] ao não afetado pelo amor⁸⁰. [238e] Aos que começam a ser escravizados pelo desejo (*epithymías*) é necessário que, de alguma maneira, pelo prazer (*hedonêi*), busquem no amado o que lhes dá esse prazer (*hédiston*). Ao doente (*nosoûnti*) é necessário que tudo lhe seja agradável (*hedù*) e que nada o contrarie (*antiteînon*), pois causa aborrecimento tudo o que é mais forte ou de força similar ao seu desejo. O amante não admite, da mesma forma, nem superioridade nem igualdade ao seu predileto (*paidikà*), [239a] e sempre procura rebaixá-lo, tornando-o inferior. O ignorante (*amathês*) é inferior ao sábio (*sophoû*), assim como o covarde é inferior ao corajoso, o inábil na fala inferior ao homem da retórica (*rhêtorikoû*) e o lento inferior ao sagaz.

Esses males e ainda outros maiores surgem no pensamento (*diánoian*) do amante com relação ao amado (*erastên erôménôi*), e, naturalmente, são [males] ligados ao prazer (*hêdesthai*), podendo até mesmo provocá-los (*paraskeuázdein*), quando [o amante] fica momentaneamente apartado do seu prazer (*hêdéos*). Necessaria-

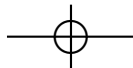




mente, o amante é ciumento e afasta [o amado] de todas as outras companhias que lhes sejam proveitosas (*ôphelímôn*), [239b] sobretudo das que enriqueçam o homem. O dano que isso causa é enorme, mas o maior deles é o de evitar que [o amado] torne-se prudentíssimo (*phronimôtatos*)⁸¹.

Quando o amante mantém o afastamento necessário com relação ao seu predileto, temendo por este ser depreciado, isso ocorre (*tugchánei*) devido à divina filosofia (*theía philosophía*)⁸². Outras coisas são maquinadas para que [o amado] possa ficar ignorante em tudo (*pant' agnoôn*) e só tenha olhos (*apoblépôn*) para o seu amante (*erastén*), como se fosse o mais agradável (*hédistos*), entretanto, isso pode ser o mais danoso (*blablerôtatos*) a si mesmo. [239c] Então, segundo esse pensamento (*diánoian*), quer para o tutor, quer para o companheiro, em nenhuma parte é proveitoso ao homem sentir amor (*érôta*)⁸³.

Depois dessas coisas é preciso conhecer a disposição e os cuidados (*héxin te kai therapeían*) relativos ao corpo, de como ele deve ser cuidado (*therapeúsei*) pelo seu comandante e em que medida é forçado a perseguir (*diókein*) o prazer antes do que é o melhor (*hedù prò agathoû*). Veremos um amante a perseguir um jovem delicado e não muito valente, alguém que não foi bem nutrido na pureza do sol, mas na companhia da sombra, inexperiente nas fadigas e suores dos labores masculinos, mas experiente no estilo de vida delicado dos afeeminados, [239d] embelezando-se com cores e adornos in-comuns, vida acompanhada as outras práticas que dessas derivam, práticas evidentes e indignas até mesmo

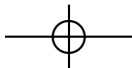


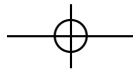


para avançarmos no comentário, mas delimitemos a questão primordial (*kephálaion*) acerca disso para passarmos para o outro assunto. Esse corpo, seja na guerra ou em outros afazeres, proporciona, por um lado, coragem aos inimigos e, por outro, medo aos amigos e mesmo aos amantes.

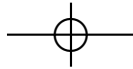
Deixemos de lado o que é evidente, pois é necessário que delimitemos agora [239e] qual dessas atitudes nos é útil (*ôphelían*) ou danosa (*blábên*) ao recebermos a companhia e a tutela de um amante. É claro para todos, e especialmente para o amante (*tôi erástêi*), que ele se regozije de que o amado possa ser privado de tudo aquilo que é mais querido, mais amistoso e diviníssimo. Prefere que ele fique afastado de pai, mãe, parentes e amigos, [240a] considerando-os todos como empecilhos e censores à sua prazerosa (*hêdístes*) convivência. Mas se [o amado] possui ouro ou qualquer outro tipo de posse, não será da mesma maneira fácil ser capturado e mantido sob controle. Por conta disso, é forçoso que o amante (*erastên*) sinta ciúmes de jovens que têm recursos, e gostem (*chaírein*) que eles sejam arruinados. E ele ainda preferiria que seu amado viesse a ficar sem se casar (*ágamon*), sem filhos (*ápaida*) e sem casa (*áoi-kon*), tanto tempo quanto fosse possível, para que pudesse colher o seu doce desejo (*epithymôn*) pelo maior tempo possível.

Existem outros males ainda, mas algum *daímôn* os misturou (*émeixe*) aos maiores prazeres (*hêdonén*) momentâneos, [240b] como no caso do adúlador, terrível fera de enorme prejuízo (*kólaki, deinôi thêríôi kai blábêi megálêi*), para o qual, ao mesmo tempo, a natureza mes-





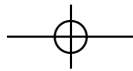
clou (*epémeixen hê phýsis*) algum tipo de prazer requintado (*hêdonén tina ouk ámouson*)⁸⁴. Como os [prazeres] de uma cortesã (*hetaíran*), que poderia ser censurada como danosa (*blaberòn pséxeien*), assim como outras similares criaturas e ocupações, prazerosas (*hedístoisin*) no início, pelo menos durante um dia. O amado, então, com relação ao seu amante, torna-se danoso, bem como o convívio prolongado torna-se o maior desprazer possível (*aêdéstaton*). [240c] Como diz o antigo ditado, “cada idade agrada aos da mesma idade”⁸⁵, pois considero que idades similares conduzem a uma similaridade de prazeres (*hedonàs*) e proporciona uma semelhante amizade (*philían*), da mesma maneira como a convivência contínua entre eles causa a saciedade. E dizem que o constrangimento é pesado em todos os casos e para todos, especialmente aos amantes (*erastès*) que tem essa diferença etária com relação ao amado (*pròs paidikà*). O velho que convive com um jovem, nem de dia nem de noite abandona voluntariamente seu amado, [240d] mas é conduzido pela necessidade e pelo aguilhão daquele que sempre lhe oferece prazer (*hêdonàs*), vendo, escutando, tocando, com todos os sentidos percebendo o amado, como se ele servisse justamente aos seus prazeres (*hêdonês*). Que tipo de exortação ou de prazeres (*hêdonàs*) o amante oferece ao amado durante o tempo de convívio, para que não cheguem a extremos do desprazer (*aêdías*)? Uma vez que o jovem vê aquele olhar que já não está na flor da idade, acompanhado de outras coisas desse tipo, que nem são agradáveis de ouvir falar, [240e] para não ser obrigado sempre a estar disposto a essa ocupação, sendo vigiado com suspeita constante





do seu guardião em meio a todos, ouvindo elogios (*epainous*) hiperbólicos e inoportunos (*akairous*), bem como censuras (*psogous*) inadmissíveis a um sóbrio (*néphontos*). E quando ele está entregue à bebida, todas essas coisas, além de intoleráveis, passam a ser vergonhosas, especialmente pela tagarelice excessiva e pelo atrevimento empregado.

Esse amante, danoso e desagradável (*erôn mèn blaberós te kai aêdês*), quando deixa de amar, logo se torna indigno de confiança (*ápistos*), pois todos os juramentos (*horkôn*) e todas as súplicas professadas mantinham a companhia com dificuldade, [241a] uma vez que a relação já era penosa de suportar, mesmo quando havia a esperança de lhe trazer coisas boas (*agathôn*). Quando é necessário mudar (*metabalôn*) sua própria conduta, o amante passa a dominar a si mesmo e a estar preparado, com a inteligência e a prudência em vez do amor e da loucura (*noûn kai sôphrosýnên ant' érôtos kai manías*), e dessa forma ele esquece o seu predileto (*lélêthen ta paidiká*). Enquanto o amado demanda as graças [prometidas], lembrando (*hypomimnéiskon*) os feitos e ditos, como se pudesse dialogar ainda com ele, o amante, por outro lado, por vergonha não diz a ninguém o que ocorreu, e de nenhum modo confirma os juramentos impen-sados do início (*anoétou archês horkômósiá*) e as promessas realizadas, [241b] pois agora está em sua plena inteligência (*noûn*)⁸⁶ e salvo pela prudência (*sesôphronêkós*), que o impede de agir de maneira semelhante ou fazer aquelas coisas novamente (*pálin*). Ele foge de tudo isso, tendo cometido uma falta pela força do amor anterior (*prîn erastês*), e sendo alterada (*metapesóntos*) a concha



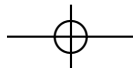


de lado, ele se retira na direção alternada (*híetai phugêi metabalôn*).

Aquele que, por outro lado, é levado agora a perseguir a irritação e a imprecação contra os deuses, desconhece tudo desde o início, de que não devia agradar (*charídzesthai*) ao amoroso (*erônti*), forçado pela falta de intelecto (*anoétôi*) [241c], mas que seria muito melhor não estar sob o efeito do amor (*mê erônti*) e manter o intelecto (*noûn*)⁸⁷. Caso contrário, seria obrigado a entregar-se a alguém sem crença (*apístôi*), mal-humorado, invejoso, desagradável (*aêdei*), danoso (*blaberôi*) para a essência (*prôs ousían*), danoso (*blaberôi*) para a disposição do corpo e, sobretudo, muitíssimo danoso (*blaberôtátôi*) para a educação da alma (*psychês paideusin*), a qual, em verdade, é a mais honrada (*timiôteron*), e não haverá nada no futuro tão honrado entre homens ou deuses. É preciso conhecer tais coisas, ó criança, e saber que a amizade do amante (*tên erastou philían*) não surge entre favores (*eunoías*), mas como alimento, para agradar (*chárin*) a saciedade, [241d] pois os amantes amam (*philouésin*) seus prediletos como os lobos amam (*agapôsin*) os cordeiros”⁸⁸.

Isso é tudo, ó Fedro, e nada mais ouvirás de meu discurso, pois esse é o seu fim.

F: E eu considereei que estavas no meio e que dirias semelhantes coisas também acerca do que não está sob o efeito do amor (*mê erôntos*), de como é melhor agradá-lo (*charídzesthai*), mencionando o quanto isso tem de bom, mas agora, ó Sócrates, porque interrompeste (*apopauêi*)?





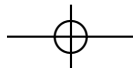
[241e] S: Não percebeste, ó bem-aventurado, que eu proferia há pouco um épico, não um ditirambo, o qual é mais conveniente ao vitupério (*pségôn*)? E se eu comesse a elogiar (*epaineîn*) o outro, o que pensas que eu faria? Consideras que sob a influência das Ninfas, as quais tu me colocaste premeditadamente, eu estaria obviamente inspirado (*enthousiásô*)? Digo, então, que por meio de um só discurso recusamos o outro, o qual nos oferece os benefícios contrários. E para que, então, um discurso tão extenso (*makroû lôgou*)? Acerca de ambos é suficiente o que foi dito, que a narrativa (*mythos*) que te ofereci sofra (*páschein*) o que for⁸⁹. [242a] Quanto a mim, vou partir e atravessar esse rio, antes que seja obrigado por ti a algo mais grave.

F: Não ainda, ó Sócrates, pelo menos antes que esse calor se vá, ou não vês que é quase meio-dia, aquilo que chamamos de sol a pino? Vamos permanecer e dialogar acerca do que foi dito, partiremos assim que o tempo esteja mais fresco.

S: És divino em matéria discursiva, ó Fedro, e espantoso por ser isento de arte (*atechnôs*)⁹⁰. [242b] Por conta dos discursos que ocorreram por tua força, creio que ninguém é melhor que tu ao pronunciá-los ou forçando outros a proferi-los – exceto o discurso de Símias de Tebas⁹¹, que é o mais forte (*krateîs*) entre todos. E agora tu me parece ser a causa (*aitiós*) mesma de outro discurso (*lôgôi*) que vou proferir (*rhêthênai*).

F: Então é uma guerra o que anuncias! Mas diz como foi e a qual deles te referes?

S: Quando decidi, ó meu caro, atravessar o rio, um *daimon* que me é familiar surgiu e me gerou um





sinal (*sêmeiôn*) – ele sempre me impede quando estou prestes a fazer algo –, e parecia que eu ouvia a sua voz, ela não me deixava partir antes de me purificar (*apho-siôsōmai*), como se tivesse cometido alguma falta contra o divino (*hēmartēkóta eis to theîon*)⁹². [242c] É que eu sou um adivinho (*mántis*), mas não muito aplicado (*ou pánu dē spoudaîos*), talvez como aqueles que são ruins na escrita (*ta grámmata phaûloi*), no entanto para mim isso já é suficiente⁹³. Aí então compreendi com clareza a minha falta (*hamártēma*). É certo agora, ó companheiro, que a alma (*hē psychē*) tem alguma adivinhação (*mantikón gé ti*), pois algo também me inquietou, ao proferir o discurso passado, e temi, do mesmo modo que Íbico, com relação à sua falta contra os deuses:

que ela não altere minha honra (*timân*) junto aos homens⁹⁴.

[242d] Só agora percebi a minha falta (*éisthēmai tò hamártēma*).

F: Diz então, qual é [a falta]?

S: Terrível, ó Fedro, terrível foi o discurso (*lógon*) que trouxeste e o que me forçaste a dizer (*eipeîn*).

F: Como é?

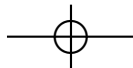
S: Foi uma tolice e uma espécie de impiedade (*ti asebē*).⁹⁵ Pode haver algo mais terrível (*deinóteros*)?

F: Não, se é que dizes a verdade.

S: O quê? Não consideras que o Eros é um deus, filho de Afrodite?

F: Assim dizem.

S: Mas não segundo Lísias, nem pelo teu discurso, aquele que saiu da minha boca envenenada (*kataphar-makeuthéntos*) pelo que tu disseste (*eléchtē*). [242e] Se



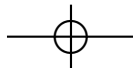


é assim, tal qual sabemos, Eros é um deus ou alguma divindade, e de nenhuma forma poderia ser mau, mas ambos os discursos proferidos falaram dele como se assim ele fosse. Dessa maneira, cometeram uma falta (*hēmartanētēn*) contra Eros, além disso, pretenderam-se bondosos e muito civilizados (*asteía*)⁹⁶, mas não foram discursos saudáveis (*hygiēs*) tampouco verdadeiros (*alêthēs*), embora tenham disso se gabado, [243a] uma vez que, ao enganar alguns homens, tornaram-se bem reputados entre eles. Ó querido, eu preciso me purificar (*kathérasthai*). Há uma purificação arcaica (*katharmòs archaîos*) para os que cometem faltas em mitologia, Homero não a conheceu, mas Estesícoro⁹⁷ sim. Privado da visão pela linguagem abusiva contra Helena, não ignorou a causa como Homero, mas, conhecendo a causa (*égnō tēn aitían*), o músico de Himera compôs:

Esse não é um discurso verdadeiro,
nem embarcaste em naves bem assentadas,
nem foste à cidade de Troia.

[243b] E ao compor toda a obra, chamada de *Palinódia*, imediatamente recuperou a visão (*anéblepsen*)⁹⁸. Eu, então, agora me torno mais sábio (*sôphôteros*) que eles, pelo menos nesse ponto, pois, antes de sofrer (*patheîn*) algo pela linguagem abusiva contra Eros, trato de ofertar-lhe uma *palinódia* com a cabeça descoberta (*gymnêi têi kephalêi*), e não como havia ocorrido, por vergonha, com a cabeça velada (*egkekalumménos*)⁹⁹.

F: Nada poderia ser mais prazeroso (*hedíō*), ó Sócrates, do que isso que tu afirmas.





[243c] S: Pois então, ó bom Fedro, põe na tua mente (*ennoeîs*) a falta de pudor (*anaidôs*) com que os discursos foram proferidos, tanto esse meu [discurso] como o teu, a partir do livro lido. Se, por acaso (*týchoi*), o caráter (*êthos*) dos que nos ouvem for nobre e gentil, eles pensariam que estão sendo levados a escutar marinheiros e que de nenhum modo veriam um amor entre homens livres? Quer seja o amado ou o amante, se os mencionarmos simplesmente como enamorados, não seria através das pequenas coisas que ambos poderiam ser tomados por grandes ódios (*échthras*), ciúmes (*phthonerôs*) e danos (*blaberôs*) aos seus prediletos (*ta paidikà*). [243d] Eles, nesse caso, não concordariam plenamente conosco ao vituperarmos o Amor (*hêmîn homologeîn há pségomen tôn Êrota*)?

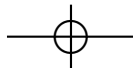
F: É possível, ó Sócrates, por Zeus!

S: Desse mesmo homem eu me envergonho e temo pelo próprio Amor, a ponto de desejar, com um discurso potável, lavar-me dessa audição salgada (*epithymô potímôi lógôi oîon halmuràn akoèn apoklúsasthai*)¹⁰⁰. Diga a Lísias para escrever (*grápsai*) o mais depressa possível que, partindo de condições semelhantes, é melhor agradecer (*charídzesthai*) ao amante (*erastêi*) em vez do não afetado pelo amor (*mè erônti*)¹⁰¹.

F: E veja bem que será assim mesmo, pois tu, ao fazer o elogio do amante (*tôn toû erastoû épainon*), gerarás em Lísias a necessidade de escrever (*grápsai*), impelido por mim, [243e] sobre esse mesmo discurso (*lógon*).

S: Eu acredito.

F: Diz agora com bravura.



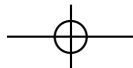


S: Onde está o jovem com o qual eu falava? Quero que ele ouça também isso, e que não se antecipe, por não ter ainda escutado, agradando (*charisámenos*) ao não afetado pelo amor (*mê erônti*).

F: Ele está junto a ti, muito perto e sempre a acompanhar-te, quando tu quiseres (*boúlêi*).

S: “Deste modo, ó bela criança, compreende (*ennóesson*) que o primeiro discurso foi o de Fedro, filho de Pítocles, homem de Mirrinunte, [244a] e o discurso seguinte será o de Estesícoro, filho de Eufemo, natural de Himera¹⁰² Que seja dito que *não é um discurso verdadeiro* (*ouk ést'étymos lógos*)¹⁰³, aquele que diz, perto de um amante (*erastoû*), ser melhor agradar (*charídzesthai*) a quem não está afetado pelo amor (*mê erônti*), porque um está louco (*maínetai*) e o outro sóbrio (*sôphoneî*). Se a loucura (*manían*) fosse simplesmente (*aploûn*) má, este seria um belo discurso, mas os maiores bens (*agathôn*) nos surgem por intermédio da loucura (*diá manías*), a qual seguramente é um presente divino (*theíai*). Tanto a profetisa do oráculo em Delfos, quanto as sacerdotisas em Dodona, executaram para a Hélade muitas e belas coisas, sejam particulares ou públicas, tomadas pela loucura (*maneísai*), [244b] ao passo que sóbrias (*sôphronoûsai*) elas pouco ou nada fizeram.¹⁰⁴ E se dissermos que a Sibila e tantos outros, valendo-se da adivinhação entusiástica (*mantikêi chōmenoi enthéoi*), muitas vezes e para tantos, predisseram um futuro correto, estaríamos nos alongando sobre o que é evidente para todos.

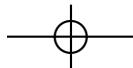
Eis um testemunho digno (*áxion epimartúrasthai*), que os antigos instituidores dos nomes não considera-





vam a loucura (*manían*) nem ruim (*aischròn*) nem vergonhosa (*óneidos*), pois não a teriam misturado à arte mais bela, a que interpreta o futuro, [244c] designando-a pelo nome de *maniké*. Julgaram-na bela porque a loucura surgia por parte da divindade (*theíai*). Nossos contemporâneos, inexperientes em beleza, enfiando o “tau” no meio, chamam-na de *mantiké*. E os sóbrios (*tôn emphrónôn*)¹⁰⁵ que buscam o futuro pelos pássaros e por outros sinais (*diá orníthôn poiouménôn kai tòn állôn semeíôn*), os mesmos que partem da reflexão e abrem o caminho da suposição humana, do pensamento e da observação (*ek dianoías poridzoménôn anthrôpínei oiéseí nouñ te kaí historían*), esses chamaram-na de *oi-onoístikén*. Hoje em dia os jovens imponentemente dizem *oiônistiké*, com um “ô” longo. [244d] Quanto mais perfeita e honrada é a *adivinhação oionística* (*mantiké oiônistiké*), e o nome da primeira atividade com relação ao nome da segunda, mais bela é a loucura (*manían*) em vista da sobriedade (*sôphrosýne*), testemunham os antigos (*marturoûsin oi palaioi*), pois uma surge por intermédio do deus (*ek theoù*) e a outra junto aos homens (*par’anthópôn*)¹⁰⁶.

Com efeito, a loucura (*manían*) surgiu para algumas famílias que necessitavam, profetizando as maiores enfermidades (*nósôn*) e dores (*pónôn*) vindas de antigos ressentimentos, e elas encontraram (*heúreto*) refúgio em preces e cultos aos deuses. [244e] Daí então surgiram purificações e iniciações (*katharmôn te kai teletôn*) praticadas para suas próprias isenções, tanto para o tempo presente quanto para os tempos vindouros, sendo assim encontrado (*heuroméne*) o correto (*orthôs*) afastamento

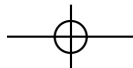




dos males coetâneos na loucura e na possessão (*manéti te kai kataschoménoi*)¹⁰⁷.

[245a] A terceira possessão e loucura (*katokoché te kai manía*) vem das Musas, as quais se apoderam da alma delicada e inviolada, despertando e tornando-a báquica por meio de odes e outras poesias, as quais ordenam (*kosmoûsa*) inúmeras obras dos antigos e educam (*paideúei*) os pósteros. Aquele que chegar às portas da poética sem a loucura das Musas (*aneu manías Mousôn*), acreditando (*peistheis*) que somente por força da arte seria poeta perfeito (*ék téchnês ikanòs poietês*), está incompleto (*atelês*), sem contar que a poesia (*poíesis*) dos enlouquecidos (*mainoménôn*) ofusca (*êphanísthê*) a dos sóbrios (*sôphronoûntos*)¹⁰⁸.

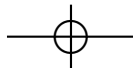
[245b] Tenho dito a ti acerca da grandeza das belas obras repletas da loucura que vem dos deuses, de tal maneira que dela não fuja (*phobómetha*), nem nos perturbe algum discurso que amedronte o amante na direção da necessidade da escolha (*proaireísthai*) do amigo sóbrio (*tón sôphrona phílon*). Aquele [amante] leva a honra da vitória antes deste [sóbrio], mostrando que não é pela utilidade (*ôpheléiai*) que o amor (*érôs*) é enviado, pelo deus, ao amante e ao amado. Então, é preciso que demonstremos o contrário (*apodeiktéon aû tounantíon*)¹⁰⁹: como pela maior das sortes essa loucura é dádiva dos deuses. [245c] Essa demonstração (*apódeixis*) não será persuasiva (*ápistos*) aos terríveis (*deinois*), mas será persuasiva (*pisté*) aos sábios (*sophoís*)¹¹⁰. Será necessário primeiramente tratarmos da natureza da alma, divina e humana, vislumbrando suas paixões e ações (*páthê te kai érga*), entendendo a verdade (*talêthès noê-*





sai). O princípio (*archê*) da demonstração (*apodeíxeôs*) é o seguinte.

Toda alma é imortal. Tudo aquilo que está sempre em movimento é imortal, ao passo que o que move outro, ou por outro é movido, ao cessar do movimento (*kinêseos*), cessa também a vida (*dzōēs*). Somente o auto-movido não se desliga de si mesmo, visto que nunca cessa seu movimento, e para todas as coisas que são movidas essa é a fonte e o princípio do movimento (*pegé kai archê kinêseos*). Princípio é sem geração (*archê dè agénêton*). [245d] É necessário que todo o gerado advenha de um princípio (*ex archês*), e ele mesmo não advenha de nenhum, pois, se ele surgisse de um princípio, (*archê*) não mais poderia ser considerado um princípio. De modo que é necessário que [o mesmo princípio] seja sem geração e sem corrupção, pois nem se corrompe, nem é gerado, se é que todas as coisas necessariamente surgem (*gígnesthai*) de um princípio. Neste caso o movimento tem um princípio que lhe é idêntico, dele não podendo sofrer corrupção ou geração, ou todas as coisas e toda a gênese do céu estariam conjuntamente perecendo e nunca teriam recebido movimento a partir de algo. [245e] Esclarecida a imortalidade daquilo que é movido por si mesmo, a essência da alma (*psychês ousían*) e sua explicação não foram enunciadas (*legôn*) de modo vergonhoso. De todos os corpos, os que recebem movimento externo (*éxôthen*) são inanimados, ao passo que os que de dentro de si e por si [recebem o movimento] são animados, tal é a essência natural da alma (*hos taútês ouês phýseôs psychês*). Sendo assim, a alma não é

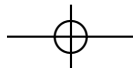




outra coisa senão aquilo que move a si mesmo, necessariamente a alma não é gerada, o que a torna imortal.

[246a] Acerca da imortalidade é o suficiente. Falemos [agora] acerca dessa ideia (*idéas*)¹¹¹. Quanto ao que ela é, teríamos uma grandiosa e divina (*theías*) exposição (*diegéseos*), e, ao que parece, uma exposição inferior, conveniente aos homens. Falemos por meio desta última. Convencionemos que ela tenha uma potência (*dynámei*) e uma natureza similar (*sumphýtôî*) a uma biga alada e seu auriga. Os cavalos e cocheiros dos deuses são essencialmente todos bons e vindos do que é bom (*agathoi kai ex agathôn*), ao passo que os dos outros são misturados (*mémiktai*). [246b] Primeiramente, dirige a biga aquele que para nós é o comandante, e em consequência disso, um dos cavalos é bom e belo, enquanto o outro é o seu contrário, sendo ele mesmo um contrário. Entre nós, portanto, o ofício de auriga (*henióchêsis*) é necessariamente penoso e adverso.

Experimentemos dizer o motivo pelo qual a vida foi enunciada como mortal e imortal (*thnetôn te kai athánton*)¹¹². Toda alma ocupa-se inteiramente do que é inanimado, circula por todo o céu tomando, algumas vezes, outros aspectos (*eídesi*). [246c] Estando em sua perfeição [a alma] é alada, atravessa as alturas (*meteôroporeî*) e habita todo o cosmo (*pánta tôn kósmon dioikeî*)¹¹³, mas quando é levada à perda das asas, então, de algum sólido se apodera e ali se instala (*ou katoikistheîsa*), tomando corpo terrestre, o qual parece mover a si mesmo devido àquela potência. Como viventes que são enunciados conjuntamente, alma e corpo, fixados, ganham o epíteto de mortal. O imortal não é de-

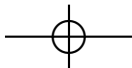




duzido por um raciocínio, mas modelamos (*pláttomen*) o deus, não somente pela visão (*idóntes*), nem somente pelo pensamento (*noésantes*), como um vivente imortal que, tendo alma e corpo, mantém-se assimilado para sempre no tempo. [246d] Que essas coisas assim sejam e que tenham sido expostas ao agrado do deus¹¹⁴.

Tomemos agora a causa da queda das asas, motivo pelo qual a alma se perde. É da natureza da potência alada levar o que é pesado para o alto, alcançando a casa do gênero divino, por onde ela se põe em comum (*kekoinónêke*), no mais alto grau corpóreo, com a alma do deus. O divino é belo, sábio, bom e tudo o que é dessa mesma classe, [246e] e justamente por essas coisas que são mais bem acrescidas e alimentadas as asas da alma. As coisas contrárias a estas são corruptíveis e perecem pela maldade e pelo vício.

Zeus é o grande condutor no céu com seu carro alado (*ptênòn háрма*), adianta-se em primeiro lugar, zelando por todas as coisas através do cosmo (*diakosmôn*). Ele é seguido por um exército de deuses e daimônes (*theôn te kai daimónôn*) ordenados (*kekosméménê*) em onze partes, permanecendo Héstia sozinha na casa dos deuses (*ménei gar Hestía en theôn oíkôi mónê*). [247a] Dentre os outros tantos deuses, em sua formação de doze partes, são conduzidos pelo chefe, seguindo a composição que lhes foi atribuída¹¹⁵. Então, muitas divindades bem-aventuradas seguem trajetos no interior do céu (*entós ouranoû*) e circulam (*epistréphetai*) no gênero feliz dos deuses, cada uma delas fazendo o que lhes é próprio (*práttôn hékastos autôn tò autoû*). Seguem sempre que querem e podem, uma vez que a

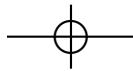




inveja (*phthónos*) permanece fora do coro dos deuses (*éxô theíou chorôû*)¹¹⁶. Quando vão ao cume para um festim ou banquete, atravessam para o ápice das escarpas que sustentam o céu (*ákran epí ten hypouránion apsída poreúontai*), de modo que as carruagens dos deuses, estando num dócil equilíbrio, [247b] ultrapassam facilmente, já as outras, [ultrapassam] com dificuldade. O cavalo que partilha do mal é pesado, inclina-se para a terra e impede o trajeto do auriga que não foi bem-educado.

Ali mesmo fica o último (*éskatos*) grau de sofrimento e disputa a que a alma se dispõe¹¹⁷; as almas dos imortais, quando chegam ao extremo, atravessando exteriormente (*éxô poreutheísai*), estabelecem-se sob o dorso do céu (*epí tòi toû ouranoû nôtôi*), sendo levadas e trazidas ao seu redor; [247c] as outras [almas dos mortais] contemplam ali as coisas fora do céu (*theoroûsi ta éxô toû ouranoû*).

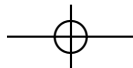
Esse lugar supraceleste (*hyperouránion tópon*) ainda não foi cantado por nenhum dos poetas e nunca será cantado de forma digna. É necessário ousar dizer a verdade (*alêthês eipeîn*), sobretudo ao falarmos da verdade (*alêtheías légonta*). *Eidôlon* (*ousía óntôs oûsa*) não tem cor, é sem figura, intangível e somente contemplada pelo pensamento do piloto da alma (*psykês kybernêtei monôi theatê nôî*), região na qual tem lugar o gênero verdadeiro do conhecimento (*tò tês alêthoûs epistémês génos*). [247d] Então, bem como pensamento do deus (*theoû diánoia*), [a alma] é nutrida pela pureza do intelecto (*nôî*) e do conhecimento (*epistêmêi*), como todas as almas que possam vir a mostrar tal preocupação, tendo





visto o ser através do tempo (*idoûsa dià chrónou tò ón*). Ela é nutrida por ter contemplado a verdade (*theôroûsa talêthê*), sentindo-se completa, até que possa chegar, pelo ciclo, ao ponto inicial do trajeto pelo qual foi levada. Nesse período veriam a própria justiça (*dikaiousûnên*), a prudência (*sôphrosúnên*), o conhecimento (*epistémên*), [247e] não aquilo que pertence à gênese, nem o que está em outras coisas, em outros que agora chamamos seres (*óntôn*), mas conheceriam a própria essência que está no ser (*ho estin ón óntôs epistémên oûsan*). E, do mesmo modo, tendo contemplado (*theasaméne*) a essência dos seres em seu posto (*estiatheîsa*), mergulham de volta (*dûsa pálin*) para o interior do céu e chegam à casa¹¹⁸. O auriga chega ao estábulo, coloca ali os cavalos, oferece-lhes ambrosia e lhes dá néctar para beber.

[248a] Esta é a vida dos deuses. Quanto às outras almas, a que melhor acompanha e se assimila (*epoménê kai eikasménê*) ao deus¹¹⁹, eleva a cabeça do auriga até o lugar exterior (*tòn éxô tópon*) e acompanha a volta circular, perturbadas pelos cavalos e com muita fadiga veem do alto os seres (*kathorôsa ta ónta*). Já a [alma] que ora se eleva, ora mergulha, tendo forçado os cavalos, algumas coisas vê, outras não. Outras [almas] ainda, apegando-se a tudo o que é do alto (*toû ano épontai*), são incapazes (*adynatoûsai*) de ter êxito, mas seguem submersas na volta circular, em pisoteio e confronto mútuos, tentando se adiantarem frente as outras. [248b] Então ocorre tumulto, luta e suor extremos, é quando muitas almas claudicam pela maldade do auriga (*kakíai henióchôn*) e destroçam suas asas. Todas estas, tendo muita fadiga, sem chegarem à contemplação do ser (*toû*

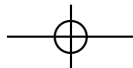




óntos théas), afastam-se e servem-se do alimento da opinião (*trophêi doxastêi chrôntai*)¹²⁰. Eis o grande empenho que há para ser capaz de ver a planície da verdade onde ela está (*tò alêtheías ideîn pedíon où estin*), pois o pasto que convém ao melhor da alma provém desse prado e a natureza do alado (*pteroû phýsis*), que eleva a alma, [248c] ali é alimentada.

Eis a lei de Adrasteia: A alma que tenha se tornado acompanhante do deus (*theôi sunopadòs*) e que tenha visto algo das verdades (*katídêi ti tôn alêthôn*) fica ileso (*apémōna*) até o outro percurso, e se puder fazer isso sempre, fica sempre intacta (*ablabê*). Quando não lhe é possível gerir-se, não se vale da visão nem do sucesso, e, ao aplicar muito peso, perde as asas, despencando por terra em função do fardo do esquecimento (*léthês*) e da maldade. Então é lei, na primeira geração, não nascer em nenhuma natureza de fera [248d]. Os que viram o máximo do gênero humano tornar-se-ão filósofos, amigos do belo, músicos ou algum dentre os eróticos. Em segundo lugar estão o rei na lei, o guerreiro ou o comandante; no terceiro lugar, um político, economista ou administrador; na quarta posição, um amigo das fadigas, da ginástica ou alguém para curar o corpo; na quinta, um adivinho (*mantikón*) ou alguém que pode cuidar das iniciações (*telestikòn*); [248e] na sexta, um poeta, alguém que se ocupa da mimese ou outras [atividades] concordes; na sétima, um demiurgo ou homem do campo; na oitava, um sofista ou aquele que fere o povo (*demokopikós*)¹²¹; e na nona, um tirano.

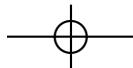
Em todas elas, os que se conduzem com justiça tomam o melhor destino (*moíras*), os que o fazem injus-





tamente, o pior¹²². Cada uma das almas não chega ao mesmo ponto de onde saiu antes de dez mil anos, pois não criam asas antes desse tempo, exceto aquela que foi, de maneira honrada, amante do saber (*philosophé-santos*) ou [249a] amante dos jovens de acordo com a filosofia (*paidērastēsantos metà philosophías*)¹²³. Estas, na terceira volta de mil anos, se conduziram este tipo de vida por três vezes seguidas, no terceiro milênio se afastam de modo alado. Quanto as outras, há as em que, ao término da primeira vida, ocorre uma separação (*kríseôs étychon*) e há julgamento no tribunal subterrâneo, no qual elas prestam contas, ao passo que há também as que chegam a algum lugar do céu, elevam-se pela justiça e são levadas à dignidade da vida humana que tiveram. [249b] Tanto umas como outras, no milésimo ano, sorteiam (*klérôsin*) e escolhem (*aíresin*) a próxima vida, sendo que cada uma escolhe (*airoûntai*) a que quiser¹²⁴. Ali mesmo, os homens que foram feras serão novamente (*pálin*) homens, e se a alma não atingir tal figura (*schêma*) é por não ter visto a verdade (*mépote idoûsa tèn alétheian*).

É necessário ao homem atingir (*suniénai*) a ideia (*eîdos*) que vai do múltiplo sensível ao uno, tomado conjuntamente pelo raciocínio (*logismôî*). [249c] Isso é a reminiscência (*anámnêsis*) daquilo que nossa alma viu, atravessando com o deus, vendo além do que agora nos é dito e levantando a cabeça (*anakúpsasa*)¹²⁵ para o verdadeiro ser (*tò ón óntôs*). É por isso que, justamente, só cria asas o pensamento (*diánoia*) do filósofo, para o qual sempre há, na medida do possível, memória (*mnēmêi*), e para o qual os deuses são divinos. Homens de tal

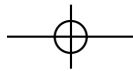




valor servem-se corretamente da recordação (*hypomnēmasin*)¹²⁶, sempre se iniciam corretamente em mistérios e tornam-se os únicos perfeitos. Mudam a dignidade dos homens ao tornarem-se próximos aos deuses (*pròs tòi theòi gignómenos*), e são advertidos por muitos que ao seu lado se moviam. Pelo seu entusiasmo [249d] (*enthousiádzôn*) eles são esquecidos (*lélêthen*) pela maioria.

Até aqui temos o discurso todo a respeito da quarta loucura, quando [a alma] vê alguma dessas belezas, relemorando o verdadeiro (*alêthoûs anamimneiskómenos*) e tem as asas crescidas, momento em que a alma está alada e cheia de disposição. Entretanto, quando não pode voar, ela parece um pássaro que vê o que há acima dele, mas descuida do que está embaixo, por isso é vista como uma alma louca (*manikôs*). [249e] Essa é a melhor das coisas entusiásticas (*enthousiáseôn*) e provém das melhores, quem dela vier a ser possuidor ou dela participar é chamado de amante do belo (*kalôn erastês*), porque aquele que ama é partícipe (*metéchôn*) da loucura (*manías*). De acordo com o que foi dito, é da natureza de toda alma humana ter contemplado os seres (*tetheáthai tà ónta*), ou não chegariam a essa vida.

[250a] Relembrar (*anamimnéiskesthai*) aquilo, a partir destas coisas, não é fácil para todas as almas, nem para aquelas que tiveram uma breve visão, nem para as que caíram, infortunadas dirigidas pela injustiça da multidão, almas que esqueceram a visão sagrada (*léthênôn tóte eídon hierôn*) que outrora tiveram. Poucas (*olígai*) são as [almas] deixadas com suficiente memória (*mnémês ikanôs*). Estas mesmas, quando têm visão de



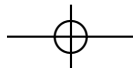


algo semelhante (*homoíoma idôsin*), ficam fora de si (*ek-plêttontai*) e de nenhum modo voltam a si. Outras ignoram a afecção (*tò páthos*) por não a ter percebido com força suficiente (*mè ikanôs diaisthánesthai*).

[250b] Justiça, prudência (*dikaíosýnês mèn oún kai sôphrosýnês*) e tantas outras preciosidades da alma não resplandecem (*phéggous*)¹²⁷ em nenhuma das semelhanças (*homoiómasin*) daqui, mas poucos, através de órgãos obscuros, com fadiga, contemplam o gênero da similitude (*theôntai to toû eikasthéntos génos*) partindo dos ícones (*epí tas eikónas ióntes*).

Era de se ver a luminosa beleza quando, outrora, juntamente com o feliz cortejo, [as almas] visualizavam e contemplavam a bem-aventurança (*makarían ópsin te kai théan*). Nós somos seguidores de Zeus, outros seguem outros deuses. Vimos e nos completávamos nas iniciações que, com justiça, são ditas as mais felizes que celebramos, íntegros e indiferentes aos males que nos surgiriam em tempos posteriores. Nas completas, simples, [250c] calmas e felizes aparições estávamos iniciados e havíamos chegado à essa revelação¹²⁸ pela mais pura luz (*epopteúontes en augêi katharâi*), estando puros (*katharoi óntes*), pois não havia a marca que nos é trazida pelo que agora chamamos corpo, motivo pelo qual permanecemos atados [a ele] como uma ostra [a sua concha]. Que estas coisas sejam agraciadas (*kecharísthō*) pela memória (*mnémêi*),¹²⁹ a qual pela ausência de outrora foi agora longamente enunciada.

Sobre a beleza, como dissemos, sendo em cada um de nós luminosa, chegamos aqui [250d] tomando-a com a máxima clareza de nossos sentidos, com o mais radi-

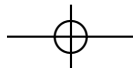




ante brilho. A visão (*ópsis*) é a mais aguda das sensações que nos chega pelo corpo, mas por ela a prudência (*ph-rónêsis*) não é vista¹³⁰. Cairíamos em terríveis amores, se algum ídolo (*eídôlon*) de tal classe, por sua própria evidência, fosse enviado e desejado pela visão (*ópsin*), assim como tantas outras coisas amáveis. Só a beleza (*kállos mónon*) teve este destino (*moíran*), ser a mais evidente (*ekphanéstaton*) e a mais amada (*erasmiótaton*).

[250e] Um recém-iniciado ou alguém que veio a corromper-se não é rapidamente trazido daqui para lá, para a beleza mesma (*pròs autò tò kállos*), contemplando o mesmo que aqui leva seu nome. Não venera o olhar, mas, entregue ao prazer (*hêdonêi*), põe-se a andar na lei de um quadrúpede, produz filhos e, familiarizado com a desmesura (*hýbrei*), não teme nem se envergonha, perseguindo um prazer contrário à natureza (*parà phýsin hêdonên*).

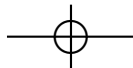
[251a] O recém-iniciado (*artitelês*) que contemplou muitas coisas (*polytheámon*), quando vê um rosto de forma divina (*theoeidês*), bem imitando o belo (*kállos eû memimêménon*) ou alguma forma corpórea (*sômatos idéan*), primeiro estremece (*éphrixe*), enquanto algo dos medos de outrora chega até ele, depois de ter visto, venera-o como a um deus e, se não temesse a fama de uma excessiva loucura (*sphódra manías dóxan*), sacrificaria (*thúoi*) ao predileto (*paidikois*) como a uma imagem e como a um deus (*agálmati kai theôi*). Depois dessa visão, surge nele uma mudança do tremor (*tês ph-ríkês metabolê*), pois um suor e um calor atípico o toma e o aquece, tendo recebido [251b] o fluxo (*aporroên*) da beleza pelos olhos (*ommátôn*), motivo pelo qual a natu-





reza alada é irrigada (*pteroû phýsis ádretai*). Aquecida a asa, dissolve-se uma natureza que há muito tempo não germinava, por endurecimento, aprisionamento e clausura conjunta. Túrgido de alimento, o caule da asa incha e começa a brotar da raiz em todas as formas de almas, pois toda [alma] era anteriormente alada (*pterôtê*). Nesse momento, ela ferve toda e irrita-se (*anakêkíei*), [251c] como quando sofremos pelo surgimento dos dentes, que recém-saídos raspam e irritam por toda a passagem, e o mesmo sofre a alma no começo do crescer das asas (*pterophyeîn*), ferve e irrita-se com as cócegas provocadas pelo brotar das asas (*phýousa tà pterá*). Quando, ao olhar para a beleza do amado, e dele recebendo parte do fluxo que sobrevém – o qual precisamente é chamado de desejo (*hímeros*)¹³¹ –, é irrigada e aquecida, recompondo-se da dor ela fica alegre. [251d] Quando ficam separadas e áridas, as vias que deságuam onde crescem (*hormâi*) as asas, ficam secas, fechando e obstruindo o germinar das asas, as quais, em seu interior, após terem sido fechadas ao fluxo do desejo (*himérou*), ficam agitadas, arranhando cada uma das vias de saída, justamente porque a alma enfurece todas as feridas ao redor, causando dor.

Por outro lado, [a alma] alegre-se tendo a memória (*mnēmen*) da beleza. Nessa mistura de ambos ela se atormenta pela estranheza da afecção (*atopíai toû páthous*), não conseguindo saída pela fúria, e, enlouquecida (*emmanès*), nem a noite pode dormir, nem durante o dia permanece num só lugar. [251e] Corre (*theî*) ansiosa para onde considera ver (*ópsesthai*) o possuidor da beleza (*kállos*). Tendo visto e canalizado o desejo (*híme-*





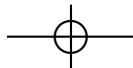
ron), libera o que até então estava conjuntamente obstruído, tomando fôlego, tendo apaziguado as picadas e dores. Este é o dulcíssimo prazer (*hedonēn*) de que, no momento, ela desfruta. Por isso não é voluntariamente afastada e a ninguém mais atende senão ao belo, [252a] esquece de todos: mãe, irmãos, companheiros. Sendo arruinada pela negligência, não realiza nada e, quanto aos hábitos e conveniências com as quais antes se embelezava, a todos passa a desprezar, pronta a escravizar-se e deleitar-se onde lhe permitam, o mais próximo possível de seu desejo (*póthou*). Além de adorar aquele que porta a beleza, nele encontra único médico para os seus maiores sofrimentos (*iatrón hêurêke mónon tôn megístôn pónôn*).

[252b] Essa afecção (*tò páthos*), ó bela criança a quem se dirige meu discurso (*lógos*), os homens denominam Amor (*Erôta*), mas se ouvires como os deuses o designam, tu possivelmente rirás, por conta de sua juventude. Alguns homéridas, segundo penso, em dois de seus versos secretos (*apothéton epôn*) falam o seguinte sobre o Amor (*Ērôta*) – o segundo verso é excessivo (*hybristikòn*) e não precisamente na métrica –, eles cantam assim:

os mortais o designam por Eros (*Ērôta*) alado (*potênón*),

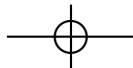
e os imortais por *Ptérôta* (Alado), pela força do brotar das asas (*pterophýtor*)¹³².

É possível ser persuadido por estes homens, assim como é possível não ser. Apesar disso, a causa (*aitía*) e a





afecção (*to páthos*) para aqueles que amam (*tôn eróntôn*) são estas mesmas. [252c] Dentre os acompanhantes, o que foi tomado com mais força pode carregar o fardo de Zeus, aquele que é denominado como alado (*pterônúmou*). Quanto aos que foram servidores de Ares e com este circularam, quando estão tomados por Eros e consideram que foram injustiçados pelo amado, prontificam-se ao homicídio, querem sacrificar a si mesmos e aos seus prediletos (*tà paidiká*). E assim, cada qual sendo coreuta para cada deus, honra-o e imita-o (*mimoúmenos*) na vida o quanto podem. [252d] Durante algum tempo, por não se corromperem, vivem aqui nesta primeira geração, sendo levados a reunirem-se aos amantes e a outros por esse modo. Então, cada um elege (*eklégetai*) a sua maneira no que concerne ao Amor dos belos, e, sendo aquele amado como um deus (*theòn*), [os amantes] a si mesmos fabricam (*tektáínetai*) e adornam (*katakosmeî*) uma imagem (*ágalma*), para lhes honrar e celebrar (*timêsôn te kai orgiásôn*). [252e] Os que acompanham alguém tal qual o divino Zeus, buscam que a alma do seu amado seja similar a dele, daí observam se sua natureza (*phýsin*) é de filósofo (*philósophós*) ou de comandante (*hêgemonikòs*), tornam-se amantes dele quando o encontram (*heuróntes*) e tudo fazem para que permaneça assim¹³³. Caso anteriormente eles não tenham se empenhado nestas ocupações, logo atentamente aprendem, a partir de onde for possível, se acercam dos seus amados e como rastreadores eles mesmos descobrem (*aneurískein*) a natureza do deus que lhes é próprio, prosperam assim através do severo esforço em olhar para o deus (*pròs tôn theòn blépein*)¹³⁴. [253a] Sendo

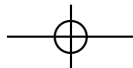




eles apoderados pela memória (*têi mnémei*), tomam, em entusiasmo (*enthousiôntes*), os hábitos (*tà éthê*) e ocupações a partir daquele [deus], tanto quanto é possível um homem partilhar (*matascheîn*) da divindade¹³⁵.

E essa é a causa de tanto amarem (*agapôsin*) seus amantes, tanto os que pertencem a Zeus, como as bacantes que atingem a alma do amado e adotam a máxima semelhança (*homoiótaton*) com relação ao seu deus [Dioniso], [253b] como os que são seguidores de Hera e buscam [um amado de] natureza real (*basilikôn*), tendo-o encontrado (*heuróntes*) fazem com ele tudo do mesmo modo. [253b] Os que são de Apolo, bem como de cada um dos deuses, avançando com o deus, buscam que seu amado seja de tal natureza, e, depois de o enredarem, persuadem (*peíthontes*) e disciplinam (*rhythmídzontes*) o predileto (*tà paidiká*) a imitá-lo (*mimóúmenoi*), conduzem-no, assim, à ocupação e ao aspecto (*idéian*) daquele [deus] tanto quanto é possível a cada um, não por inveja ou mesquinha hostilidade para com o predileto (*tà paidiká*), mas tentando, em tudo, levá-lo a maior semelhança (*homoióteta*) possível consigo mesmo e, portanto, com o deus honrado, assim eles fazem. [253c] A boa vontade (*prothymía*) e a iniciação (*teletê*) dos verdadeiros amorosos (*alêthôs eróntôn*), caso realizem essa benevolência que digo, é bela e feliz na loucura amorosa do amante para com o amado, se ele foi mesmo arrebatado pelo amor. O eleito é dessa maneira tomado¹³⁶.

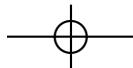
Desde o começo dessa narrativa (*mýthou*) dividimos a alma em três partes, duas delas na forma de cavalos e a terceira na forma do auriga. Então, agora, vamos





manter isso. [253d] Entre os cavalos, dissemos que um é bom e o outro não, mas não explicamos ainda qual é a virtude do bom e o vício do mau. Façamos isso agora. Um deles tem uma bela postura, uma forma correta e articulada, altivo, nariz adunco, branco, olhos negros, amante da honra (*timês erastês*) de acordo com a temperança e o pudor (*sôphosýnês te kai aidôûs*)¹³⁷. Ele é companheiro da opinião verdadeira (*alêthinês dóxês hetaîros*), ele não insulta, obedece a um só e é conduzido pela palavra (*lógoi*). [253e] Já o outro é oblíquo, vulgar, levado ao acaso, tem pescoço forte e curto, nariz achatado, é negro, tem olhos acinzentados, é sanguíneo, companheiro da desmesura (*hýbreôs*) e da jactância (*aladzoneías*), orelhas peludas, surdo (*kôphôs*), e só obedece com dificuldade ao açoite e ao aguilhão. Então, quando o auriga vê o olhar do amante (*tò erôtikòn ómma*), sente toda alma aquecer-se, enchendo-se de prurido e dos aguilhões do desejo (*póthou*). [254a] Então, o cavalo que é bem persuadido pelo auriga e sempre constrangido pela força do pudor (*aidoî*), permanece sob seu próprio domínio e não é levado para a direção do amado. Já o outro, nem pelo aguilhão do auriga nem pelo açoite recua, saltando e sendo conduzido pela força. Esse oferece todo tipo de apuros ao companheiro de jugo e ao auriga, forçando-os na direção do predileto, fazendo com que ele rememore (*mneían*) gracejos afrodisíacos (*aphrodisiôn cháritos*).

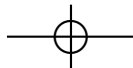
Ambos, desde o começo, opõem-se de modo irritadiço, [254b] uma vez que são forçados a coisas terríveis e violentas. Mas ao final, quando nem mesmo conseguem evitar a maldade, atravessam e seguem, agindo





como se concordassem (*homologésante*) em fazer o que lhes foi ordenado. Ao chegarem diante do amado e observarem a face (*ópsin*) luminosa do predileto, a memória (*hê mnémê*) do auriga, pela visão, é levada à natureza do belo, momento em que novamente vê (*pálin eíden*) aquela beleza, de acordo com a prudência (*sôphrosýnês*), estabelecida num sagrado pedestal.

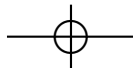
Ao vê-lo, ele o teme e sente vergonha, a ponto de cair de costas, e ao mesmo tempo o constrange ao puxar as rédeas com tanta força que ambos os cavalos se assentam sobre os próprios quadris [254c], um por vontade própria, sem oferecer oposição, mas o outro, rebelde (*hubrístên*), faz isso muito a contragosto. Chegando a um lugar mais afastado, um por estar com vergonha e estupefato, banha toda a alma com suor, o outro, estando apaziguado da dor, causada pelo freio e pela queda, toma fôlego e, com ímpeto, vitupera os muitos abusos do auriga e do companheiro de jugo, como se por timidez ou covardia eles houvessem abandonado a ordem (*táxin*) e o acordo (*homologían*)¹³⁸. [254d] E novamente (*pálin*), não desejando ser conduzido à força, às duras penas ele, [o cavalo negro], aceita o que lhe foi demandado, adiando sua nova investida (*hyperbalésthai*). Chegado o tempo determinado, como se estivesse esquecido (*amnênoneîn*), ele, [o cavalo negro], é levado à rememoração (*anamimnéiskôn*), e usando toda sua energia, relinchando, puxa fortemente para o lado contrário, arrastando (*hélkôn*) para onde está o favorito e oferecendo-lhe os mesmos discursos (*lógous*). Logo em seguida, quando ele se aproxima, agacha e estica a





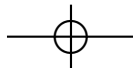
calda, morde o freio e arrasta (*hélkei*) sem nenhum pudor (*anaideías*).

[254e] O auriga sofre a maior dessas afecções (*páthos pathón*), como se estivesse impedido por uma corda, uma vez que há a desmesura (*hybristoû*) do cavalo que é arrastado com força pelo freio dos dentes, tendo a língua maledicente e a mandíbula ensanguentadas, aí então suas patas e sua anca são lançadas à terra e expostas ao sofrimento. Quando esse malvado sofre todas essas coisas, cessa sua desmesura (*hýbreôs*)¹³⁹, submetendo-se à condução e à intenção (*pronoíai*) do auriga, e quando vê o belo [novamente] ele é aniquilado pelo medo (*phóbôi*). A partir daí, ocorre que a alma do amante (*erastoû*) passa a seguir o predileto com pudor e respeito (*aidouménên te kai dediuîan*). [255a] Por conta de todos os cuidados dispensados pelo amante, que eram similares aos dispensados a um deus, não por que o amante fingia, mas por sentir-se assim de verdade, fizeram com que o próprio amado, naturalmente, se tornasse amigo do seu servidor, mesmo que anteriormente ele tivesse sido reprovado pelos companheiros ou por quaisquer outros que diziam ser vergonhoso associar-se a um amante¹⁴⁰, e que por isso tivesse repelido o amante, mas com o passar do tempo, [255b] a idade e a necessidade fazem com que aquele seja aceito em sua companhia. Não quis o destino nem que o malvado fosse amigo do malvado, nem que o bondoso não fosse amigo do bondoso. Tendo oferecido o discurso e o recebido em sua companhia, a proximidade e a benevolência do amante provocam no amado a sensação de perturbação, uma vez que



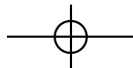


nem outros amigos, nem familiares, ninguém frente ao amigo entusiasmado (*éntheon*)¹⁴¹ oferece parcela alguma de amizade. E quando por muito tempo age assim, aproximando-se dele para tocá-lo nos ginásios e em outras ocasiões, [255c] aí então [surge] a fonte (*pêgê*) daquele fluxo (*rheúmatos*), o qual Zeus, amante de Ganimedes, denominou de desejo (*hímeron*), que chega em abundância no amante, preenchendo-lhe e, uma vez preenchido, transborda para o exterior. Tal qual um sopro (*pneûma*) ou algum eco (*êchô*) que numa superfície lisa ou sólida é levado novamente (*pálin*) ao ponto de partida, assim o fluxo da beleza é novamente (*pálin*) direcionado ao belo, através dos olhos (*ommátôn*), por onde a alma é acessada e tem as asas acrescidas (*anapterôsan*). [255d] Então, as vias das asas são irrigadas (*pterôn árdei*), iniciando o seu brotar (*ptero-phyeîn*), enquanto o amor preenche (*érôtos enéplêsen*) a alma do amado (*erôménou*). Ele ama, mas não sabe o quê. Não sabe o que sofre e não tem como expressar isso. Tal qual uma oftalmia (*ophthalmías*)¹⁴² adquirida de outrem, ele não tem como expressar a causa, uma vez que lhe escapa (*lélêthen*) que vê a si mesmo no seu amante, como se fosse em um espelho (*katóptrôi*). E quando está junto dele, cessa o seu sofrimento, tal qual no amante, mas quando está separado, ele deseja e é também desejado (*potheî kai potheítai*), pois adquire um ídolo do amor, um Ânteros (*eídôlon érôtos antérôta échôn*)¹⁴³. [255e] A este nomeia e considera não como amor (*érotá*), mas como amizade (*philían*). O seu desejo (*epithymeî*) é quase o mesmo daquele, só que menos intenso, o de ver, tocar, beijar, deitar-se ao seu lado,





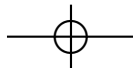
ações que, como é verossímil (*eikós*), não tardará a realizar. Então, quando partilha o mesmo leito do amante, o cavalo indisciplinado (*akólastos*) tem algo a dizer ao auriga, esperando depois de todos os sofrimentos tirar-lhe um pequeno benefício. [256a] O predileto não tem nada a dizer e, pleno de desejo, perplexo, acerca-se do amante e o adora, amigavelmente saudando a quem bem lhe quer, como quem não pode recusar os gracejos (*charísasthai*) do amante quando está a seu lado, se por acaso (*tycheín*) ele demandar. O companheiro de jugo se opõe a isso, juntamente com o auriga, seguindo seu pudor e sua razão (*aidoûs kai lógou*). E se, por acaso, predominarem as melhores partes do pensamento (*diánoías*), as que conduzem a um regime de vida ordenado e amante da sabedoria (*philosophían*), [256b] são felizes e conduzem uma vida de concórdia, estando eles senhores de si (*egkrateís*) e disciplinados (*kósmioi*), subjugam aquilo que faz nascer a maldade na alma e libertam aquilo que nela gera a virtude (*areté*). Então, no fim da vida, ganham asas e leveza (*hypópteroi kai elaphroí*), pois venceram um dos três combates verdadeiramente olímpicos, o qual é o maior bem (*agathòn*), não podendo ser alcançado pelo homem, nem pela prudência (*sôphrosýnê*), nem pela loucura divina (*theía manía*). Mas se, pelo contrário, levarem um regime de vida mais vulgar e sem amor pela sabedoria (*aphilosóphôi*), [256c] valendo-se do amor pela honra (*philotímôi*), então, rapidamente, nas bebedeiras (*méthais*) ou em outras ocasiões de despreocupação (*ameleíai*), os dois [cavalos] libertinos (*akolástō*), sob o mesmo jugo, tomam as almas desprevenidas (*aphroúrous*), unindo-se ambos para





o mesmo fim, escolhendo (*airesin*) o que a maioria (*tôn pollôn*) toma por excelente e assim praticam¹⁴⁴. Tendo realizado isso, valem-se desse comportamento em ocasiões futuras, embora raramente isso ocorra, visto que a praticam sem a aprovação plena da reflexão (*dianoíai*). Estes são obviamente amigos, mas em menor grau que os anteriores, [256d] e, o amor lhes é recíproco e até mesmo depois dele acabar, (*písteis*) acreditam terem oferecido e recebido mutuamente as melhores coisas, o que torna ilícito que fiquem apartados a ponto de serem hostis entre si. No final da vida, sem asas (*ápteroi*), mas desejosos de as terem adquirido, eles saem do corpo, e não é pequena a sua recompensa (*âthlon*) advinda dessa loucura amorosa (*erôtikês manías*). Não há uma lei que designe que aqueles que iniciam seu trajeto sob o céu devam passar pela travessia escura e pelo subterrâneo, mas sim que atravessem celebrando entre si uma vida luminosa (*phanòn bíon*) e feliz (*eudaimoneîn*), [256e] e que sejam agraciados pelo amor com asas semelhantes (*homópteros érôtos chárin*), quando chegar o momento de seu surgimento. São essas então, ó jovem, as coisas divinas (*theía*) que lhes são entregues pela amizade para com o amante (*par' erastoû philía*)¹⁴⁵.

A familiaridade com o não afetado pelo amor (*mè erôntos*), mesclada com a prudência (*sôphrosýnêi*) mortal na administração de bens mortais e miseráveis (*thnêta te kai pheidôlâ*), é uma servilidade (*aneleutherían*) elogiada por muitos (*pléthous epainouménen*) como uma virtude (*aretên*) gerada pela amizade na alma, [257a] mas que faz com que ela gire por nove mil anos, ao

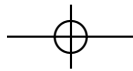




redor e debaixo da terra, num percurso sem intelecto (*ánoun*)¹⁴⁶.

Esta é, ó querido Eros, dentro das nossas possibilidades, a mais bela e melhor palinódia que eu poderia oferecer-te como pagamento, entre tantas outras razões, mas especialmente no vocabulário¹⁴⁷ poético a que fui forçado por Fedro. Desculpe-me (*suggnómên*) pelos primeiros [discursos] e que este último o tenha agradado (*chárin*), seja para mim benévolo e propício na arte de amar (*tên erôtikên téchnên*) que me destes, que eu não seja dela subtraído nem incapacitado pelo impulso (*orgén*), e que me seja concedido ser ainda mais honrado (*tímion*) junto aos belos. [257b] E, se com os dois primeiros discursos eu e Fedro fomos dissonantes a ti, o causador foi Lísias, o pai do discurso (*tòn toû lôgoû patéra*). Então, interrompe (*paûe*) nele tais discursos (*lógôn*) e o conduz (*trépson*) para a filosofia, como foi conduzido (*tétraptai*) o seu próprio irmão Polemarco¹⁴⁸, para que este seu amante (*erastês*) aqui não fique mais entre dois caminhos (*epamphoterídzêi*), justamente como agora, mas tenha a vida devotada somente para o Amor, de acordo com discursos filosóficos”.

F: Junto minhas preces às tuas, ó Sócrates, e, se isso for o melhor para nós, que assim seja. [257c] O teu discurso há tempo que admiro (*thaumásas*), tanto mais belo que o anterior o fizeste. Assim, receio que Lísias me apareça inferior mesmo, especialmente se queres (*ethelêsêi*) contra ele competir (*antiparateînai*)¹⁴⁹. Pois é algo assim, ó admirável (*thaumásie*), agora mesmo um dos políticos insultava e censurava Lísias, e entre os insultos proferidos o designava por logógrafo (*logo-*





gráphon). Talvez, então, tenha sido o amor pela honra (*philotimías*) o motivo pelo qual ele se absteve de nos escrever (*gráphein*)¹⁵⁰.

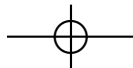
S: Engraçado, ó jovem, o parecer (*dóγμα*) que preferes, pois sobre o teu companheiro (*hetaírou*) estás completamente enganado (*diamartáneis*), se o consideras como alguém tímido. [257d] Talvez aquele que o insultava considerasse censurável dizer o que disse (*légein hà élegen*).

F: É o que parece, ó Sócrates. Tu sabes como os poderosos e reverenciados nas cidades envergonham-se de escrever discursos (*lógous te gráphein*) e de deixar composições suas (*kataleípein suggrámmata heautôn*), temerosos da reputação (*dóxan*) que, com o tempo, pode atingi-los, sendo designados por sofistas (*mè sophistai kalôntai*)¹⁵¹.

S: Doce rodeio, ó Fedro, mas esqueces ainda do grande rodeio mencionado pelos que descem o Nilo. [257e] E além desse rodeio, esqueceste que os maiores amantes da logografia (*erôsi logographías*), bem como do legado de composições escritas (*kataleípseôs suggrammátôn*), são os grandes e os mais notáveis políticos (*oi mégiston phronoûntes tôn politikôn*)¹⁵². Em seguida, em discurso escrito (*gráphôsi lógon*), eles agradam aos seus panegiristas (*epainéτας*), uma vez que estes são os primeiros a elogiá-los (*epainôsin*), previamente e em qualquer situação¹⁵³.

F: Como dizes isso? Não compreendo.

[258a] S: Não compreendes porque os políticos, no início das suas composições escritas, inscrevem (*gégrap-*





tai) primeiramente o nome dos seus panegiristas (*epainétês*).

F: Como?

S: “Foi resolvido”, como ele diz, “pelo conselho” ou “pelo povo”, ou por ambos, e ao dizer “aquele que”, refere-se ao seu próprio discurso, no que há de mais sagrado e elogiável (*egkômiádzôn*) no escritor (*suggrapheús*). Depois de tudo isso, mostra aos seus panegiristas (*epainétaís*) a sua própria sabedoria (*sophía*), por vezes redigindo composições escritas (*sýgγραμμα*) bastante longas. Que outra coisa te parece isso, senão uma composição de discurso escrito (*lógos syggegramménos*)?

F: Não me parece outra coisa.

S: Então, se for bem recebido, o poeta deixa o teatro com júbilo, se for rejeitado, é privado da logografia e da dignidade (*áxios*) de escrever (*suggráphein*), lamentando-se ele e os seus companheiros.

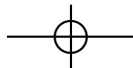
F: E muito.

S: Parece que não desprezam essa ocupação, mas a admiram.

F: Perfeitamente.

S: O quê? Quando alguém vem a ser um rétor ou um rei, tal qual Licurgo, Sólon ou Dario, não é possível que ele venha a se tornar um logógrafo imortal da cidade? [258c] Enquanto está vivo, ele é visto como um deus¹⁵⁴ e, depois, os subseqüentes cidadãos não o considerariam da mesma maneira, ao contemplarem suas composições escritas (*suggrámmata*)?

F: E como.





S: Consideras que um desses, qualquer um, com qualquer tipo de desavença contra Lísias, poderia censurá-lo (*oneidízein*) porque escreveu (*suggrápheĩ*)?

F: Não é verossímil (*eikós*) pelo que dizes. Pois seria, como parece, uma censura (*oneidízoĩ*) contra o próprio desejo (*epithymíaĩ*).

[258d] S: E isso é claro para todos, que não é vergonhoso por si só escrever discursos (*grapheĩn lógous*).

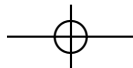
F: Como?

S: Considero vergonhoso falar (*légein*) e escrever (*gráphein*) sem nenhuma beleza, além de uma vergonha é algo malvado.

F: É claro.

S: Qual é, então, a maneira (*trópos*) de escrever com beleza ou sem? Precisamos, ó Fedro, examinar (*exetásai*) esse assunto junto a Lísias ou a qualquer outro que tenha escrito (*gégraphen*) ou que ainda vá escrever (*grápsēĩ*), seja sobre um escrito político (*politikòn súgγραμμα*) ou um assunto particular, seja na métrica como poeta ou sem, como um prosador?¹⁵⁵

[258e] F: Perguntas (*erôtai*) se precisamos? Que motivo teria alguém para viver se não em vista, por assim dizer, desses mesmos prazeres (*hêdonôn*)?¹⁵⁶ Pois não são daqueles que necessitam de sofrimento prévio (*prolupêthênai*), sem o que nem mesmo o prazer (*hêsthênai*) haveria, mas estão entre os poucos (*olígou*) que fornecem todos os prazeres corpóreos (*sôma hêdonai*), motivo pelo qual, justamente, são designados por servis (*andrapodódeis*).

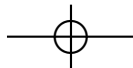




S: Temos tempo livre (*scholè*), como parece. Enquanto isso, as cigarras cantoras¹⁵⁷ conversam entre si nesse calor e nos observam (*kathorân*) lá de cima. [259a] Se elas nos vissem, como a maioria, ao meio-dia e sem dialogarmos (*mè dialegoménous*), quase dormindo, encantados pela preguiça da reflexão (*dianoías*), elas justamente nos desprezariam, considerando-nos como criaturas cativas que chegaram a um recanto, como ovelhas, ao meio-dia, a dormir junto à fonte (*tèn krénein éúdein*). Mas se elas nos vissem a dialogar (*dialegoménous*) e a evitá-las, como [quem evita] as Sirenas, sem nos deixarmos encantar (*akêléτους*), então rapidamente nos admirariam e conceder-nos-iam as dádivas divinas atribuídas aos homens.¹⁵⁸

[259b] F: Quais são essas dádivas? Não ouvi, como parece, acerca de nenhuma delas?

S: Não é adequado (*prépei*) a um homem amigo das Musas (*philómouson*) não ter ouvido falar nisso. Dizem que, antes do tempo das Musas, as cigarras eram homens e que, quando estas [Musas] surgiram e lhes mostraram os cantos (*phaineísês oidês*), alguns deles foram tomados por esse prazer (*hêdonês*). Envolvidos com o canto (*áidontes*), eles, sem perceber, acabaram descuidando da comida e da bebida, sendo levados à morte. Deles é que a família das cigarras descende, pois, junto às Musas, tendo recebido essa dádiva (*géras*), elas não têm necessidade de alimentos, mas vivem a cantar (*ai-dein*) ininterruptamente, sem comer e sem beber, até a morte e, depois disso, para as Musas relatam (*apaggéllein*) quais foram aqueles que as honraram (*timâi*) aqui. Terpsicore (Alegra-coro) é venerada (*tetimêkótas*) nas





danças (*choroîs*), relato que proporciona maior benevolência aos seus realizadores¹⁵⁹. [259d] Érato (Amorosa) com a [poesia] erótica (*erôtikoîs*) é venerada, assim também em outras ocasiões, segundo cada forma de honra (*timês*). As mais velhas delas são Calíope (Belavoz) e em seguida Urânia (Celeste), para aqueles que se dedicam à filosofia e que estimam (*timôntas*) a música, pois especialmente as Musas enviam bela-voz acerca do céu, dos discursos dos deuses e dos homens¹⁶⁰. Muitas são as razões para que falemos ao meio-dia e não cochilemos.

F: Falemos então.

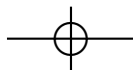
[259e] S: Vamos agora estabelecer uma verificação (*sképsasthai*) sobre o discurso. Verifiquemos (*skeptéon*) em que medida é possível falar e escrever (*légein te kai gráphein*) de modo belo (*kalôs*) ou não.

F: Claro.

S: Não é necessário àqueles que desejam falar bem e de modo belo, que o pensamento (*diánoian*) de quem fala conheça a verdade (*eiduían tò alèthès*) acerca do que será tratado?¹⁶¹

[260a] F: Acerca disso ouvi o seguinte, ó querido Sócrates: aquele que deseja tornar-se rétor não necessita compreender (*manthánein*) o que é verdadeiramente justo (*tôi ónti díkaia*), mas o que parece ser para aqueles muitos (*tà dóxant' an plèthei*), nem o verdadeiro bom e belo, mas o que lhes parecer assim (*tà óntos agathà ê kalà all' hósà dóxei*). Disso deriva a persuasão (*peíthei*), e não da verdade (*alètheías*)¹⁶².

S: “Palavras nada desprezíveis”¹⁶³, ó Fedro, essas que os sábios (*sophoí*) proferem, mas vamos examinar





(*skopeîn*) se elas nos dizem algo. Certamente o que foi dito não deve ser abandonado.

F: Dizes bem.

S: Examinemos.

F: Como?

[260b] S: Se eu quisesse convencer-te e ajudá-lo na aquisição (*ktêsámenon*) de um cavalo de combate, ambos desconhecendo (*agnooîmen*) o que é um cavalo, mas, se alguma coisa, entretanto, eu soubesse sobre você, que Fedro considera que ele é o animal doméstico que tem a maior orelha.

F: Seria engraçado, ó Sócrates.

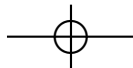
S: Nem tanto. Mas, na ocasião de ocupar-me da tua persuasão (*peíthoimî*), colocando o discurso elogioso (*épainon*) no asno, designando-o por cavalo, falando acerca de todas as qualidades da criatura no uso doméstico, na aquisição, na guerra, defendendo sua utilidade (*ôphélimon*) com bagagens e outras tantas tarefas.

[260c] F: Isso seria realmente engraçado.

S: Mas então não seria melhor o engraçado (*geloîon*) e o amistoso (*phílon*) do que o terrível (*deinón*), ou o hostil (*echthrôn*)?

F: Parece.

S: Mas, quando o rétor desconhece (*agnoôn*) o bom (*agathôn*) e o mau (*kakón*), tomando uma cidade pela a persuasão (*peíthêi*), não faria um elogio (*épainon*) da sombra (*skiâs*) de um asno como se fosse de um cavalo, mas elogiaria o mau como sendo o bom, e, exercitado na opinião da maioria (*dóxas dè pléthous memeletèkòs*),





ele poderia persuadi-los (*peísêi*) a fazer o mau e não o bom. Considerando isso tudo, que tipo de fruto (*karpòn*) a retórica poderia colher dessa sementeira?

F: Um fruto não muito agradável.

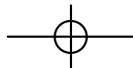
S: Então, ó bondoso, fomos mais grosseiros que o necessário ao detratarmos a arte dos discursos (*lógôn téchnên*)? E ela talvez nos dissesse: “Ó admiráveis, porque dizeis tais bobagens? Eu não obrigo ninguém que desconheça a verdade a aprender a falar (*agnooûnta talêthès anagkádzô manthânein légein*), mas, se em algo vale o meu conselho (*sumboulê*), que adquiram (*ktêsámenon*) aquela [verdade] antes de me tomar (*lambánein*). Eis, então, o que digo veementemente: que, sem mim, aquele que conhece a verdade nunca alcançará a arte de persuadir (*peíthein téchnei*).”¹⁶⁴

[260e] F: E ela não diria coisas justas ao proferir isso?

S: É o que digo, se os discursos apresentados testemunham que ela é uma arte. É como se eu ouvisse a aproximação de alguns contestadores da arte do discurso a dizer que ela é falsa (*pseúdetai*), que ela não é uma arte, mas uma ocupação isenta de arte (*ouk esti téchne alla atechnos tribé*). Os Lacônios afirmam que “não existe uma arte verdadeira (*étymos téchnê*) sem estar atada à verdade (*alêtheías*), nem mesmo poderá existir no futuro.”

[261a] Precisamos desses discursos, ó Sócrates, trazê-los agora para junto de nós para examinarmos (*exétaze*) o quê e como eles falam.

S: Vinde, nobres criaturas, persuadi (*peíthete*) Fedro de belos filhos de que, quem não filosofar suficiente-





mente (*ikanôs philosophêsêi*), não será nunca capaz de falar sobre coisa alguma. Responde agora, Fedro.

F: Pergunta.

S: Então, o todo da retórica não seria a arte da condução das almas (*téchnê psychagôgia*) por meio das palavras (*dià lógôn*), não só nos tribunais (*dikastêriois*) e em outras assembleias públicas (*dêmosioi súlloγοι*), mas também nas questões particulares (*idíοις*), naquelas insignificantes e nas grandiosas, e que não há nada de mais honrado (*entimóteron*) que o seu emprego, quando correto, seja nos assuntos sérios ou nos banais? [261b] Ou como ouviste falar disso tudo?

F: Não, por Zeus, não foi assim absolutamente, mas que especialmente nos tribunais (*dikás*) fala-se e escreve-se com arte, bem como nas assembleias públicas (*dêmêgorías*). Não ouvi mais do que isso.

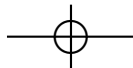
S: Mas, então, apenas ouviste sobre as artes discursivas de Nestor e de Odisseu, as quais foram escritas (*sunegrapstên*) por eles em Troia, nas horas vagas (*scholázontes*), e nem mesmo chegaste a ouvir aquela composta por Palamedes?

[261c] F: Por Zeus, nem mesmo ouvi a de Nestor, a não ser que consideres Górgias uma espécie de Nestor, ou Trasímaco e Teodoro distintos tais quais Odisseu¹⁶⁵.

S: Talvez, mas deixemos estes aí por hora. E tu diz-me o que fazem (*tí drôsin*) os que disputam nos tribunais (*dikastêriοις οἱ antídikοι*), eles não entram em litígio (*antilévousin*)? Ou o que diremos?

F: Isso mesmo.

S: Acerca do justo e do injusto (*dikaíου te καὶ adíkου*)?¹⁶⁶





F: Sim.

S: Então, quem lançar mão dessa atividade com arte fará as mesmas coisas parecerem justas às mesmas pessoas, e, por outro lado, quando quiser (*boúlêtai*), parecerem injustas?

[261d] F: O que tem isso?

S: E, também, nas assembleias públicas (*dêmêgoríai*) da cidade, fará parecer as mesmas coisas ora boas ora o seu contrário (*tanantía*)?

F: É assim.

S: Então não conhecemos os dizeres com arte do eleático Palamedes, por meio do qual mostrava aos ouvintes as mesmas coisas como semelhantes e dessemelhantes (*hómoia kai anómoia*), unas e múltiplas (*hén kai pollá*), em repouso e em movimento (*ménontá te aû kai pherómena*)?¹⁶⁷

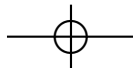
F: E como!

[261e] S: Então, não só no tribunal e nas assembleias públicas existe a antilogia (*antilogikê*), mas, como parece, em todas as coisas que são ditas há uma só arte (*mía tis téchnê*), se é que existe, aquela que é capaz de assemelhar tudo a todas as coisas possíveis (*pân pantì homoíoun tôn dynatôn*), na medida do possível, e também de trazer à luz (*eis phôs agein*) o que outros, operando essas semelhanças (*homoioûntos*), tentam dissimular (*apokruptôménou*)¹⁶⁸.

F: Como é que dizes isso?

S: Procuro mostrar-te isso que buscamos. O engano nasce predominantemente naquilo que difere muito ou pouco?

[262a] F: No que difere pouco.





S: Mas, então, seria melhor para transportar às ocultas (*metabainôn mállon léseis*), conduzindo os discursos ao seu contrário, guiar-se pelo que difere pouco (*smi-kròn*) ou, ao contrário, pelo que difere muito.

F: Como não seria assim?

S: É necessário àquele que se prontifica a enganar (*apatésein*) outros, sem enganar a si mesmo (*autòn de mè apatésthai*), que conheça exatamente as semelhanças e as dessemelhanças entre os seres (*tèn homoiótêta tôn óntôn kai anomoiótêta akribôs dieidénai*)¹⁶⁹.

F: É necessário.

S: E será possível a este mesmo homem, desconhecendo a verdade, reconhecer as semelhanças (*homoiótêta*) menores e maiores em outros seres?

[262b] F: Impossível.

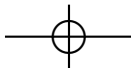
S: Dessa forma, para os que opinam contra [a existência] dos seres e são enganados, é evidente como sua afecção (*páthos*) foi arrastada por aquelas semelhanças (*di'homoiotétôn*).

F: É assim mesmo que acontece.

S: Como o artífice (*technikòs*) irá transladar (*metabibázein*), seguindo as menores semelhanças (*homoiotétôn*) entre os seres, levando cada um deles ao seu contrário (*tounantíon*)? E como ele poderia esquivar-se (*di-apheúgein*) desse mesmo efeito sem reconhecer o que são cada um dos seres (*hékaston tôn óntôn*)?

F: Não poderia.

[262c] S: Então, a arte do discurso (*lógôn téchnê*), ó companheiro, sem o conhecimento do que é verdadeiro





(*tèn alétheian mè eidôs*), é como uma caça das opiniões (*dóxas dè tethêreukós*), ocupação risível e, como bem parece, desprovida de arte (*átechnon paréxetai*).

F: É bem possível.

S: Sobre esse discurso de Lísias que trazes consigo ou esses que pronunciamos em seguida, pretendes observar o que neles há desprovido de arte (*atéchnôn*), bem como o que está de acordo com a arte (*entéchnôn*)?

F: É o melhor a fazer, especialmente porque, até agora, só falamos no vazio, sem paradigmas suficientes.

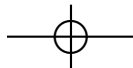
S: E foi por sorte (*tychên*), como bem parece, que nós temos dois discursos como paradigmas, o que mostra que aquele que conhece a verdade (*eidôs tò alêthès*), brincando com as palavras (*prospaídzôn en lôgois*), pode demover os ouvintes. [262d] E eu, ó Fedro, atribuo isso aos deuses desse lugar (*entopíous theoús*). Talvez tenham sido as cigarras, intérpretes das Musas, que, sobre nossas cabeças, cantam e inspiram-nos essa honra, pois eu não partilho (*métochos*) de nenhuma arte no meu discurso (*téchnês tou légein*).¹⁷⁰

F: Que assim seja, mas apenas mostra o que dizes.

S: Lá vai então. Lê-me o início do discurso de Lísias.

[262e] F: “Já estás ciente acerca dos meus assuntos e creio que ouviste acerca do que pode acontecer conosco. Espero que não me advenha nenhum infortúnio (*atychêsai*) só porque me ocorreu (*tygcháno*) de não estar te amando (*ouk erastès*), como aqueles que [...] arrependem-se (*metamélei*) [...]”.¹⁷¹

S: Para. Tratemos agora do que ele errou (*hamartánei*) e no que procedeu sem arte (*átechnon*), não é mesmo?





[263a] F: Sim.

S: Mas isso não é evidente para todos, que acerca de algumas coisas nós concordamos (*homonoêtikôs*) e de outras discordamos (*stasiôtikôs*)?

F: Parece que entendo o que dizes, mas explica ainda de modo mais claro.

S: Quando dizes um nome como ferro (*sidêrou*) ou prata (*argúrou*), não entendemos (*dienoéthemen*) todos nós a mesma coisa?

F: E como.

S: E quanto ao justo ou ao bom? Não ocorre que nos dirijamos uns para um lado e outros para outro, fazendo como que entremos em controvérsia mútua e até conosco mesmo (*amphisbêtoûmen allélois te kai hêmîn autoîs*)?

F: É assim mesmo.

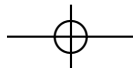
[263b] S: Então, existem coisas a respeito das quais nós chegamos a um acordo (*sumphônoûmen*) e outras não?

F: De fato.

S: Em quais delas é mais fácil nos enganarmos e em qual delas a retórica (*rhetorikê*) tem maior poder (*meîd-zon dýnatai*)?

F: É evidente que naquelas em que nós somos errantes (*planômetha*)¹⁷².

S: Então, para aquele que deseja seguir a arte retórica (*téchnên rhetorikên*), primeiramente, é preciso que diferencie esses dois caminhos e que detecte os caracteres de cada um deles, onde necessariamente a multidão erra (*to plêthos planâsthai*) e onde não¹⁷³.





[261c] F: Belo seria, ó Sócrates, deter essa forma de apreensão (*katanenoêkòs*).

S: Em seguida, creio que não devemos deixar de observar cada um dos assuntos que surgem, mas percebê-los com agudeza (*oxéòs aisthánesthai*), bem como o gênero daquilo que falaremos.

F: Sem dúvida.

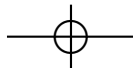
S: E o que diremos do amor? É algo controverso (*amphisbêtêsímôn*) ou não?

F: Presumo que seja algo controverso (*amphisbêtêsímôn*), ou consideras ser possível admitir o que há pouco disseste acerca dele, que é danoso (*blábê*) ao amante e ao amado (*tôi erôménôi kai erônti*) e, logo depois, que é o maior dos bens ocorridos (*agathôn tugchánei*)?

[263d] S: Dizes muito bem, mas também diz-me isso – pois, pelo meu entusiasmo (*enthousiastikòn*), não me lembro bem (*ou pánu mémnêmai*) –, se defini o amor no início do discurso.

F: Sim, por Zeus, e com extraordinária precisão.

S: Ah! Proclamas superiores na arte (*technikôtéras*) as Ninfas, filhas de Aqueloo, e Pã, filho de Hermes, comparados a Lísias, filho de Céfalo, em seu discurso. Talvez eu esteja errado, mas não é verdade que Lísias, no início do seu discurso erótico (*toû erôtikoû*), forçou-nos a entender o amor tal qual ele desejou (*ebouléthê*), e a partir disso compôs (*suntaxámenos*) tudo o que veio depois, levando o discurso a seu termo? [263e] Queres novamente que leiamos o seu começo (*boúlei pálin anagnômen tèn archèn autoû*)?





F: Se te parece conveniente. Mas o que procuras (*dzêteis*) não está aí.

S: Diz, para que eu possa ouvi-lo dele mesmo.

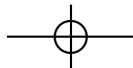
F: “Já estás ciente acerca dos meus assuntos e creio que ouviste acerca do que pode acontecer conosco. Espero que não me advenha nenhum infortúnio (*aty-chêsai*) só porque me ocorreu (*tygchâno*) de não estar te amando (*ouk erastês*), [264a] como aqueles que tão logo tenha cessado o seu desejo (*epithymías paúsôntai*), arrependem-se (*metamélei*) do que bem fizeram.”¹⁷⁴

S: Falta muito ainda, ao que parece, para que ele realize isso que procuramos. Ele nem começa pelo começo, mas pelo final, empreendendo seu discurso como alguém que nada de costas e para trás, iniciando pelas coisas que o amante diria ao seu predileto somente no final. Ou não é como digo, Fedro, querida cabeça¹⁷⁵.

[264b] F: É assim mesmo, ó Sócrates, uma peroração (*teleutê*) em torno da qual é realizado o discurso.

S: E quanto ao resto? Não parece que foi lançado indiscriminadamente no discurso? Ou o que veio depois do discurso deveria ser de fato colocado depois por alguma necessidade, ou alguma outra coisa entre as que foram ditas? Pois a mim me parece, como não sei de nada, que não é vil o que foi proferido pelo escritor (*tôi gráphonti*). E tu conheces alguma necessidade logográfica pela qual ele dispôs assim o discurso de modo sucessivo, uma coisa ao lado da outra?

F: És muito gentil, uma vez que me considera suficientemente capaz de assim discerni-lo com precisão (*akribôs diideîn*).





[264c] S: Mas te considero capaz de mostrar isso, que é necessário que todo discurso esteja combinado como um ser vivo (*hōsper dzôion*), tendo corpo próprio, não sendo acéfalo nem ápodo, e que tenha tronco e membros convenientes entre si e com relação ao todo do escrito (*tôi hólôi gegramména*).

F: Como não?

S: Verifica (*sképsai*) esse discurso do teu companheiro, seja ele assim ou de outra maneira. Não encontras (*heuréseis*) no escrito nada de diferente do epigrama (*epigrámmatos*) da tumba de Midas da Frígia, segundo alguns relatos escritos (*epigegráphthai*).

F: Como é e do que ele trata?

S: É assim:

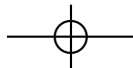
Eu sou a virgem de bronze que jaz sobre a tumba de Midas, enquanto a água fluir e grandes árvores florescerem, eu permaneço sobre este túmulo tão chorado, e anuncio aos que passam que Midas está aqui sepulto¹⁷⁶.

Suponho que percebestes como não há diferença entre o que vem dito antes ou depois.

[264e] F: Tu zombas do nosso discurso, ó Sócrates!

S: Deixemo-lo então para não te irritar. Ainda que ele me pareça um exemplo (*paradeígmata*) àqueles que podem observá-lo com algum proveito, sem, contudo, imitá-lo na performance, mas vamos para outros discursos, pois neles há algo, como me parece, que diz respeito aos que querem conhecer (*ideîn*) e examinar discursos (*perì lógôn skopeîn*).

[265a] F: A que tipo de coisas te referes?





S: Meus dois discursos eram como que opostos (*enantiô*), pois um dizia que é necessário agradecer (*charízesthai*) ao amoroso (*tôi erônti*) e o outro ao que não é amoroso.

F: E com que virilidade.

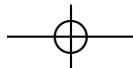
S: Considerei que tu dirias “com que loucura” (*manikôs*), que seria o termo verdadeiro (*talêthês*). Era ele que de fato eu procurava. Pois dizemos ser o amor (*erôta*) uma loucura (*manían*) ou não?

F: Sim.

S: Mas há duas (*eide dúo*) espécies de loucura (*manías*): a que afeta os homens como uma enfermidade (*nosêmátôn*) e a que os transporta (*exallagês*) das normas habituais sob a influência da divindade (*hypô theías*)¹⁷⁷.

[265b] F: Exato.

S: No que diz respeito aos deuses, são quatro as divindades e quatro as partes pelas quais foram divididas. A Apolo atribui-se a inspiração da adivinhação (*mantikên*), a Dioniso as iniciações (*telestikên*), às Músas a poética (*poêtikên*), e a loucura amorosa (*erôtikên manían*), a quarta, que dizemos ser a melhor (*aristên*), atribui-se à Afrodite e ao Amor. E não sei como, mas ao apresentar (*apeikádzontes*) a afecção amorosa (*erôtikôn páthos*), talvez por atingirmos algo verdadeiro (*alethoús tinos*), talvez por chegarmos a outros lugares, forjamos um discurso não totalmente isento de força persuasiva (*apíthanon*) e celebramos com uma espécie de hino, em algo mítico, [265c] bem medido e respeitoso (*metriôs te kai euphêmôs*) em nome desse meu e teu senhor, o Amor, ó Fedro, o guardião dos belos jovens.





F: E a audição não me desagradou.

S: Captemos a partir disso como o discurso muda (*metabênai*) do vitupério (*pségein*) ao elogio (*epaineîn*).

F: Como dizes?

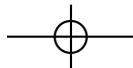
S: Parece-me tudo isso ser uma brincadeira de criança, mas nessas afirmações proferidas ao acaso (*ek tý-chês*) há dois aspectos, e não será desagradável se deles pudermos captar algo ligado à arte (*téchnêi*).

[265d] F: Quais deles?

S: Levar a uma só ideia, a uma visão de conjunto (*sunorônta*), as muitas coisas que estão dispersas (*diesparména*), para que se possa tornar evidente (*dêlon*), pela definição (*horizómenos*), cada tema, sempre que pretendemos ensinar (*didáskein*), como agora mesmo foi feito com o Amor – que foi definido –, quer tenha sido bem ou mal definido, e que proporcionou, ao mencionarmos o discurso, certa clareza (*saphês*) e concordância (*homologóúmenon*) consigo mesmo.

F: E o outro aspecto (*eîdos*) de que falas, ó Sócrates?

[265e] S: Poder novamente (*pálin*) discernir (*diatémnein*) em espécies (*eîdê*), segundo as articulações naturais, procurando não causar roturas em nenhuma parte, ao modo do cozinheiro inexperiente. Mas que sirvam de exemplo os dois discursos anteriores, que reuniram a insanidade do pensamento (*áphron tês dianoías*) a uma ideia comum (*koinêi eidos*). Tal como de um só corpo nascem membros duplos e homônimos (*diplâ kai homónuma*), chamados sinistros e destros, [266a] assim também o discurso nos apresentou uma ideia do desvio do intelecto (*paranóias*). Um deles, discernindo (*temnómenos*) a sua parte esquerda, não cessou de nova-



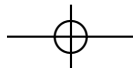


mente (*pálin*) discerní-la (*témnôn*) enquanto não descobriu (*epheurôn*) aí uma espécie de amor denominado sinistro, a quem com toda a razão encheu de censuras (*eloidórêsen*), e o outro nos levou para a parte destra da loucura (*manías*), homônima àquela (*homônumon mèn ekeinôi*), mas divina (*theïon*) foi essa parte descoberta (*epheurôn*) do amor, apresentando-a diante dos nossos olhos e cantando-lhe elogios (*epéïnesen*), como sendo a causa dos nossos maiores bens (*agathôn*)¹⁷⁸.

[266b] F: É verdade o que dizes.

S: Eu mesmo sou um amante (*erastês*), ó Fedro, dessas divisões e sínteses (*diairéseôn kai sunagôgôn*), meio pelo qual é possível falar e pensar (*légein te kai phroneîn*). Se considero qualquer outra pessoa capaz de observar a natureza do uno e do múltiplo, este eu persigo, “seguindo seus passos como os de um deus”. Os que são capazes disso, quer tenha eu os designado bem ou não, deus o sabe, até agora os referi como dialéticos (*dialektikoús*). [266c] Mas aos que aprendem (*mathóntas*) junto a ti e a Lísias, como é necessário que os designemos? Ou essa não é aquela arte discursiva (*lógôn téchnê*), segundo a qual Trasímaco e outros sábios manejavam o falar, proporcionando que outros assim também o fizessem, aqueles que queriam presentear-los como se fossem reis (*basileûsin*)? ¹⁷⁹

F: Há de fato uma realeza (*basilikoî*) nesses homens, embora não conheçam isso que perguntas. Parece-me correta essa forma de dizer, que esses são chamados de dialéticos (*dialektikôn*), mas parece-me, todavia, que a retórica (*rhêtorikôn*) ainda nos escapa (*diapheúgein*).





[266d] S: Como dizes? Onde poderia existir algo belo que, mesmo afastado dessas mesmas características, fosse adquirido como uma arte (*téchnêi*)? Em todo caso é preciso que não a desprezemos, tu e eu, mas que falemos o que ficou de lado sobre a retórica (*rhêtorikês*).

F: E é bastante vasto, ó Sócrates, aquilo que foi escrito nos livros acerca da arte discursiva (*en toîs biblíois toîs perì lógôn téchnês gegramménois*).

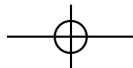
S: Bem me recordaste (*hupémnêsas*) disto. Segundo creio, primeiramente é necessário proferir no início dos discursos o “proêmio”. É a isso que te referes ou não? A esses refinamentos da arte?¹⁸⁰

[266e] F: Sim.

S: Em segundo lugar vem a “narração” (*diêgesín*) e alguns “testemunhos” (*marturías*) que lhes dizem respeito, em terceiro lugar a “prova” (*tekméria*) e em quarto as “verossimilhanças” (*eikóta*). Também existe, segundo creio, a “confirmação” (*pístôsin*) e a “confirmação suplementar” (*epipístôsin*), nos dizeres do excelente burilador de discursos (*logodaídalôn*)¹⁸¹, o homem de Bizâncio.

F: Mencionas o auspicioso Teodoro?¹⁸²

[267a] S: Quem mais senão ele? O qual disse haver nas composições uma “refutação” (*elegchón*) e uma “refutação suplementar” (*epexélegchon*), tanto na acusação como na defesa (*katêgoríai te kai apologíai*). E o belíssimo Eveno de Paros, não o traremos para o debate? Ele foi quem primeiro inventou (*hêuren*) as “insinuações” (*hypodêlosin*) e os “para-elogios” (*parepaínous*). Dizem que ele compôs “para-vitupérios” (*parapsógous*) em versos, para auxiliar a memória (*mnêmes chárin*). Foi, por-





tanto, um homem sábio (*sophòs gàr anér*).¹⁸³ E Tísias¹⁸⁴ e Górgias¹⁸⁵, vamos deixá-los dormindo, eles que souberam honrar mais a verossimilhança do que a verdade, que pela força discursiva fizeram o grande parecer pequeno e o pequeno parecer grande, [267b] o novo parecer arcaico, bem como o seu contrário, o arcaico parecer novo, e que acerca de todos os assuntos encontraram (*anêuron*) a concisão discursiva e seu prolongamento indefinido? ¹⁸⁶ Ouvindo isso de mim, outrora, Pródico sorriu e disse que somente ele havia descoberto (*heurê-kénaí*) o que é preciso na arte discursiva, discursos que não sejam nem longos nem curtos, mas na medida (*metríôn*).¹⁸⁷

F: Ó Pródico, sapientíssimo!

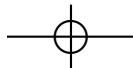
S: Não falamos ainda de Hípias?¹⁸⁸ Creio eu que o estrangeiro de Élis votaria também com Pródico.

F: E por que não?

S: E o que diremos do *Museu Discursivo* de Polo? [267c] Com sua duplicação discursiva (*diplasiologíān*), coleção de máximas (*gnômologíān*) e estilo imagético (*eikonologíān*).¹⁸⁹ E do *Vocabulário* que Licímnio¹⁹⁰ havia presenteado Polo, em vista da composição do seu belo falar?

F: E de Protágoras¹⁹¹, ó Sócrates, não há nada desse tipo?

S: A *Dicção Correta* (*Orthoépeia*) é uma delas, ó jovem, entre muitas outras e belas composições. E dos discursos piedosos escritos sobre a velhice e a pobreza, o que me parece dominar pela arte é o do grande Calcedônio¹⁹², homem terrível que a muitos enfurecia e, em seguida, novamente, conduzia pelos encantos da palavra





(*epáidôn kêleîn*), a dissipar essa fúria, como ele mesmo dizia. [267d] Fortíssimo ele era em gerar e destruir qualquer tipo de calúnia. Quanto à conclusão dos discursos parecem estar todos em comum acordo, embora alguns a chamem de peroração (*epánodon*) e outros estabeleçam outro nome.

F: Aludes à recordação (*hypomnêsai*) de cada um dos pontos capitais, no final do que foi dito aos ouvintes?

S: Falo disso mesmo, e se tens algo mais a dizer acerca da arte discursiva...

F: Insignificâncias indignas de menção.

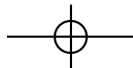
[268a] S: Deixemos de lado as insignificâncias e, à luz do sol, vejamos melhor que potencialidade (*dúnamin*) tem quem detém essa arte.

F: Muita é sua força, ó Sócrates, sobretudo nas reuniões populares (*pléthous sunódois*).

S: Tem mesmo, mas, ó divino, vê também se essa urdidura não te parece frouxa, como a mim me parece.

F: Mostra-me.

S: Diz-me, se alguém chegasse a teu amigo Erixímaco ou a seu pai Acúmeno afirmando o seguinte: “Eu conheço aplicações para aquecer o corpo ou, se desejar, resfriá-lo, e se me parecer adequado fazê-lo vomitar ou, ao contrário, evacuar, além de muitos outros tantos efeitos semelhantes. [268b] Tendo conhecimento disso, considero-me um médico capaz de fazer com que outros assim procedam, transmitindo tais saberes”. O que pensas que os seus ouvintes, nesse caso, diriam?





F: Que outra coisa, senão perguntar se ele sabe em quem e quando é preciso aplicar cada um deles, e também em que quantidade?

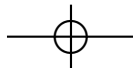
S: Se então dissesse: “De modo algum, mas considero que aquele que junto a mim aprender essas coisas, poderá fazer o que perguntas”.¹⁹³

[268c] F: Poderiam dizer, creio eu, que esse homem estivesse louco, pois só por ter colhido de algum livro¹⁹⁴ ou por calhar de conhecer alguns fármacos, considerasse um médico, sem nenhum conhecimento da arte.

S: E o que diria, se alguém chegasse junto a Sófocles e Eurípides, dizendo saber compor grandes falas sobre temas insignificantes e sobre temas grandiosos falas curtas, e quando quisesse falas piedosas ou, ao contrário, terríveis e ameaçadoras, e tantas outras desse tipo? E ainda que, com tais ensinamentos, considerava-se capaz de transmitir a própria arte da composição de tragédias?

[268d] F: E esses também, ó Sócrates, creio que ririam, se alguém considerasse ser a tragédia outra coisa senão a adequação (*prépousan*) dos elementos entre si e com o todo (*tôi holôi*) da composição¹⁹⁵.

S: Penso eu que tais censuras não seriam grosseiras, tal qual o músico que encontra uma pessoa que se considera um harmonista, só porque lhe ocorreu aprender a fazer soar uma corda aguda e grave. O músico não seria grosseiro dizendo: “Ó desgraçado, melancólico”, mas, por ser músico, gentilmente diria: “Ó meu querido, para quem deseja vir a ser um harmonista, esses conhecimentos são necessários, mas ninguém adentra nem aprende o mínimo da harmonia, só por possuir





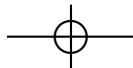
essa tua disposição. Conheces então os saberes prévios necessários à harmonia (*prò harmonías*), mas não a harmonia propriamente dita (*tà harmoniká*)”.

F: Corretíssimo.

[269a] S: Então, Sófocles e Eurípides mostrariam que aquilo era apenas um rudimento para a composição da tragédia (*prò tragoidías*), mas não a arte trágica propriamente dita (*tà tragiká*), bem como Acúmeno diria que apresentavam os saberes prévios necessários à medicina (*prò iatrikês*), mas não detinham a medicina mesma (*tà iatriká*)¹⁹⁶.

F: Sem dúvida.

S: E o que pensaremos de “Adrasto voz de mel” ou de Péricles, se ouvissem o que agora mesmo percorremos sobre todas as artes, acerca dos discursos breves (*brachylogiôn*), dos estilos imagéticos (*eikonologiôn*) e tantos outros a que chegamos, os quais já mencionamos e foram verificados à luz do dia? [269b] Qual deles seria o mais cruel, assim como eu e tu, ao falar mal, pela própria rusticidade (*hup’ agroikías*), desses escritores e professores da arte retórica? Ou, sendo mais sábios que nós, eles nos reprovaram dizendo: “Ó Fedro e Sócrates, não é preciso ser odioso para com eles, mas desculpa-los, se alguns que não conheceram a dialética se tornaram incapazes de definir o que é a retórica, e por essa mesma condição consideraram ter descoberto a arte retórica, quando apenas eram detentores de conhecimentos prévios necessários à arte. [269c] Por ensinarem tais coisas a outros, eles se consideram perfeitos professores de retórica, embora dizer em cada ocasião o persuasivo e arranjar o todo no discurso não lhes pareça um traba-





lho especial, de modo que seus aprendizes precisam por si próprios adquirir essas habilidades nos discursos”.¹⁹⁷

F: Ó Sócrates, isso parece ser aquela arte retórica que os homens ensinaram e sobre a qual escreveram, e me parece ser proclamada verdadeira. Mas a arte da retórica propriamente dita e sua credibilidade, [269d] como e a partir de onde seria possível alcançá-la?

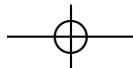
S: Para ser capaz, ó Fedro, de se tornar um competidor (*agonistên*) perfeito é verossímil (*eikós*) – talvez necessário –, que detenhas outras coisas. Se está na tua natureza (*phýsei*) ser um retórico, serás um rétor consumado, acrescentando a isso conhecimento (*epistêmen*) e exercício (*melétên*). Se deixares de lado qualquer um desses elementos, serás imperfeito.¹⁹⁸ Tal é a arte, a qual não me parece evidente atingi-la através do método de Lísias e de Trasímaco.

F: E por que modo então?

S: É possível, ó querido, que Péricles tenha se tornado de modo verossímil (*eikótôs*) o maior perito na arte retórica¹⁹⁹.

F: E por quê?

S: Todas as grandes artes requerem a tagarelice e a meteorologia (*adoleschías kai meteôrologías phýseos péri*) acerca da natureza, pois parece que é justamente delas que se pode adquirir sublime pensamento (*hypselónoun*) e perfeição. Péricles foi capaz de adquiri-las, além da sua inclinação natural (*euphyês*), e me parece que envolto com Anaxágoras, pleno daquela meteorologia, chegou à natureza do intelecto e da sua ausência (*noû te kai anoías*),²⁰⁰ tal qual Anaxágoras apresen-





tava em muitos dos seus discursos, e a partir disso Péricles forjou utilidades para sua arte discursiva (*enteûthen eîlkysen epì tèn tôn lógôn téchnên tò prósphoron autêi*).²⁰¹

F: Como dizes?

S: [270b] É que o recurso técnico (*trópos téchnês*) da medicina é similar ao da retórica²⁰².

F: Como assim?

S: Em ambas é preciso dividir a natureza (*phýsin*), numa delas a do corpo, noutra a da alma. Se pretendes, por um lado, fornecer fármacos e alimento para a saúde e para a força, e, por outro, discursos e estudos prescritos como úteis à persuasão desejada e à virtude transmitida, isso não só aconteceria por treino e experiência, mas por arte (*mè tribêi mónon kai empeiríai allà téchnêi*)²⁰³.

F: É verossímil (*eikós*) que seja assim, ó Sócrates.

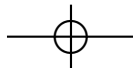
[270c] S: E tu consideras ser possível compreender o valor da natureza da alma sem, contudo, compreender a natureza do todo (*tês toû hólou phýseôs*)?

F: Se devemos acreditar em Hipócrates, que pertence aos Asclepiádes, quando diz que sem esse método nem mesmo o corpo seria possível conhecer.

S: Belo dizer, ó companheiro, mas é necessário, todavia, examinarmos isso em vista do discurso (*tòn lógon*) de Hipócrates e verificarmos se estamos de acordo.

F: É o que digo.

S: Verifica então agora o que diz Hipócrates e a verdadeira razão (*alêthês lógos*) acerca da natureza (*peri phýseos*). Não é preciso, para compreender a natureza de qualquer coisa, primeiramente verificar se ela é simples ou de múltiplas formas, sobretudo se desejaremos





nós mesmos sermos os artífices (*technikoi*) e capazes de transmitir isso a outros, em seguida, se forem simples, verificar sua potencialidade, saber em que tipo de relação sua natureza produz uma determinada ação ou pelo que é afetada por algo externo. Se são múltiplas as suas formas, estas devem ser também enumeradas e, tal qual a unidade, devem ser observadas, cada uma delas, em que sua natureza pode produzir ou ser afetada por algo externo? ²⁰⁴

F: É possível, ó Sócrates.

[270e] S: Sem esse método pareceríamos fazer uma travessia de cego (*typhloû poreíai*)²⁰⁵, mas não devemos comparar um cego ou um surdo àquele que persegue com arte alguma coisa, como é evidente a quem ofereça a arte discursiva e mostre, de forma acurada, a essência da natureza para quem os discursos serão oferecidos. E essa será, sem dúvida, a alma.

F: Seguramente.

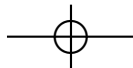
[271a] S: Então, o combate se estende por toda alma, pois a persuasão (*peithō*) é produzida nela, ou não?

F: Sim.

S: É evidente que Trasímaco e tantos outros dos que zelosamente nos legaram tratados da arte retórica, inicialmente e com muito cuidado inscreverão e produzirão uma visão da alma, em seguida observarão se sua natureza é una e semelhante, ou se, como o corpo, tem múltiplas formas. Dizemos que mostrar a natureza de algo é isso.

F: É assim mesmo.

S: Em segundo lugar, é preciso entender o que sua natureza pode produzir e pelo que é afetada.





F: Seguramente.

[271b] S: Em terceiro lugar, é preciso realizar uma disposição entre gêneros de discursos e almas, bem como todas as causas que as afetam, harmonizar cada qual ao seu correspondente e ensinar por quais causas, necessariamente, alguns são persuadidos por determinados discursos e outros não são persuadidos²⁰⁶.

F: Parece que essa é a mais bela maneira de agir.

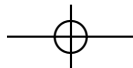
S: Não haverá, então, ó querido, outra forma de demonstrar ou proferir com arte, pela qual se dirá ou se escreverá algo, seja acerca desse ou de outro tema. [271c] Os que hoje escrevem, como tu ouviste, são hábeis em todas essas artes discursivas e as dissimulam, tendo muito conhecimento acerca da alma. Antes de falarem e escreverem com tais recursos, não nos deixemos persuadir de que eles escrevem com arte.

F: Quais são esses recursos?

S: Dizer com todas as letras não é fácil. Mas o modo pelo qual é preciso escrever, se queres mesmo dominar a arte, tanto quanto se possa admitir, acerca disso eu quero falar.

F: Diz então.

S: Uma vez que a potência do discurso está na condução das almas (*psychagôgia*), [271d] aquele que pretende ser rétor deve necessariamente conhecer as formas (*eíde*) que a alma tem. Há tantas e tantos tipos de almas, motivo pelo qual existem umas de um modo e outras de outro. Tendo assim realizado tal distinção, existem discursos correspondentes para cada uma delas e cada uma tem o seu específico. Por causa disso, umas [almas] são levadas à plena persuasão (*eu-*

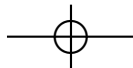




peitheis) pelo efeito do discurso, e outras, por outro lado, pelo mesmo discurso, são levadas à desconfiança (*duspeitheis*). É preciso ter pensado (*noésanta*) suficientemente nessas coisas, ter contemplado os próprios seres em ação e ter praticado [271e], bem como ser capaz de acompanhar com agudeza pela sensação tudo isso, ou não haverá plenitude dos saberes que outrora ouviu nos discursos que trazia consigo. Quando for capaz de dizer como e pelo que há persuasão, quando for capaz de, junto a alguém, perceber e mostrar a si mesmo qual é a natureza [272a] acerca da qual versavam os discursos de outrora, depois disso, junto a eles tendo trabalhado, é preciso administrar os discursos pelos quais serão persuadidos. É necessário ser detentor disso tudo, escolhendo também o momento oportuno (*kairós*) de falar e o de calar, os discursos breves (*brachylogias*)²⁰⁷, os discursos piedosos (*eleinologias*) e cada uma das formas dos discursos veementes (*deinóseos*) aprendidos, reconhecendo neles o momento oportuno (*eukairían*) e a falta de oportunidade (*akairían*). Bela e acabada estará, nesse ponto, a arte adquirida, antes disso, não. [272b] Mas se alguém deixar de lado qualquer um desses elementos ao falar, ensinar ou escrever, dizendo que o faz com arte, não terá força persuasiva. Daí talvez dissesse o escritor: “O quê? Ó Fedro e Sócrates, parece-vos mesmo assim? Não há então outro modo de conceber a arte dos discursos?”²⁰⁸

F: Impossível, ó Sócrates, que seja de outro modo, e não me parece uma tarefa de pouca monta.

S: Dizes a verdade. E, em consequência disso, é necessário percorrer de cima abaixo todos os discursos





para verificar se há, em alguma parte, um caminho mais fácil e curto, [272c] a fim de que este não seja vão e muito árduo, mas, se possível, curto e suave. Se em alguma ocasião tiveste o auxílio da audição de Lísias ou de algum outro, procura lembrar-te e diz²⁰⁹.

F: Eu poderia até tentar, mas assim, agora, não posso.

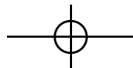
S: Queres que eu te exponha um discurso que ouvi de alguns, acerca desse tema?

F: Como não?

S: Dizem, ó Fedro, que é justo mencionar também a razão do lobo.

[272d] F: Então faça isso.

S: Dizem alguns que não é preciso honrar tanto essas coisas, nem se elevar tanto a altos rodeios. Foi perfeito o que dissemos no início dessa discussão: que aquele que pretende ser um rétor pleno, não precisa participar da verdade (*alêtheías*), nem da justiça (*dikaíôn*), nem da bondade (*agathôn*) acerca daquilo que trata, quer tenham os homens tais naturezas, quer as tenham adquirido pela educação. Ocorre que nos tribunais ninguém se preocupa com a verdade (*alêtheías*), mas com o persuasivo (*pithanoû*), isto é, com o verossímil (*eikós*), questão na qual é preciso aplicar-se quem pretenda falar com arte. [272e] Algumas vezes, nem mesmo os fatos ocorridos devem ser mencionados, caso não sejam verossímeis (*eikótôs*), mas somente as coisas verossímeis (*eikóta*), seja na acusação, seja na defesa, bem como tudo aquilo que se diz de forma verossímil (*eikòs*) é necessário perseguir, motivo pelo qual muitas vezes é pre-





ciso renunciar à verdade (*alêtheî*). [273a] O verossímil surge ao longo dos discursos e proporciona toda a arte (*téchnên*)²¹⁰.

F: Detalhaste com propriedade, ó Sócrates, os dizeres daqueles que professam serem detentores dessa arte dos discursos. Recordo-me que, no começo dessa discussão, tocamos rapidamente nesse tema, o qual parece ser muito importante para aqueles que se ocupam disso.

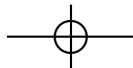
S: Mas tu certamente tens degustado bem do seu Tísias. [273b] Pois então ele que nos diga, também, se o verossímil (*tò eikòs*) é outra coisa senão a opinião da maioria (*tôi plêthei dokoûn*).

F: E o que mais seria?

S: Como parece, esse sábio artista aqui encontrado (*heurôn*) escreveu que se por acaso um homem fraco e corajoso assaltasse um homem forte e covarde, levando sua toga e outros pertences, ao serem ambos levados ao tribunal, seria necessário que nenhum deles dissesse a verdade, uma vez que o covarde diria que não havia sido assaltado unicamente pelo corajoso, o qual, por sua vez, diria que estava sozinho, [273c] usando aquele argumento: “Como eu, sendo assim fraco, poderia ter executado o assalto contra ele que é forte?” E o outro não expressaria sua própria maldade, mas usaria alguma outra mentira para, rapidamente, oferecer refutação ao oponente. E acerca de outras tantas coisas dessas, também ligadas à arte, não dizemos que é assim, ó Fedro?

F: Como não?

S: Ah! Parece-me terrivelmente escondida essa arte encontrada (*aneureîn*) por Tísias ou por outro qualquer,

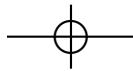




bem como o nome pelo qual ela pode ser designada. Mas, ó companheiro, qual deles, dizemos ou não –.

[273d] F: O qual?

S: Ó Tísias, antes de ti, os mais antigos já haviam dito que o verossímil surge para a multidão pela semelhança que ele tem com o verdadeiro (*to eikòs toîs polloîs dia homoiótêta toû alethoûs tygchánei eggignónēnon*). E as semelhanças (*homoiótêta*), como dissemos há pouco, são encontradas (*heurískein*) em toda parte e da melhor maneira possível por aquele que conhece a verdade. Então, se tens algo mais acerca da arte dos discursos, diz, pois te escutaremos, caso contrário chegaremos ao mesmo ponto onde estávamos persuadidos [273e]. Se alguém não enumera a natureza dos seus ouvintes, discerne os seres segundo sua forma, não é capaz de levá-los a uma só ideia, abarcando cada uma delas, e não será um artista do discurso, tanto quanto isso é possível ao homem. Essas coisas não se podem adquirir sem muito empenho (*pragmateías*). E não é por causa do falar e do agir com outros que o homem moderado precisa cultivar sua prudência (*sóphrona*), mas para poder agradar aos deuses, ao falar, ao agir e em tudo que seja possível. Não é assim, ó Tísias? Dizem-nos os mais sábios que é necessário seguir e agradar o que possui intelecto (*tòn noûn échonta*), [274a] porque esse não é simples acessório, mas senhor bondoso em tudo aquilo que é bom. Se essa estrada é longa, não te espantes, pois é pelas grandes coisas que se faz esse percurso, ao contrário do que tu supões. Como o discurso já afirmou, se for algo que desejas, o que surge desse trajeto será belíssimo²¹¹.





F: Parece-me que afirmas algo magnífico, ó Sócrates, se for assim mesmo.

S: É belo ocupar-se das coisas belas, bem como suportar aquilo que lhes advém.

F: É certo.

[274b] S: Então, acerca da arte e da sua ausência (*téchnês te kai atechnías*) nos discursos, dissemos o suficiente.

F: E o que mais haveria?

S: E acerca da conveniência ou inconveniência da escrita, como ela pode ser bela ou inconveniente, omitimos isso?

F: Sim.

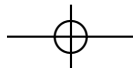
S: Conheces, pois, o meio pelo qual em matéria de discursos, devemos agradar aos deuses, agindo ou falando?

F: Não conheço, e tu?

[274c] S: Escuta o que posso te contar dos antigos, pois eles conheciam a verdade. Se nós a descobríssemos (*heuroimen*), não nos preocuparíamos com a opinião dos homens, não é mesmo?

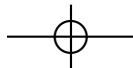
F: Engraçada tua pergunta, mas conta o que ouviste.

S: Escutei que perto de Náucratis, no Egito, existia um dos deuses antigos, cujo pássaro sagrado era chamado Íbis, o nome desse *daímon* era Theuth. Ele foi o primeiro a inventar (*heureîn*) os números, o cálculo, a geometria, a astronomia, o jogo de tabuleiro, o jogo de dados e especialmente a escrita (*grámmata*).²¹² [274d] O rei de todo Egito nessa época era Thamous, que vivia na grande cidade alta, a qual os gregos chamavam de Tebas egípcia e onde o mesmo Thamous Amon era o





deus.²¹³ Theuth veio junto ao rei para mostrar-lhe suas artes, que segundo ele deveriam ser apresentadas a todos os egípcios. Indagado, então, acerca das utilidades (*ôphelían*) de cada uma delas, ele as expunha, de modo que o rei dizia o que parecia, aos seus olhos, ser belo ou feio em cada uma, ora elogiando ora vituperando.²¹⁴ [274e] Muitas foram as artes para as quais Thamous apresentou seu comentário a Theuth, e todo o seu discurso seria muito longo para referi-lo aqui, mas acerca da escrita, foi assim: "Ó rei, disse Theuth, esse conhecimento tornará os egípcios mais sábios e com maior disposição para a memória. Foi inventado (*heuréthê*) então o fármaco da memória e da sabedoria". Ao que o rei replicou: "Ó artificiosíssimo Theuth, enquanto uns são capazes de criar uma arte, outros são capazes de julgá-la, especialmente em que aspectos elas serão nocivas ou úteis para quem poderá usá-las. [275a] Agora, aqui, tu, como pai da escrita que és, por tua benevolência para com ela, dizes o contrário do que ela é capaz. Ela produz esquecimento nas almas daqueles que aprendem pela falta de cuidado com a memória, sendo então por escritos externos e alheios que adquirem a crença (*pístis*), não adquirindo mais a reminiscência internamente e por si mesmos. Portanto, não inventaste (*hêures*) o fármaco da memória (*mnémês*), mas o da recordação (*hypomnéseos*). Ela oferece uma aparente sabedoria aos discípulos, que não alcançam a verdade propriamente dita. [275b] Muitos dos teus ouvintes, sem aprendizado, parecem conhecedores de muitas coisas, quando na verdade são geralmente ignorantes e difíceis no trato, tornando-





se aparentemente sábios (*doxósophoi*) em vez de sábios (*sophôn*)”²¹⁵

F: Ó Sócrates, que facilidade tens para apresentar histórias egípcias e de qualquer lugar que queiras.

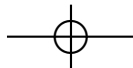
S: Ó amigo, dizem que os antigos discursos divinatorios provinham de um carvalho situado no templo de Zeus em Dodona. Naquele tempo os homens não eram tão sábios quanto vós, os jovens, motivo pelo qual lhes bastava, devido à sua simplicidade, ouvir um carvalho ou uma pedra, desde que estes lhes dissessem somente a verdade. [275c] Tu talvez possas discernir qual é o discurso e de onde ele provém. E não observes somente se é assim ou não²¹⁶.

F: Correta é a tua repreensão e me parece que, acerca dos escritos, ocorre o que tebanos já havia afirmado.

S: Tanto aquele que supõe deixar alguma arte por meio da escrita (*en grámmasi*), quanto aquele que espera recebê-la por esse meio, ambos consideram que a escrita (*grammátôn*) porta algo de claro e seguro, o que é muita ingenuidade e prova de desconhecimento (*agnooi*) do oráculo de Amon, [275d] segundo o qual os discursos escritos (*lógos gegramménous*) nada mais são do que um meio de recordar (*hypomnêsai*) aquele que já conhece (*eidóta*) os assuntos tratados nos escritos (*gegramména*)²¹⁷.

F: Corretíssimo.

S: É terrível mesmo, ó Fedro, essa escrita (*graphè*) e como tem verdadeira semelhança (*hómoion*) com a pintura (*zôgraphíai*). Os frutos desta são estabelecidos como vivos, mas se lhe perguntas algo, ela permanece





sempre num silêncio sagrado (*semnôs pánu sigâi*), e assim também acontece com os discursos (*oi lôgoi*). Eles parecem dizer algo de sensato, mas, se alguém que deseja aprender lhes pergunta algo sobre o que foi dito, eles só significam a mesma coisa sempre. [275e] E a grafia (*graphêi*) roda por todo lado conservando o mesmo discurso, seja para os que a elogiam, seja para os que nela não têm nenhum interesse, pois ela não conhece o momento de falar ou de calar. E se ela for atacada num tribunal, sempre haverá a necessidade de que o seu pai a socorra (*boêthoû*) das injúrias, pois ela não é capaz de defender ou socorrer (*amúnasthai* ou *boêthêsai*) a si mesma.

F: Também isso que dizes é corretíssimo.

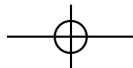
[276a] S: O quê? Dizemos que há outro discurso, irmão legítimo deste, mas surgido por outro modo, melhor quanto à natureza e mais poderoso?²¹⁸

F: Sobre qual discurso te referes e como ele surge?

S: Sobre aquele que é inscrito na alma (*gráphetai en têi psychêi*) daquele que aprende, segundo o conhecimento (*met'epistême*), ele é capaz de defender (*amûnai*) a si mesmo, conhecedor da ocasião frente a qual é preciso falar (*légein*) ou calar (*sigân*).

F: O discurso de quem efetivamente sabe, ao qual te referes, é vivo e animado (*zônta kai empsuchon*), de modo que o discurso escrito (*gegramménos*), poderíamos dizer com justiça, é um ídolo (*eídôlon*) seu²¹⁹.

[276b] S: É assim mesmo, agora me diz, quanto ao agricultor (*geôrgós*) que tem inteligência (*noûn*) e deseja cuidar das suas sementes para que frutifiquem, o que ele faria? Haveria de lançá-las, durante o verão, no jar-





dim de Adônís (*Adónidos kēpous*), para homenagear a sua festa, para que floresçam em oito dias? Ou isso ele poderia fazer só por brincadeira (*paidiās*) e exclusivamente de bom grado para o festival, quando muito. Ou, quanto às sementes que ele realmente despende atenção, valendo-se da arte da agricultura (*georgikēi*), ele semearia em local adequado, felicitando-se em oito meses, quando as sementes atingem sua maturidade?

[276c] F: Ó Sócrates, num caso ele faria com atenção, no outro, não, como tu dizes.

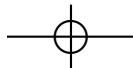
S: O que dizemos daquele que tem conhecimento do justo, do belo e do bom? Que ele tem menor inteligência (*noûn*) que a do agricultor, com relação às suas sementes?²²⁰

F: De modo algum.

S: Então não vai cuidadosamente escrevê-las na água escura com uma pena, compondo discursos incapazes de socorrerem-se (*boêtheîn*) a si mesmos, insuficientes para ensinar a verdade (*adunátôn dē ikanōs talêthēs didáxai*)²²¹.

F: Não é mesmo verossímil (*eikós*).

[276d] S: Não? Mas nos jardins da escritura (*en grámmasi kēpous*), como parece (*eoike*), semeiam e escrevem pelo deleite da brincadeira (*paidiās chárin spereî te kai grápsei*), e quando escrevem entesouram recordações (*hypomnēmata*) de si mesmos, para o “oblivio da velhice” (*lêthes gêras*), se ela “chegar”. E todos que buscam seguir seus passos²²² serão agraciados pela contemplação dessas delicadas plantas. Por outro lado, quando outros se valem de outras diversões, bebendo nos sim-





pósios, entregues a prazeres similares a este, e, como parece, divertir-se-ão exatamente com as coisas referidas.

[276e] F: Boa diversão frente àquela frívola, ó Sócrates, essa de poder brincar (*paídzein*) com os discursos, sejam eles judiciais ou outros que dizes nos quais posamos também narrar (*mythologoûnta*)

S: É assim, ó querido Fedro, considero muito mais belo o empenho daquele que, pela arte da dialética, toma uma alma para plantar e nela semear discursos com conhecimento (*met'epistêmês*), [277a] aqueles que são capazes de socorrer (*boêtheîn*) quem os plantou. Então, os discursos não são infrutíferos, mas têm sementes, pelas quais outros em outros lugares se habituarão a crescer, tornando-as sempre imortais o bastante, tornando felizes os homens, tanto quanto possível.

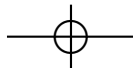
F: Muito mais belo é o que dizes agora.

S: Agora que chegamos a esse acordo, ó Fedro, somos então capazes de julgar (*krínein*).

F: Julgar o quê?

S: Aquilo que queríamos saber e que nos trouxe até aqui, justamente para que pudéssemos examinar a censura endereçada a Lísias pelos seus discursos escritos (*tês tôn lógôn graphês péri*), [277b] e para examinarmos os próprios discursos, se haviam sido escritos com arte (*téchnêi*) ou sem arte (*aneu techné*). Os que estão de acordo com a arte (*éntechnon*) parecem-me terem sido expostos de modo bem medido (*metríôs*).

F: Parece mesmo. Mas recorda-me (*hypómnêson*) novamente (*palin*) como.





S: Antes, devemos saber a verdade acerca de cada coisa sobre o que se fala e escreve, tudo deve poder ser definido por si mesmo, e uma vez definido, devemos conhecer como dividi-lo (*témnein*) novamente (*pálin*) até a forma indivisível (*toû atmétou*). E a respeito da natureza da alma, que se distinga tudo da mesma forma, [277c] descobrindo (*aneuriskôn*) a forma natural que se harmoniza com cada uma delas, para então estabelecer e ordenar o discurso. Um discurso variegado é oferecido para uma alma variegada, um simples para uma alma simples, antes disso não é possível haver um gênero discursivo que faça uso natural da arte, nem para ensinar nem para persuadir, como nos foi revelado pelo discurso anterior.

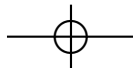
F: É tudo mesmo dessa forma, tal qual nos pareceu.

S: E a respeito do falar e do escrever discursos ser algo belo ou vergonhoso, e de quando é possível dizer, com justiça, o que é vergonhoso ou não. O que há pouco foi dito não ficou bem claro?

F: O quê?

S: Que Lísias ou qualquer outro que tenha escrito ou venha a escrever leis particulares ou públicas, quando consideram o tratado escrito sobre política algo grandioso, estável e claro, é nesse momento que eles podem se envergonhar dos discursos, quer isso seja mencionado ou não. O fato de alguém ignorar, sob o efeito do sono, [277e] o justo e o injusto, o mau e o bom, não pode livrá-lo da verdade de ser censurado, ainda que toda a turba o elogie.

F: Não mesmo.

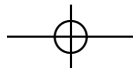




S: É necessário que haja muito divertimento (*pai-dián*) em cada um desses discursos escritos, e que nenhum deles, em metro ou sem, mereça grande esforço para ser escrito, ou mesmo lido, como fazem os rapsodos, sem preparo ou didática naquilo que é dito para persuadir. [278a] Os melhores entre eles são os que, pela recordação (*hypómnêsin*), levam ao saber. Por outro lado, os que são feitos para ensinar, discursos que agradam ao aluno e inscrevem na alma (*graphoménois en psychêi*) algo acerca do justo, do belo e do bom, somente estes são visíveis, acabados e dignos de esforço. É preciso que tais discursos sejam enunciados como filhos legítimos, [278b] primeiro por eles mesmos, se eles os descobrirem (*heuretheis*) em si, e, em seguida, se alguns desses seus descendentes e irmãos plantam concomitantemente em outras almas, em outros lugares, de acordo com a dignidade. Quanto a outros discursos, é melhor afastar-nos deles, ó Fedro, pois essa é a atitude do homem que ambos, eu e tu, gostaríamos de ser.

F: Quanto a mim, desejo e faço votos para que seja assim, tudo da maneira que dizes.

S: Então nós já nos divertimos (*pepaísthô*) o bastante (*metriôs*) acerca dos discursos, e tu vai até Lísias e diz a ele que nós dois descemos até a fonte das ninfas e ao santuário das Musas e que escutamos um discurso [278c] para ser enviado a Lísias e para qualquer outro que componha discursos, a Homero e a qualquer outro que tenha composto poesia com ou sem acompanhamento musical (*ôidêi*), e em terceiro lugar a Sólon e aos que escreveram discursos políticos, tratados que foram chamados de leis escritas: “Se conheces a verdade daquilo





que está composto nesse escrito e és capaz de socorrê-lo (*boêtheîn*), nas refutações que lhes são endereçadas, e ainda és capaz de mostrar o que é ineficiente no teu próprio escrito, então, na verdade, pelo qual epônimo deverá ser designado, por esta atividade de escrever ou por aquela atividade a qual se dedicou?”

F: Qual dos epônimos tu atribuis a ele?

S: O de sábio, ó Fedro, acredito parecer demasiado, conveniente somente a um deus. O de filósofo ou outro desse tipo poderia ser mais ajustado e adequado.

F: E de nenhum modo inapropriado.

S: Aquele que não tem, por outro lado, nada de mais honrado (*timiôtera*) do que aquilo que outrora escreveu e passa o tempo a percorrer (*stréphôn*) seus escritos de cima abaixo, separando trechos e trocando-os de lugar, [278e] é com justiça que o designarás por poeta, compositor de discursos ou escritor de leis?

F: É certo.

S: E é isso mesmo que deves dizer ao teu companheiro.

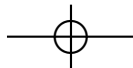
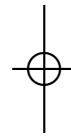
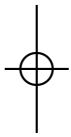
F: E tu? Como farás? Não deves pôr de lado o teu companheiro.

S: Qual deles?

F: O belo Isócrates.²²³ O que dirás a ele, ó Sócrates, e nós diremos o quê?

S: Isócrates é jovem ainda, ó Fedro, [279a] entretanto adivinho algo sobre ele e quero dizer.

F: O quê?





S: Parece-me que ele é superior a Lísias quanto à natureza de seus discursos, e ainda temperado por um caráter mais nobre (*éthei gennikôtéroï*), de modo que não seria espantoso se, com a idade, ele superasse nessa prática os que hoje em dia se ocupam disso, tornando infantis os que sempre se ocuparam de discursos. Se isso ainda não for suficiente, ele será guiado por um impulso maior e mais divino. Pois há, ó querido, certa filosofia no intelecto desse homem. [279b] É isso, então, que eu vou, junto aos deuses, anunciar a Isócrates, o meu favorito, e tu, por sua parte, faça o mesmo ao teu Lísias.

F: Assim será, partamos agora que o calor se tornou ameno.

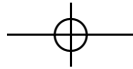
S: Não é adequado fazermos uma prece antes de partir?

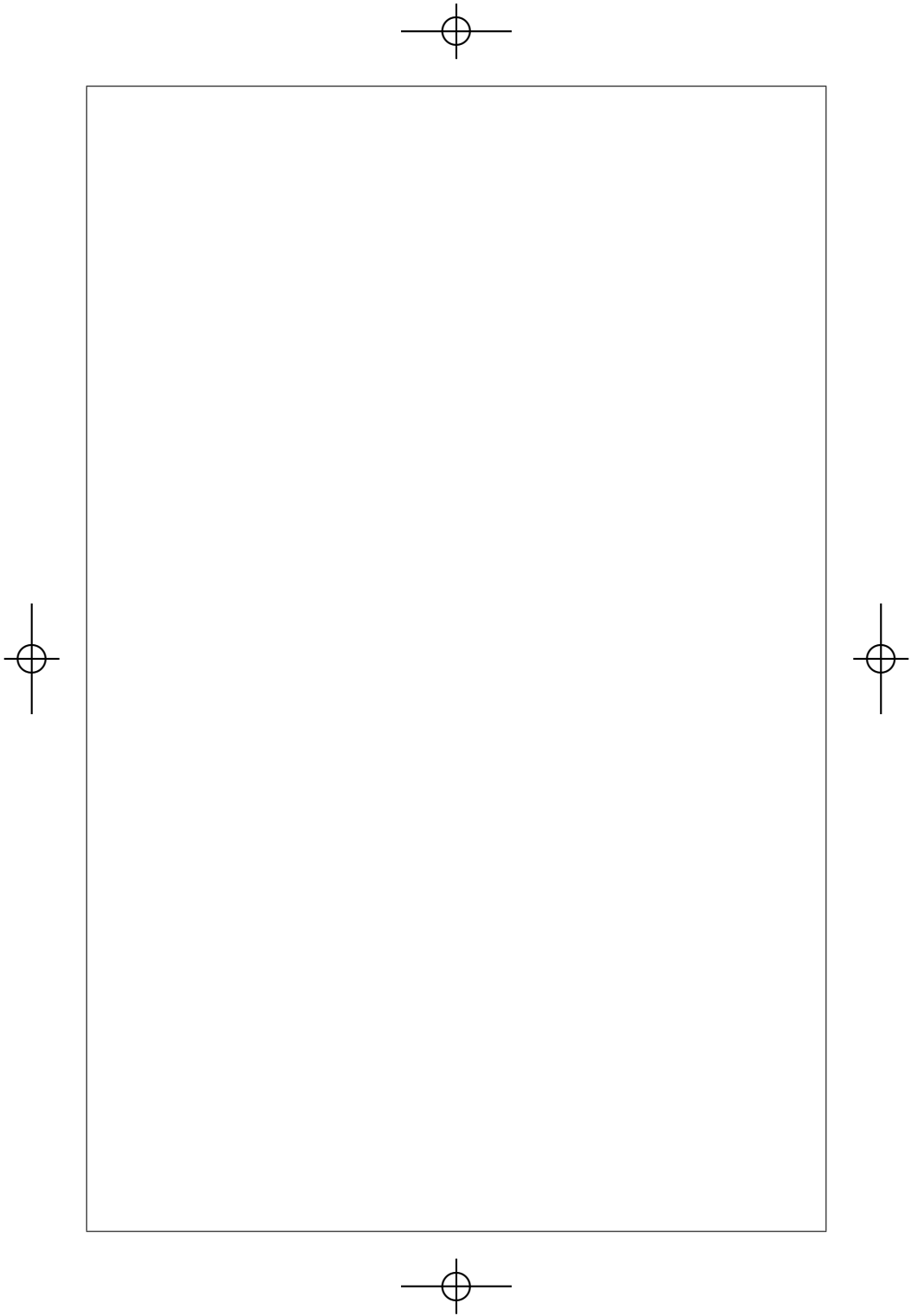
F: Sim, é.

S: Ó querido Pã e outros deuses, concedam-me uma beleza interior. Que tudo que há fora de mim possa ser amigo do que está no meu interior [279c]²²⁴ e que eu considere rico o sábio. Quanto à quantidade de ouro, que eu possua tanto quanto o homem prudente seja capaz de levar e trazer. Precisamos de algo mais, ó Fedro? Pois me parece bem medida (*metríôs*) a prece.

F: E eu partilho dessa súplica, pois tudo é comum entre amigos.²²⁵

S: Partamos.





Notas

¹Médico, pai de Erixímaco, o qual faz um dos discursos em defesa do Amor no *Banquete* 185c-189b. Pai e filho são mencionados novamente no *Fedro* 268a-c como médicos ilustres, assim como no *Protágoras* 315c2-3.

²Dois caminhos, um curto e um longo, servem de metáfora inicial das maneiras pelas quais se pode adquirir conhecimento, seja ele qual for. Os sofistas e a sofística são o símbolo do caminho curto, do atalho, meio pelo qual se poderia adestrar o discurso e o pensamento dos aprendizes, mas a filosofia platônica a esse caminho se contrapõe, defendendo um caminho longo de formação, o único capaz de conduzir discípulos à sabedoria e à verdade.

³Epícrates sofreu processo público, para o qual há um epílogo no corpo de textos atribuídos a Lísias, *Contra Epícrates* (Lamb, 2006, p.576-587). Acusado de malversação do dinheiro público e de receber suborno em embaixadas que realizou, Epícrates é considerado “rétor e demagogo” na *Scholia graeca in aristophanem* (Dübner, 1969, v.71,2), também é mencionado no trecho do poeta cômico Platão, que lembra o epíteto de Epícrates: *sakesphóros* ou “portador de escudo”, sendo que há um trocadilho pela homonímia entre “escudo” (*sákos, eos, to*) e “bolsa” (*sákos, sákkos, ho*), pelo qual se lê também “Epícrates portador de bolsa”, num jogo com o campo semântico da corrupção. (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, frg. 122, p. 633, vol. 1, Kock, T. Leipzig: Teubner, 1880). Ainda na *Scholia graeca in aristophanem in Ecclesiazousa* temos um verso que ajuda nessa caracterização de Epícrates: ἄναξ ὑπὴνης Ἐπικράτης σακεσφόρε, ou seja, “ó Epícrates, rei da barba porta-bolsa!”. Também em Plutarco, *Pelopidas* 30,12, temos o epíteto de Epícrates: Ἐπικράτους γοῦν ποτε τοῦ σακεσφόρου, ou seja, “Epícrates, o portador de bolsa/escudo [...]”.



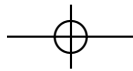
⁴Moriquia ou casa de Morico, sinônimo de riqueza e ostentação. Morico era um *bon-vivant* citado por Aristófanes (*Pac.* 1008), conhecido pela glotonaria (*Ach.* 887, *Pax* 1008-9, *Vesp.* 506) e pelos banquetes que oferecia, daí Sócrates dizer, em seguida, que Lísias servia “um banquete” (*eistía*) de discursos. Em Aristófanes há ainda uma interessante caracterização de Morico e do seu “nobre estilo de vida” (*zên bion gennaion*), um homem que “pela manhã frequentemente se desgasta em processos de sicofanta” (*orthrophoitosukophantodikotalaipórōn Vesp.* 505). Essa nobreza, *gennaion*, vista em Aristófanes, aparece logo em seguida, em 227c9 do *Fedro*, quando Sócrates diz “ô nobre!” (*ô gennaíos*), de modo similar.

⁵Cf. Yunis, p.86-87, que, na sua edição comentada do *Fedro*, ressalta o banquete (*eistía*) de discursos de Lísias como um lugar-comum platônico, especialmente pela analogia recorrente entre o discurso direcionado para a alma e o alimento para o corpo.

⁶Píndaro, *Ístmicas* 1,2 (Race, 1997, p.134).

⁷Primeira enunciação da tese central do discurso de Lísias: “é melhor agradecer (*charistéon*) alguém não afetado pelo amor (*mè erônti*: não amante, não amoroso, não apaixonado) do que agradecer um amante (*erônti*: um amoroso, um erasta, um apaixonado, alguém afetado pelo amor)”. Esse será o tema das duas declamações iniciais do diálogo, enquanto a palinódia de Sócrates, ou terceira declamação, afirmará o contrário dessa tese.

⁸Sócrates evidencia, com essa ironia, a capacidade do discurso de dizer o não-ser, ou seja, de jogar com as aparências de modo persuasivo. Na oposição entre a retórica e a filosofia, dizer o não-ser, como se ele realmente “fosse”, seria o fundamento da “arte de enganar”. A filosofia, que também deve ser persuasiva, será capaz de descobrir quando isso ocorre e, em seguida, dizer o ser sem enganos. Na fala de Sócrates esse discurso encantador aparece como útil para muitos, uma vez que poderia ser usado como fármaco para tantos males, um discurso apaziguador que afastaria os males. Antífonte era um mestre da arte de aliviar (*téchnên alupías*, DK, 87, A6) por meio das palavras, fármacos encantadores, tal qual Górgias apresentava o seu *lógos* soberano (*lógos dynástes mégas estin*, *Gor. Hel.* §8), e um dos temas do diálogo é também o poder do *lógos*, só que da perspectiva filosófica. Há uma simetria dessa proposta claramente democrática em aplicar o discurso para o bem das multidões com a



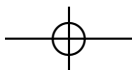


proposta de **Theuth** em distribuir a escrita a todos os egípcios como uma utilidade (274d7 *ophelían*), tal qual encontramos aqui, “útil ao povo” (227d2 *demôpheleís*). Em ambos os trechos, a utilidade funciona como pseudo-fármaco, ou seja, como algo encantador, mas capaz especialmente de esconder a verdade, um fármaco poderoso cuja imagem no diálogo é também a retórica. Contra essa arte discursiva estabelecida, a filosofia platônica, por meio de dialética, procura ser também um fármaco, mais precisamente um antídoto. É a primeira vez que no diálogo o discurso (*lógos*) é entendido como fármaco, bem como o problema filosófico do ser e da possibilidade de dizê-lo se desenha com certa precisão. Essa simetria entre a utilidade pública aqui em Lísias e na alegoria final de Thamou e Theuth seria um elemento, entre outros, em favor da unidade do diálogo.

⁹O termo *asteíoi*, derivado de *ástu*, “cidade”, refere o urbano, o civilizado e, por derivação, o bom gosto. Sócrates nem mesmo parece ser um cidadão, mas como bem podemos observar, um pouco à frente, em 230c5, Sócrates diz que Fedro é o melhor dos guias para estrangeiros (*exenágetai*), como se ele próprio não fosse um autóctone. Fedro caracteriza Sócrates como alguém que parece nunca ter saído da cidade (*ásteos* 230d), e que nem mesmo parecia ter estado fora dos muros (*éxo teíchous* 230d1), alguém muito extravagante (*atopótatós* 230c6) ou, literalmente, sem lugar. Em 229c6 o termo *átopos* se repete. Nesse trecho inicial Sócrates dirá que ele é um amigo do aprendizado (*philomathês* 230d2), e que não aprende nada com a natureza, só com homens da cidade.

¹⁰O termo *demopheleís*, útil ao povo, configura um ataque à democracia, além de se estender à prática sofística, uma vez que o campo de ação mais eficaz do sofista é a democracia, regime em que, segundo Platão, predomina um discurso contrário à verdade, um discurso que ilude o povo (*dêmos*) e que pode, como consequência, levar à tirania. Na *palinódia* de Sócrates Platão usa o termo *demokopikós* para aquele que, literalmente, “fere” ou “lesa” o povo, personagem que ocupa o penúltimo lugar (8º grau) na escala das almas (248e2).

¹¹Heródico de Mégara foi um dos primeiros mestres da educação física de que se tem notícia. Foi também o primeiro a prescrever a caminhada para a manutenção da saúde. Ele propunha a caminhada de ida e volta de Atenas a Mégara. A prescrição sugere tam-



bém uma analogia com a vida de Lísias, que foi exilado em Mégara de 404 a 403 a.C. pelo governo dos Trinta Tiranos e só retornou à Atenas com a restauração da democracia em 403 a.C. A edição do *Fedro* da Loeb (trad. Fowler, 2005) traz na p.414, n.2, um trecho de um escólio acerca de Heródico no qual lemos: “era médico e realizava exercícios fora dos muros, começando por uma distância não muito grande, mas moderada, até que chegasse ao muro, daí voltava” (*iatròs ên kaì tà gumnásia éxô teíchous epoieîto, archómenos apó tinos diastématos ou makroû allà summétrou, áchri toû teíchous, kaì anastréphôn*). Em 403 a.C. os muros de Atenas, que haviam sido construídos por Temístocles, foram derrubados e as trirremes queimadas, como condição da rendição de Atenas frente a Esparta (cf. Plutarco, *Vida de Lisandro*, 15, 4-5). Desse modo, a narrativa do diálogo se localiza nessa época em que ainda os muros não haviam sido derrubados, sendo o próprio muro um símbolo melancólico que remete à medicina de Heródico, que prescrevia caminhadas por fora dos muros (*exô teíchous*), e especialmente à história política ateniense entre esses dois momentos democráticos, período da guerra do Peloponeso. Cf. também menção pejorativa a Heródico na *República* 406a6-c, passagem em que ele é descrito como um pedótriba que adoeceu, mas que a partir de dietas bastante rigorosas foi capaz de prolongar a sua vida e de chegar até a velhice, mas sem poder exercer seu trabalho como antes, aspecto pelo qual é detratado como alguém que aplicou seus conhecimentos em benefício próprio e não em função do bem comum. Nesse retrato breve da *República* Heródico teria misturado ginástica e medicina. O termo *pálin*, aqui empregado pela primeira vez, será retomado em diversos momentos, como em 227d, 238d, 241b, 247e, 249b, 254b, 254d, 255c, 263e, 265e, 266a, 277b, além do termo palinódia, em 243b e 257a, sempre denotando a repetição, a volta, o novo percurso.

¹²Esse é um traço marcante da descrição da personalidade de Fedro, sempre valer-se da imagem do ouro, da riqueza material. Isso ocorre também em 235d e 236b, motivo pelo qual Sócrates responde em 235e ironicamente a Fedro: “És amicíssimo e de ouro verdadeiro”. Obviamente esse retrato está ligado às grandes somas acumuladas por esses professores itinerantes da arte da palavra.

¹³Esse trecho será imitado por Fedro em 236c4-6.



¹⁴ Assim como o próprio Fedro acabara de dizer ser incapaz de lembrar do discurso de Lísias, Sócrates reitera e duvida completamente da capacidade mnemônica de Fedro, depreciando sutilmente seu interlocutor, não só por ele estar fascinado por um escrito vulgar de Lísias, um logógrafo meteco, mas também por desejar memorizá-lo sem êxito, despendendo tempo nisso.

¹⁵ Esse trecho será citado, de forma não literal, em 236c6.

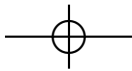
¹⁶ A escrita aqui corresponde à “presença” de Lísias. Até o final do diálogo uma visão oposta será defendida, a de que a escrita é apenas um ídolo, uma imagem imperfeita da palavra falada.

¹⁷ No desenrolar do diálogo ficará claro que Sócrates está sendo irônico, uma vez que não gosta efetivamente de Lísias e tampouco gostará do seu discurso, o qual Sócrates criticará à frente, em 234e5-235a8, depois de esboçar, em poucas linhas, um leve elogio.

¹⁸ Essa é a primeira imagem da mudança de curso figurado no discurso, o que chamarei de caráter antistrófico, ou protréptico, do diálogo, pois os planos de Fedro de improvisar algo de memória acabam frustrados e ele terá agora de simplesmente ler o discurso escrito por Lísias. O partícipio médio futuro *eggumnasómenos* introduz a ambiência dos ginásios, dos exercícios físicos e intelectuais.

¹⁹ Verbalização da mudança de curso dos personagens através do verbo *ektrépo*, ambos alteram a direção tendo como baliza o rio Ilisso, buscando um ponto no qual se reclinarão para a realização da leitura. O rio terá outra função simbólica quando Sócrates o atravessar, desejando ir embora, depois do seu primeiro discurso (237a7-241d), momento em que, depois da travessia, será impelido pelo seu *daímon* a mudar o sentido do seu discurso, realizando uma nova recitação, a palinódia para Eros (243e-257b6).

²⁰ A expressão “oportunamente” (*eis kairón*) tem vasta aplicação na retórica, na dialética e na medicina, e é um elemento comum do Fedro, desde o encontro no plátano, que acontece a seguir, até a menção de uma razão hipocrática em 270c9-10. O Aforismo 1 de Hipócrates é eloquente quanto ao valor do senso de oportunidade ou *kairós*: “A vida é curta, a arte é longa, a ocasião fugidia (*kairós oxús*), a experiência enganosa, o julgamento difícil” (trad. Rezende, 2010, p. 29). Para além da medicina, na retórica esse *kairós* não será menos importante, pois o senso de oportunidade é uma marca da arte discursiva, e da maioria das artes (*téchnai*), inclusive da navegação



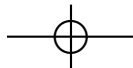


(cf. *Pol.* 284e). A *tyké* de *étykon*, sorte ou acaso, também se associa a esse campo do *kairós*, pois Sócrates é um homem favorecido, por um lado, pela sorte e, ao mesmo tempo, é dono de um senso de oportunidade ímpar. Por isso Fedro diz que ele está sempre assim, descalço, o que simboliza essa condição especial de Sócrates na cena.

²¹*Platano orientalis* é um símbolo da medicina, conhecido com a árvore de Hipócrates, em torno da qual ele e seus discípulos se reuniam na ilha de Cós. Nesse momento o diálogo estabelece a eloquente interface da filosofia com a medicina, especialmente a hipocrática, sem contar que Sócrates acabara de dizer (228b) que ele próprio era doente para ouvir discursos (*nosôunti peri lógôn akoên*).

²²Essa “brisa moderada” (*pneûma métrion*) do lugar em que farão a leitura contrastará com a menção ao rapto de Bóreas, divinização do Vento Norte, um vento raptor de donzelas. Esse caráter aéreo é importante no diálogo, pela ambiência da descrição da alma (*psyché*) e da psicagogia, bem como a noção de *métrion*, medida, bastante recorrente, como veremos, não só pelo caráter apolíneo resgatado por Sócrates, mas especialmente pelas diversas medidas necessárias, aos dialéticos e a todos os verdadeiros conhecedores das artes. A brisa moderada do lugar é momentaneamente substituída simbolicamente por Bóreas, quando Fedro menciona o mito, e, em seguida, a moderação de movimentos aéreos é reabilitada, porque na écfrase do lugar (230b-c) ressalta-se mais uma vez o ar agradável e melodioso: “uma doce e muito agradável brisa (*eúpnoun*) do lugar, estival e melodiosa” (230c1). Em Hipócrates, especialmente no tratado *Da doença Sagrada* (§16, Jones), Bóreas personifica um vento saudável, que vem do mar e preserva o encéfalo seco, ao contrário de Noto, o Vento Sul, nocivo porque umedece e liquefaz o ar no encéfalo do fleumático, gerando o ataque epilético.

²³O rapto na cultura grega é uma das grandes tópicos poético-literárias, a qual pode ser observada em diversos mitos, como no rapto de Peséfone por Hades, no duplo rapto de Helena, por Teseu e Páris, no rapto de Orítia por Bóreas (229b5-229d1) e até mesmo no rapto de Ganimedes por Zeus. Especialmente nesse caso, como o *Fedro* retoma o mito de Eros e Psique, é importante lembrar do rapto de Psique pelo vento Zéfiro (cf. Apuleio *Met.* IV,28-VI,24).





²⁴A brincadeira, *paídzein*, constitui elemento tradicional de comparação com a arte discursiva, de modo que o trato ou labor com o discurso, *lógos*, desde pelo menos Górgias (*emòn dè paígnion*, *Elogio de Helena* §21), é também uma espécie de brincadeira ou jogo. Cf. no *Fedro* outras ocorrências de *paídzein* em 229c8, 234d7, 234d8 e 276e2.

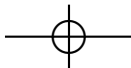
²⁵Unidade de medida grega ligada à corrida nos jogos atléticos antigos e que corresponde a 600 pés, por isso, de acordo com Paleólogos, essa unidade variava, sendo que em Olímpia era de 192,28 m, em Priene 191,39, em Atenas 184,96, em Epidauro 181,30, em Delos 177,55 e em Mileto 177,36 (Cf. Paleólogos, *Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga*, Vários Autores, 2004, São Paulo: Odysseus, p.177).

²⁶Aqui (229c4-230a7) um ambiente semântico bastante controlado apresenta, de modo exímio e econômico, os elementos fundamentais da retórica: a persuasão (*peithêi*, *peithómenos*), a crença (*pístis*), nas suas formas negativas, designando o que Sócrates designa por incredulidade (*apistoíên*, *apistôn*), assim como um modo sofisticado (*sophizómenos*) de tentar conduzir os mitos à verossimilhança (*eikòs*), outro elemento fundamental da prática sofística. Nesse trecho os termos “sábios” e “sabedoria” (*sophói*, *sophíai*) são usados de modo irônico, referindo a sabedoria grosseira (*agroikôi tini sophíai*) dos sofistas, para a qual Sócrates diz que não ter tempo livre (*scholé*). A extravagância de Sócrates e dos seres formidáveis são designadas ambas pelo mesmo termo (*átapos*, *atopíai*), literalmente “sem lugar”, além do que, Sócrates evocará sua missão apolínea de buscar a si mesmo (*gnônai emautón*). O trecho finda quando encontram a árvore (*déndron*) que buscavam.

²⁷Segundo Acusilao (DK, 9, B, 35) o rapto de Orítia por Bóreas teria ocorrido na Acrópole, quando a distinta filha do rei Erecteu levava um cesto de oferenda à deusa Atena.

²⁸A inscrição délfica “conhece-te a ti mesmo” explica um forte aspecto da religiosidade de Sócrates, como uma medida (*métrion*) apolínea que ele próprio buscava.

²⁹Gerado da união entre o Céu e o Tártaro, esse monstro, cujos dedos eram de cem cabeças de serpente e cujos olhos expeliam fogo, atacou o Olimpo, e apenas Zeus e Atena resistiram. Zeus lançou sobre ele o monte Etna, meio pelo qual foi lançado no Tártaro, onde





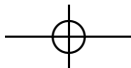
se juntou aos Titãs. Nesse sentido é o símbolo máximo do orgulho e da insolência, cuja representação se dá pelos vapores de sua natureza. Cf. Hes. *Theo.* 820-880.

³⁰Encontramos aqui, em 230b-c, uma écfrase, descrição detalhada de ampla evidência (*enárgeia*) que procura pôr diante dos olhos do leitor o lugar descrito.

³¹Figuras de terracota e de mármore ofertadas às Ninfas e a Aqueloo.

³²Sócrates havia dito há pouco que se ele não acreditasse nos mitos não seria extravagante (*átapos*), mas agora é caracterizado por Fedro como extravagante, no superlativo (*atopótatós*). Essa extravagância um pouco forçada de Sócrates faz com que Fedro afirme, em seguida, que ele parece um estrangeiro, não um ateniense, e, imediatamente depois, afirme o contrário, que ele parece nunca ter saído da cidade, nem atravessado os muros (230d1-2). Para além do fato de Sócrates ter saído muito pouco de Atenas, especialmente nas campanhas militares de que participou, a passagem revela esse jogo de presença e ausência de Sócrates na cidade, dessa travessia que faz fora da circunscrição da cidade, talvez por isso *atopótatós*, uma vez que ele parece, ao mesmo tempo, um estrangeiro e um autóctone. Sócrates é tão cidadão, tão embrenhado nas questões da *pólis*, que nem mesmo parece conhecer nada fora dela, nem mesmo em seu entorno, por fora dos muros. Sócrates se confunde com a *pólis* a ponto de parecer um estranho para um conterrâneo, mas é claro que, de modo análogo, essa relação equivale à busca de si mesmo enunciada antes, a qual, por ainda estar incompleta, não permitia que se empenhasse na busca de nada que lhe fosse externo. A prece final de Sócrates no final diálogo revela essa condição, pois ela está direcionada a Pã, para que ele possa enfim conciliar essas duas naturezas, externa e interna: “tudo que há fora de mim possa ser amigo do que está no meu interior” (279b8-c2).

³³Essa *atechnía* ou *ausência de arte* será um dos temas do diálogo, na medida em que se buscará uma melhor visualização do que seria, de fato, a *arte* (*téchne*), especialmente a arte da palavra, e quem realmente a possuía, bem como acerca das outras artes a ela comparadas. Cf. em 268a8-269a3 a diferença entre os rudimentos das artes e as artes propriamente ditas, em especial a medicina, a poesia trágica e a harmonia musical.



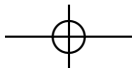


³⁴Essa posição citadina de Sócrates nesse momento ressalta que os homens na cidade seriam superiores no que concerne ao aprendizado, uma vez que da natureza Sócrates diz não aprender nada. Como acontece com outros temas, essa posição mudará, especialmente porque em 275b5-c1 Sócrates dirá que os antigos ouviam discursos divinatórios de um carvalho do templo de Zeus em Dodona, bem como outros ouviam pedras, desde que lhes dissessem a verdade, ou seja, a natureza (*phýsis*) passará a ser vista, quase no final do diálogo, como fonte de conhecimento verdadeiro, passível de ser traduzido pelo homem.

³⁵Uma vez estabelecida a analogia entre *lógos* e fármaco, o *lógos* passa a ser observado em sua aplicação e em seus efeitos colaterais, bem como os remédios na medicina, de modo que a relação do fármaco com o *lógos* se eleva ao primeiro plano. A alegoria de Thamous e Theuth, no final, resgatará a mesma metáfora da descoberta (*heuresis*) das artes, sendo a escrita um *fármaco da memória* na visão de Theuth e, por outro lado, um *fármaco da recordação* na visão de Thamous. Curiosamente conhecemos tal alegoria (274c5-275b1) como alegoria ou mito de “Theuth”, quando seria mais preciso nomeá-la como alegoria ou mito de “Thamous”, pois somente este último revela a perspectiva do dialético, juiz das artes mímicas, enquanto Theuth apresenta-nos, ao contrário, a visão do sofista, do inventor, do produtor de espanto (*thaumatopoiois*) (*Rep.*VII 514b).

³⁶Nessa recitação do discurso de Lísias encontramos a matéria prima de todo o diálogo, naquilo que será repetido, de uma maneira diversa, e, em seguida, no que será refutado. Nesse discurso “Lísias” toma somente o lado canhestro de Eros e o vitupera impiedosamente, afirmando que o Amor é uma doença e que seus efeitos colaterais devem ser evitados, de modo que “é melhor agradar a alguém que não está tomado por Eros” (227c5-7), pois só assim seria possível se resguardar, de modo pragmático, desses fortes e nocivos efeitos do Amor. O discurso defende uma relação amorosa que pretende extrair o máximo de prazer e evitar ao máximo os sofrimentos.

³⁷A palavra *erastès*, amante, aquele que ama, poderia nesse caso e em outros próximos ser traduzida por apaixonado. Nossa escolha por “amante”, “estar amando” e, algumas vezes, por “amoroso”,



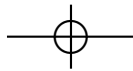


ocorre pela distância entre o substantivo original, *erastès*, e a raiz de apaixonado (*páskō*), de paixão, afecção, doença, a qual nem sempre traduziria com precisão esse amante ou erasta, que aparece coordenado com o *erômenos* ou amado, o objeto do amor. Essa coordenação é às vezes difícil de acompanhar até o final do discurso, ou seja, é preciso perceber que Lísias quer detratar a educação grega, fundada na pederastia e personificada no erasta, para oferecer outro tipo de educação, uma educação ligada aos metecos, uma educação sofisticada, democrática, de modo que essa nova educação é defendida por Lísias contra a tradição.

³⁸Expressão retomada em 232e, 234a e em 264a, momento em que o início desse discurso será citado.

³⁹Esse *eikōs*, verossímil, é bastante presente no discurso de Lísias (229e1, 231c7, 231e2, 232c2, 233a2), especialmente porque o discurso escrito remete a essa natureza dupla, da imagem da palavra viva. Na discussão posterior acerca da natureza e aplicação do discurso escrito e falado, ficará claro que o verossímil é a base da sofística e da possibilidade de produzir o engano, porque o rétor parte de um ponto verdadeiro de onde gradativa e sutilmente deriva algo falso, quase que imperceptivelmente aos ouvintes e leitores menos avisados. Só o treinamento dialético faz com que se observe com clareza como e quando isso ocorre, sendo um antídoto, portanto, a esse tipo de aplicação do *lógos*. Nesse contexto de crítica aos recursos e fundamentos da arte da palavra há a maior recorrência do termo (cf. 258c9, 266e2 *eikóta*, 267c1 *eikonologían*, “estilo imagético”, 269d2, 270b10, 272e1, 272e3, 272e4, 273b1, 273d2, 276c10). No primeiro discurso de Sócrates o termo aparece apenas duas vezes, em 237c4 e 238e2, enquanto na palinódia apenas uma vez, em 255e3, de modo que fica claro o uso bastante controlado do termo, localizado predominantemente no discurso de Lísias e na parte de crítica à arte retórica e aos seus fundamentos.

⁴⁰O termo *apotrepein* (231d1) “livrar, desviar, afastar, evitar”, no caso de Eros, aparece nesse discurso mais duas vezes (*apotrépousin* 232c5, *apotrépein* 233c4). Esse registro apotropaico será retomado em 238d (*apotrápoito*), no primeiro discurso de Sócrates, e, em um sentido ainda mais fonte e mais próximo da ambiência apolínea que lhe é característica, no segundo discurso de Sócrates (243e-257b6), lugar em que também o discurso terá forte caráter protrép-



tico (e apotropaico), para uma mudança de direção da alma, só que agora na direção inversa. Nesse discurso traduzo as três ocorrências de *apotrépein* por livrar, afastar e evitar, respectivamente, acomodando às três aplicações verbais sem desconsiderar a proximidade conceitual.

⁴¹ Aqui vemos o retrato inicial de Eros entendido como uma enfermidade. Nesse trecho a prescrição de aniquilar os efeitos do amor levaria a um autodomínio temperante (*sophroneîn*), um estado de boa prudência, uma clareza de pensamento (*eû phronésantes*).

⁴² Esse elogio da multidão é um importante aspecto democrático do discurso de Lísias.

⁴³ O termo *nómos* pode referir-se não necessariamente a uma lei escrita, mas a uma convenção, um costume. Acerca da pederastia como instituição educacional cf. Dover, K. J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga* (1994), Marrou, H-I. *Histoire de l'Education dans L'Antiquité* (1948) e Pradeau J-F. e Brisson, L. *Dictionnaire Platon* (2007), bem como Estrabão, *Geografia*, X, 4, 21 acerca dos costumes amorosos (*peri tous érotas nómimon*) cretenses.

⁴⁴ Optamos pela paráfrase “aqueles não estão sob o efeito do amor” para traduzir *mè erôntas*, evitando a expressão “não-amantes”, bem como “não-apaixonado”, preservando, em detrimento da fluência, a precisão conceitual dessa condição de não estar sob o efeito de Eros.

⁴⁵ Nesse discurso de Lísias “o melhor” é superior à “opinião”. No primeiro discurso de Sócrates, a seguir, haverá uma opinião sem razão e uma outra atrelada à razão (238b-c). Só no segundo discurso de Sócrates (palinódia) a opinião passará a ser considerada como uma categoria inferior, como de costume na filosofia de Platão. Nota-se então uma variação bastante controlada do significado do termo “opinião”, *dóxa*, nos três discursos proferidos.

⁴⁶ É possível perceber um predomínio, a partir daqui, do vocabulário do desejo (*epithymía*), seguindo a ideia de Hermias, de que cada uma das recitações do diálogo tem uma ligação com uma das partes da alma (*In Platonis Phaedrum Scholia* §64, 5-7). O discurso de Lísias é o discurso do indisciplinado (*akolaston*) segundo Hermias, indisciplina que colherá obviamente dor e sofrimento, termos que se evidenciam no discurso (231a8 *pónon*, 231b4 *pónous*, 232c *lypoûnta*, 233b *lýpen*), obviamente no sentido de serem afastados, evitados.

Eros, nesse registro, tem de ser evitado, pelo sofrimento que lhe é congênito, de modo que o discurso corresponde à parte apetitiva ou *epithymetikós*. A presença do termo desejo (*epithymía*) no discurso demarca essa ligação (231a2 *tês epithymías*, 232b1 *tês epithymías*, 232e2 *epithýmēsan*, 232e6 *tês epithymías*, 233b *tên epithymían*, 233d2 *ex epithymías*, 234a7 *pauómenoi tês epithymías*). De modo geral, o discurso de Lísias é uma descrição dos desejos mais baixos, ainda que com um verniz de civilizado, especialmente porque aos olhos de Platão esse discurso descreve esse universo dos metecos, da democracia, da logografia, da sofística, ou seja, de tudo aquilo que ele combateu veementemente em sua filosofia.

⁴⁷A prudência será identificada à virtude, que nesse contexto será evitar escolher alguém tomado pelo Amor.

⁴⁸Período idêntico em 231a. Nesse discurso há uma repetição da tópica do “pausar o desejo”, evitar o impulso amoroso para evitar seus efeitos colaterais.

⁴⁹Retomada da tese central desse discurso. O suposto autor do discurso, Lísias, tenta sobrepujar os erastas ou amantes cidadãos.

⁵⁰O trecho é desenhado através de uma coordenação *mén – dè*, e manifesta uma imagem trágica dos amantes (erastas). Lísias é no *Fedro* um estereótipo, um “personagem” de Platão. O infortúnio seria o não-sofrimento de outros e a fortuna seria elogiar obrigatoriamente algo que não é agradável, como um efeito colateral desse modelo de relacionamento pragmático que Lísias defende, sem amor obviamente. Esses “afortunados” como Lísias e todos os sofistas sempre foram obrigados, pela própria natureza da atividade, a elogiar aquilo que não necessariamente gostavam. Talvez esse seja um trecho em que fica quase que evidente que o discurso de Lísias é de fato uma mimese de Platão, posto que carrega elementos bastante comprometidos com a “preocupação” filosófica.

⁵¹Nesse ponto o argumento beira o cômico, uma vez que leva às últimas consequências a visão utilitarista acerca do amor. Não se escolhe os amigos para um banquete, mas os necessitados, pois estes últimos terão a gratidão (*chárin*) que se espera conquistar, portanto tudo gira em torno da expectativa da recompensa.

⁵²Encontramos novamente a expressão “cessar do desejo” (*pauómenoi tês epithymías*) como uma marca desse discurso de Lísias (Cf. 231a, 232e e 234a).

⁵³Essa seria a síntese do discurso, uma ação que não causa nenhum dano (*bláben*), mas em que ocorre o proveito, a utilidade (*ôphéleian*) a ambos os partícipes da relação. Esse dano (*bláben*) e essa utilidade, de alguma forma, fecham um ciclo semântico que se inicia naquele *demopheleis* 227d2 irônico de Sócrates e se reencontra nessa utilidade, *ôphéleian*, em 234c3, no final da peroração. Em 274d7 na alegoria de Thamous, essa *ôphelían*, no caso agora da escrita, será mais uma vez evocada por Theuth.

⁵⁴A última palavra do discurso, *eróta*, verbo *erotáo*, perguntar, tem em si, por homonímia, o nome de Eros. Veremos o nome de Eros se confundindo também com *ptéros*, alado, nos versos dos homéridas (252b9).

⁵⁵Sócrates simula um estado de afecção, pela impiedade do discurso e pela sua monotonia, mas Sócrates atribui esse estado à visão que manteve de Fedro durante a leitura e, em seguida, mimetiza uma saída, um livramento, evocando os mistérios e versos dionisíacos (*sunebákcheusa*), considerando Fedro como um guia inspirado (*theías kephalês*). Tanto é uma afecção evidentemente excessiva que imediatamente Fedro o acusará de estar com brincadeiras (*paídzein*).

⁵⁶Esse trecho passa do elogio ao vitupério, sendo esse movimento de caráter antitrófico, como o do coro, uma contraposição de duas opiniões. Ele começa elogiando levemente (234e5-235a2) e acaba detratando com veemência (235a2-235a8), como se estivesse desejando esconder algo, mas que, no fluxo discursivo, acaba dizendo o que pensa de fato, contra a polidez inicial, atravessando para o outro lado do discurso. O pensamento retórico de Lísias é posto à prova, e sua técnica é descrita como insuficiente na visão de Sócrates.

⁵⁷Expressão idêntica à de 236b42.

⁵⁸Nesse uso do termo *sophós*, Platão atribui sabedoria aos poetas líricos que escreveram. Na menção anterior, “sábio” referia ironicamente os sofistas, que se ocupavam de reduzir o mito ao verossímil. Apesar da conhecida crítica de Platão aos poetas e sua arte mimética, fica claro que os poetas líricos estão, nessa gradação, acima dos sofistas e logógrafos, de modo que o termo “sábio” atribuído aos poetas nesse passo carrega uma ironia menor que na aplicação anterior do termo. Anacreonte será chamado de sábio novamente, logo à frente, em 235c3.



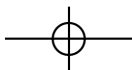
⁵⁹Esse vocabulário da plenitude (*plerés* 235c5, *peplerôsthai* 235d1) introduz a tópica do entusiasmo, coordenada com a contrapartida da ignorância (*amathían*) e do esquecimento (*epilélēsmai*), a partir da qual Sócrates fará o seu discurso. A plenitude/inspiração, simulada ou não, ameniza a responsabilidade de quem fala, posto que é impulsionada por força alheia.

⁶⁰A promessa (*hypischnéomai*) é o primeiro recurso para estimular Sócrates a falar, sendo que Fedro promete erigir duas estátuas (ícones) deles próprios como pagamento por um discurso que Sócrates faria sobre o mesmo tema, defendendo a mesma tese de Lísias, só que com maior propriedade, já que dizia que o discurso de Lísias era insuficiente. O segundo recurso que Fedro usará para Sócrates falar será um juramento (*hórkos*) em 236d9.

⁶¹O ícone (*eikóna*) nesse trecho antecipa um dos grandes temas do diálogo, bem como da filosofia platônica, localizado na tópica criada por Estesícoro do ídolo (*eídōlon*) de Helena (cf. Davies, *PMG* Frg. 192-193), ao mesmo tempo que remete ao juramento dos nove arcontes atenienses de não transgredir as leis, sob a pena de oferecer uma estátua em ouro (cf. [Arist.] *Ath. Pol.* 7.1)

⁶²Aqui Sócrates discorda claramente da tese central do discurso de Lísias, segundo a qual é melhor agradar alguém não afetado pelo amor, em vez de agradar um amante (amoroso), pois declara que isso equivaleria a não elogiar o prudente e não censurar o insensato. Mesmo assim ele defenderá nesse discurso a mesma opinião de Lísias, porque esse é o desafio proposto, só que fará isso com a cabeça coberta, prevenindo a possível ira do Amor ou de Afrodite. Haverá um segundo discurso de Sócrates, sua palinódia (243e-257b6), em que irá desculpar-se dessa falta discursiva contra Eros.

⁶³São aspectos fundamentais da retórica a invenção (*heúresis*) e a disposição (*taxis*). Na verdade, a crítica de Sócrates incide nesses dois fundamentos, pois Lísias não tem boa *inventio* e nem boa *dispositio*, especialmente porque o trecho é uma peroração, como se Lísias tivesse começado seu discurso pelo final, não respeitado regras básicas da arte discursiva, “nadando de costas” como Sócrates diz. As duas ocorrências do substantivo “invenção”, “encontro”, “achado”, “descoberta” (*heúresis*), ao lado do verbo “inventar”, “encontrar”, “achar”, “descobrir” (*heureîn*), não implicam necessariamente uma padronização dos termos da tradução. A maioria dos tra-



dutores, observando essa proximidade, padroniza, como por exemplo Santa-Cruz y Crespo (invención, inventar e invención, p.79), Rowe (invention, invent e invention, p.39) e Pucci (invenzione, inventare e invenzione, p.23), mas, nesse caso, optamos por matizar os termos, traduzindo os substantivos por “invenção” e o verbo no infinitivo por “encontrar”, por parecer mais adequado à passagem e não ferir o peso desse *heurisko*. Sigo Porрати que utilizou resolução similar (invención, hallar, invención, p.111). Howland, R.L., associa a passagem a uma crítica antecipada à Isócrates, que no seu *Helena* (Isoc. Hel. 211) diz que vai falar acerca do tema, deixando de lado o que outros já escreveram, notadamente Górgias. Estésícoro é citado (Isoc. Hel. 243 a4) apenas no final do seu tratado, o que mostra que Isócrates não prestigia Górgias, não considerando que ele também maneja as mesmas tópicos retóricas arcaicas estésícoricas. Segundo Howland, nesse trecho há uma menção direta a Isócrates, quando fala acerca da “composição” (*tên súnthesin*) dos sofistas e da invenção (*heurískontai*) (Isoc. Hel. 211), contanto que se entenda a disposição (*diáthesin*) de Platão como correspondente da composição (*súnthesin*) de Isócrates (Howland, 1937, p.154)

⁶⁴Expressão idêntica à de 235b4-5

⁶⁵Cípselo (657-627a.C.), tirano de Corinto, pai de Periandro, um dos sete sábios. Aqui há uma ligação do ícone (imagem) em ouro e a expressão anterior de Sócrates, quando diz, em 235e1, a Fedro que ele é “amicíssimo e de ouro verdadeiro”. A referência aos Cip-sélidas, decendentes de Cípselo, se justifica pela fama que tinham de oferecer estátuas votivas bastante custosas em Delfos e Olímpia (cf. Ar. Pol. 1313b22 *tà anathémata tôn Kupselidôn*).

⁶⁶O termo sabedoria (*sophían*), ligado a Lísias, mais uma vez é usado de modo irônico.

⁶⁷Fedro imita a fala de Sócrates em 228a5-6.

⁶⁸Menção não literal de 228c1-2, quando Sócrates disse: “ficas enternecido (*ethrýpteto*) como se não desejasses falar”.

⁶⁹Verso de Píndaro (frag. 105.1 Snell-Maehler) repetido no *Mênon* 76d e em Aristófanes, *Aves* v. 945.

⁷⁰Esse juramento diante do plátano soa com tópica médica, da enunciação de um universo hipocrático ou, por contiguidade, apolíneo.



⁷¹Continuidade do uso do campo semântico de *heurisko*: “inventar”, “encontrar”, “descobrir”. Cf. nota 63.

⁷²Sócrates é amante desse *lógos*, de todo tipo de discurso, falado e escrito, bem como obviamente do pensamento que ele porta.

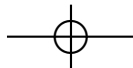
⁷³O termo *strephein* aqui ilustra, tal qual o do movimento do coro, seja estrófico ou antistrófico, uma mudança de curso, um movimento.

⁷⁴Cobrir a cabeça, supostamente com um manto, é um indício de que a tese que proferirá é ímpia e que Sócrates teme, antecipadamente, algum tipo de punição por parte de Eros ou de Afrodite. Em 243b5-7 Sócrates fará menção à essa atitude.

⁷⁵Platão inicia a frase mimetizando o bordão de chamamento às Musas, inspiradoras da poesia. Cf. doxografia de Estesícoro (Eustathius *Sobre a Ilíada* frag. 240, Campbell, *Greek Lyric* III, p.166), onde vemos: *deur'áge, Kalliópeia lígeia*. Alcman também utiliza similar fórmula dedicada à Calíope: *Mus'age Kalliópa thýgater Dios* (fr. 84 *PMG*, Davies). Há uma evocação explícita do universo da lírica na simulação de Sócrates.

⁷⁶Retomada da tese central do discurso de Lísias. Curiosamente agora isso ocorre a partir de uma pequena cena introdutória acerca de um amante capaz de forjar um discurso contrário aos seus próprios sentimentos, dizendo que não ama ninguém e que amar não é bom. A partir dessa indiferença como estratégia que capta a atenção do cortejado, o amante faz justamente o contrário do que o cortejado espera, depreciando o seu verdadeiro alvo do desejo. Essa fingidez premeditada apresenta a tentativa de Sócrates em defender através do discurso a mesma tese ímpia contra Eros, só que com maiores artifícios retóricos.

⁷⁷Essa segunda introdução marca a racionalidade necessária acerca de uma discussão, que se mantenham os interlocutores atentos ao mesmo princípio, ou essência, a partir da qual teçam com segurança uma argumentação coerente. Aqui Sócrates retoma a dicotomia de Lísias entre utilidade e dano, que corresponde ao elogio e ao vitupério, mas apresenta elementos novos, como o engano (*hamartánein* 237c2), a verificação (*sképseos* 237c4, *sképsin* 237d2), a essência (*tèn ousían* 237c3) e o acordo (*homologóusin* 237c5, *homología* 237d1). Um novo campo semântico surge e nessa concepção





há uma disputa entre os desejos e a opinião, sendo que opinião se identificará com uma determinada razão.

⁷⁸Sócrates divide a ação humana em duas forças inerentes, por um lado, o desejo dos prazeres inatos e, por outro, a da opinião (*dóxa*) adquirida, que tende para o melhor. Quando há acordo entre elas fica tudo bem, quando não, uma delas vence, se for a opinião, isso será sinal de prudência (*sophrosýne*), se forem os prazeres, isso será um sinal da desmesura (*hýbris*). Assim como na *República*, em que a dicotomia entre os impulsos racionais e apetitivos são gradativamente substituídos pela tripartição, no *Fedro* acontece um movimento similar, uma vez que a dicotomia desse primeiro discurso de Sócrates (237a7-241d) será “substituída” pela alegoria da tripartição da alma na palinódia (243e-257b6).

⁷⁹Esse amor equivale ao puro desejo dos prazeres, sem intervenção da razão, a qual levaria à opinião e à prudência. Nessa interrupção do discurso, Sócrates, mais uma vez, se gaba de uma suposta inspiração e procura uma confirmação da parte de Fedro, se ele percebe algo divino nele, ao que Fedro confirma, ressaltando a não usual fluência de Sócrates. Esse seria o retrato mimético do rapsodo inspirado que vemos no *Íon*, obviamente Sócrates (Platão) está depreciando Fedro, bem como de todos que acreditam nessa suposta inspiração, que aos olhos de Sócrates (Platão) não passa de uma recitação técnica, uma mimese. Mesmo assim, é necessário ressaltar, que essa inspiração forjada e forçada que Sócrates mimetiza, e que será alvo de detração posterior, ainda assim permanece superior à logografia de Lísias, pois o discurso escrito não trazia nenhum elemento reflexivo acerca dos desejos, nem da natureza humana.

⁸⁰Essa retomada do discurso resalta a definição do tema no começo do discurso como uma regra básica da arte discursiva não cumprida por Lísias, mas agora cumprida por Sócrates. Essa dicotomia entre a utilidade (*ôphelía*) e o dano (*blábê*) perpassa todas as citações do diálogo, chegando até mesmo ao mito final de Thamous, sendo que está diretamente ligada ao vitupério e ao elogio.

⁸¹Nesse trecho o desejo é o grande mal a ser controlado, quando isso acontece é porque a prudência se torna mais forte, bem como a divina filosofia, mencionada a seguir, a que se deve esse suposto domínio dos desejos. Nesse sentido, o trecho tem um endereço certo,





contra qualquer tipo de defesa dos prazeres enquanto bens supremos, e pode ser entendido como uma passagem anti-hedonista.

⁸²A filosofia nessa perspectiva proporcionaria uma precaução com relação aos amados, cautela com ares de racionalidade. Na palinódia essa cautela será descrita por Sócrates como uma conduta ímpia e a filosofia será descrita de outro modo. Nesse novo quadro a filosofia dependerá necessariamente de Eros e de seus efeitos, mesmo porque a loucura erótica (*erotikên manían*) é revelada como a melhor (*arístên*) das loucuras em 265b5.

⁸³Reafirmação da tese ímpia de Lísias contra o amor.

⁸⁴O sofista é espécie perigosa de adulator que aparece também como um ser de múltiplas cabeças no diálogo *Sofista* 240c (*ho polyképhalos sophistês*), bem como na *Politeia* 588c, onde a parte apetitiva da alma, parte em que predominam os desejos mais fortes, é descrita como uma fera variada e de múltiplas cabeças (*theríou poi-kílou kai polykephálou*).

⁸⁵O mesmo provérbio encontra-se subentendido na *Politeia* 329a e mencionado como “o antigo ditado” (*ho palaiòs lógos*).

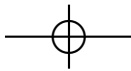
⁸⁶A dicotomia entre *noûn* e *anoétou* (241a8-b1) que aparece nesse trecho é similar à dicotomia de *anoétôi* e *noûn*, logo a seguir (241b7-c1), bem como entre *noûs* e *anoías* em 270a5.

⁸⁷Eros aqui aparecerá pela última vez como destruidor do intelecto.

⁸⁸Segundo Hermias (§90.9-10 Couvreur = 61,12-13 Lucarini e Morreschini) esse provérbio retoma *Iliada* XXII, v. 263.

⁸⁹Suspeita, já sugerida no começo da recitação, quando Sócrates diz que falará com a cabeça coberta, de que algo pode acontecer contra ele ao proferir uma tal narrativa ímpia.

⁹⁰A palavra *atechnôs* pode ser entendida como se Fedro estivesse inspirado, tomado pelas Musas, sem arte pela dádiva de participar do divino ou como se Fedro não detivesse mesmo nenhuma arte, ou seja, fosse um inábil. Há um jogo entre elogio e vitupério, Sócrates faz com que um aparente elogio seja verdadeiramente um vitupério, na medida que uma mesma sentença porta dois tipos de mensagens, apenas detectadas por aqueles que tem as ferramentas para decodificá-las com precisão. Nesse mesmo sentido, Sócrates atribui a Fedro de modo não menos irônico um dom quase que maiêutico,





pois ele teria a capacidade de fazer com que outros falassem, mas isso é mais uma vez uma ironia, justamente por que Fedro, na visão de Sócrates, não detém nenhuma arte.

⁹¹Cf. *Fédon* 59c.

⁹²Acerca desse sinal costumeiro do *daímon* de Sócrates cf. *Euthyd.* 273e2-3, *Theag.* 129b8, *Pol.* VI 496c3, *Apol.* 31d1, 40a4, *Alc.I* 103a5, *Theaet.* 151a4 entre outras passagens. Cf. outras ocorrências de *daímon* no *Lexicon Platonicum* de Friedrich Ast (1835) vol.1 p.415-417.

⁹³Quando Sócrates diz que é um advinho não muito aplicado, tal qual os que não são muito bons na escrita, parece visar Lísias ou Isócrates, que tinham reputação de bons escritores (logógrafos).

⁹⁴Cf. Campbell frg. 310, verso de Íbico também legado por Plutarco (*Qu. Conv.* 748c, ix 15.2) que ilustra a distorção que até então há nos discursos proferidos, vituperando Eros, defendendo com isso que as honras e benefícios entre os homens seriam mais importantes do que agradar aos deuses. O tema será abordado com mais clareza em 273e4-274a3. Santa-Cruz y Crespo (p. 101 n. 245) chamam a atenção para outro poema de Íbico aludido por Parmênides no diálogo homônimo de Platão (*Parm.* 137a), quando Parmênides se compara ao cavalo velho afetado por Eros, descrito por Íbico. Destaco os efeitos na visão provocados por Eros e Afrodite, meio pelo qual Eros comumente ataca, bem como Cípris (Afrodite) que lança sua rede infalível, e seus poderes são implacáveis, mesmo ao atingir um velho. A imagem da biga é arquetípica e os versos de Íbico remetem a um amplo campo de imagens às quais Platão retomará: *Eros novamente obscurece-me, com seus olhos que dissolvem a vista, num encanto de Cípris, a que lança por todas as partes sua rede na direção dos desavisados. Temo agora sua aproximação, como um velho cavalo vitorioso, sendo conduzido contra a vontade aos rápidos jugos das carruagens que adentram a arena.* (Campbell frg. 287).

⁹⁵A impiedade aqui consiste em não perceber a ligação que existe entre o homem e o divino Eros, preocupando-se, como Íbico, mais com sua reputação junto aos homens do que junto aos deuses. A falta cometida é teológica, uma impiedade, e logo em seguida Sócrates reavalia sua posição acerca de Fedro, dizendo que ele foi causador da falta, passando do elogio ao vilipêndio de Fedro no que tange aos seus supostos poderes de estimular discursos alheios.



⁹⁶Cf. nota 19 acerca de *asteia*.

⁹⁷A Estesícoro de Himera (séc. VII a.C.) atribui-se a invenção do terceiro momento do coro na lírica arcaica, parte chamada de epodo, elemento pelo qual os movimentos do coro, que seguiam coordenados entre estrofe e antístrofe (movimento e contra-movimento, pergunta e resposta), passaram ao desenho triádico, composto por (a) estrofe, (b) antístrofe e (c) epodo. Esse novo desenho é conhecido como *pattern* AAB. O epodo passou a ser usado na performance citaródica e/ou monódica, uma vez que seria a hora do canto solo, uma performance instrumental fixa combinada com os movimentos contrapostos do coro. A “tríade de Estesícoro” indica exatamente essa disposição (*táxis*) poética, a mesma pela qual Píndaro compôs seus epinícios, seguindo o mesmo *pattern* estesicórico AAB. Cf. D’Alfonso F. *Stesicoro et la performance*, Roma: GEI, 1994.

⁹⁸A *Palinódia* de Estesícoro, assim como esta *palinódia* de Sócrates, são como peãs ou hinos purificadores e curativos.

⁹⁹Cf. nota 72, referente 237a4, momento em que Sócrates diz: “Falarei encoberto (*enkalypsámenos*)”.

¹⁰⁰O *lógos* tem o poder catártico e de cura, uma vez que lava a alma e o corpo de uma anterior audição salgada, bem como de uma falta discursiva. Essa audição salgada é aproximada ao amor dos marinheiros, como algo vulgar.

¹⁰¹Resgate e inversão da tese central da *palinódia* de Sócrates. Agora Sócrates fará elogio pleno do amor. Esse é um dos temas que o *pattern* AAB estesicórico elucida como elemento do diálogo.

¹⁰²Nesta passagem demarca-se o terreno sagrado do novo discurso. Schefer identifica Pítocles, Mirrinunte e Eufemo, como índices do registro discursivo ligado aos mistérios, na medida em que *kléos*, de Pítocles, é a glória do iniciado, a *myrrínê*, ou mirra, de Mirrinunte, é usada nos rituais de revelação dos mistérios e *euphémios*, *euphemia*, de Eufemo, está ligada ao hino místico e ao silêncio que se guarda nessas ocasiões (cf. Schefer, 2003, p. 194-195). Além disso Himera, a cidade natal de Estesícoro, corresponderá ao desejo (*hímeros*) de Zeus, o que mostra que há um vocabulário novo para enunciar um desejo diverso. Cf. também *Crátilo* 418b e 419e.

¹⁰³Retomada do primeiro verso de Estesícoro, em *Fedro* 243 a-9. Traduza *étymos* por verdadeiro sem evitar homonímia com a tradução de *aletheia*, “verdade”, que aparecerá a seguir.

¹⁰⁴O outro lado do discurso aparece com o exemplo da Sibila e das sacerdotisas em Dodona que, quando sóbrias ou sem a loucura, pouco ou nada fizeram aos gregos. Aqui, ao contrário do exemplo anterior, em que hipoteticamente os homens se agradavam, trocavam favores entre si sobriamente, sem a loucura, é somente pela loucura que os homens obtêm dádivas. Essa divisão entre conjuntos aparentemente excludentes entre si mostra que Platão busca justamente a área em que há a intersecção entre loucura e sabedoria.

¹⁰⁵Essa sobriedade está relacionada à arte que surge entre os homens em 244d3: *sôphrosýnes*.

¹⁰⁶Cf. oposição entre adivinhação e prudência também em Sófocles, *Édipo Rei*, pontualmente na fala de Tirésias: *pháskein em' êde mantikei meden phronein*, v.462.

¹⁰⁷A loucura isenta da mácula, dos ressentimentos, revela as causas e as remove. É nesse sentido que o discurso de Sócrates é como um peã apotropaico, um modo discursivo de evitar, de afastar, uma possível retaliação de Eros ou Afrodite.

¹⁰⁸Conservei nesta aparição de *sophronoûntos* a tradução “sóbrio”, bem como na seguinte aparição de *sôphrona*. Seria possível também traduzir o termo por “prudente”, mas sóbrio demarca melhor a oposição com o estado de loucura.

¹⁰⁹É necessário admitir o contrário do que foi proferido nos discursos anteriores, ou seja, que era melhor agradecer o amante (afetado por Eros). Aqui é retomado o início da palinódia, momento em que foi explicitada a visão ímpia sobre o Amor e, uma vez fechado o círculo, há a mudança discursiva, a inversão protréptica pela qual Sócrates passa a louvar o Amor enviado pelo deus a ambos, amante e amado. Górgias, que usa a tópica estesicórica do rapto de Helena, indica também a necessidade de dizer o contrário do que se dizia comumente acerca de Helena no seu *Elogio de Helena* § 9: *pròs ál-lon ap'állou metastô lógon*. Górgias não menciona Estesícoro em nenhum momento, talvez porque a tópica fosse bastante conhecida. O termo demonstração que ocorre aqui e logo a seguir (*apodeiktéon*, *apódeixis*, *apodeixeôs*) tornou-se especialmente importante em Aristóteles, para o qual, diferentemente de Platão, o tipo de argumentação científica e mais rigorosa será designado por *apódeixis* (cf. *A.po* 71a-b).



¹¹⁰Aqui *sophoi* é usado sem ironia, ao contrário do emprego em 229-c5, em que *sophoi* equivale a *deinois*, ou seja, aos terríveis, aos hábeis, principalmente na engenhosidade e sofisticação da explicação racional dos mitos.

¹¹¹Forma, imagem, conceito bastante importante na filosofia platônica, especialmente porque no trecho anterior foi utilizado um argumento lógico-racional, mas agora Platão usará a imagem para descrever a natureza da alma dos deuses e dos homens, suas afinidades e suas diferenças. Segundo Sócrates esse lugar supracelste nunca foi cantado dignamente por nenhum poeta e nem será (247c), pois talvez os limites da forma poética sejam muitos, isso não quer dizer necessariamente que acredite que a forma em prosa filosófica seja capaz de descrever tudo. Na filosofia platônica há um lugar nobre, não passível de alegorização, lugar do inefável, do ofuscamento e dos limites da própria linguagem.

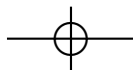
¹¹²cf. Heráclito, DK, 12, B 62: *athánatoi thnêtoí, thnêtoí athánatoi* [...].

¹¹³Escolhi para traduzir *dioikei* por “habita”, porque a tradução mais usada, que é “governa”, me pareceu excessiva ao referir uma alma particular. À frente haverá um *katoikistheisa* que os tradutores não exitam em traduzir por *instalar-se, apoderar-se, estabelecer-se*. Além disso, em 247e6, Zeus será enunciado como grande poder hegemônico do cosmo, que atravessa tudo e tudo dirige, sendo que ele, Zeus, é quem governa tudo, não a alma particular. Porraiti, nessa mesma linha, também traduz *dioikei* por “habita” (Porraiti, p.137). Muito provavelmente a maioria dos tradutores é demovido frente a autoridade de De Vries, que considera mais apropriada a tradução de *dioikei* por *controls* (De Vries, 1969, p.128).

¹¹⁴A imagem é plasmada (*pláttomen*) da divindade, não é derivada de um raciocínio (*lelogisménou*), nem de uma visão (*idóntes*), tampouco de um pensamento (*noésantes*).

¹¹⁵*tetagménoi, etáchthe* 247a2-3, sucessão de formas do verbo *tásso*, “ordenar”, “dispor”, “colocar em ordem”, bem com do substantivo correspondente *táxis*.

¹¹⁶Coro dos deuses, sendo que o verbo *koréo* refere, a um só tempo, o canto e a dança. Essa imagem é especialmente importante nessa leitura do *Fedro*, uma vez que está na origem da mimese que o ho-





mem faz do universo material, especialmente do movimento dos astros.

¹¹⁷Cf. Plotino, *Acerca do Belo* 7.31.

¹¹⁸Héstia, única deusa a ficar na casa dos deuses, é uma referência central do universo. O conjunto *estiatheîsa, eîso toû ouranoû* e *oikade* devem ser vistos como elementos constitutivos da cosmografia, onde a casa, lugar do fogo central, recebe as almas unidas aos corpos após a contemplação do ser.

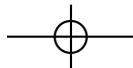
¹¹⁹A assimilação entre homens e deuses aparece também em *Teeteto* 176b: *phygè dè homoíosis theîi kata to dynaton. homoíosis dè dikaion kai hósion metà phronéseos*.

¹²⁰Como de costume na filosofia platônica, a opinião (*dóxa*) serve de alimento às almas que não contemplaram o ser. No primeiro discurso de Sócrates a opinião foi valorizada como guardiã da prudência. (*Phdr.* 237d8, 237e2 e 238b8)

¹²¹*Kóptô*: golpear, ferir, abater, derrubar, devastar, assolar, forjar. *Kopé*: incisão, corte, golpe, ferida. *Demokopikós*, literalmente “aquele que lesa (fere) o povo”, termo que designa algo muito próximo de “demagogo”, palavra escolhida por quase todos os tradutores na falta de outro termo similar, mesmo que ferir (*kóptô*) seja conceitualmente bastante diferente de conduzir (*ágô*).

¹²²Essa passagem é importante depois dessa apresentação das possibilidades ou tipos de almas, a partir do que fica claro que elas não são exatamente estanques, com um destino inexorável, mas que cabe, a cada uma dessas almas, realizar um esforço para alçar um novo lugar nessa escala, nessa e na próxima vida, pois estão intercaladas, ou seja, cada uma delas é parcialmente responsável pela consecutiva ascensão ou queda nessa escala.

¹²³Esse amor à sabedoria e aos jovens segundo a filosofia se opõe diametralmente à proposta de Lísias, quando dizia para não agradar a um amante (*erástes*) tomado pelo amor, ou seja, não buscar um tutor cidadão, mas agradar a um tutor que não participava dessa instituição tradicional da educação ateniense. Esse é de fato um dos pontos centrais da proposição de Lísias quando diz que não se deve agradar um amante, pois esse amante ao qual se opõe veementemente é um tutor ateniense.





¹²⁴Com relação aos destinos das almas e às suas possibilidades de escolha, é interessante, conjuntamente com esse trecho, retomar os passos finais da *República*, em que há alegoria de Er, o qual descreve através de uma alegoria cósmica e escatológica esse processo de sorteio (*klérous* 617e4, *klérou* 619d6, *klêros* 619e1) combinado com o processo de escolha (*aireisthai* 618c5, *dairomúmena* 618c6, *aireisthai* 618d6, *áresis* 618e3, *aireisthai* 619a4, além de 619c2, 619d4, 619d6, 620a1, a3, a4 e c3) pelo que as almas passam, junto às Moiras (Parcas), Láquesis, Cloto e Átropo. Nas duas passagens o destino não é absoluto, havendo uma combinação dele com uma dimensão de arbítrio para cada uma das almas.

¹²⁵cf. *anakúptôn*, “levantar a cabeça” na *República* 529b1, dentro do mesmo vocabulário da contemplação de padrões invisíveis, *áoraton* (*Rep.* 529b5), além de no *Fédon* as seguintes ocorrências, *anakúptontes*, *anakúpsas* e *anakúpsanta*, ressoarem esse mesmo verbo (*Phaed.* 109d-e).

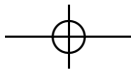
¹²⁶Servir-se das recordações corretamente, como veremos, será importante na alegoria final de Thamou e Theuth, 274c-275b, momento em que essas memórias (*mnéme*) internas serão superiores aos apoios à memória (*hypomnéma*), que são sempre externos.

¹²⁷Cf. Plotino, *Acerca do Belo*, 4.9 *phéggous*, 5.11 *phéggos*.

¹²⁸Aqui a palavra revelação não refere o sentido comum de visão, como *ópsis*, *ommata*, mas está inserida no vocabulário das iniciações, ligado ao mais alto grau da iniciação dos mistérios de Eleusis (*epopteúô*, *epoptikós*, *tà epoptiká*), daí que *epopteúontes* tem o sentido de revelação ou visão sagrada. Cf. Schefer, 2001 e De Vries 1969, p.149-151.

¹²⁹Essa dupla, Graça e Memória, reaparece em 267a5 quando Sócrates menciona uma das invenções retóricas de Eveno de Paros, o para-vitupério em versos para “auxiliar (agradar) a memória (*mnémes chárin*)”. É preciso ainda mencionar que o verbo da tese chave de Lísias, tese que aliás conduz o diálogo, é *charízesthai* (agradar, agraciar), assim como o desfecho do diálogo será um discernimento dialético acerca do valor da memória verdadeira.

¹³⁰A prudência mostra a necessidade da cautela do sábio com relação ao visível, como em muitos casos ocorre em Platão, entretanto cabe aqui indicar também o papel de visão no *Timeu* 47a-c, passagem em que a visão (*ópsis*, *ommátôn*) é louvada como o maior dos



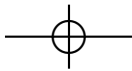


bens (*mégiston agathón*), sem o qual nem mesmo a filosofia existiria, uma vez que ela surgiu dessa observação do intelecto nos astros celestes. Se por um lado a visão pode ser perigosa, seja por poder levar ao engano, como outros sentidos, seja pelos deleites que a beleza quando vista proporciona, por outro lado é também fonte de conhecimento verdadeiro, de modo que Platão propõe, como em outros casos, uma aplicação cuidadosa desse recurso valioso, para que não caiamos nem nos deleites incomensuráveis daquilo que é belo pela visão, não negligenciemos essa ferramenta valiosa de conhecimento e tampouco acreditemos inadvertidamente em tudo aquilo que acolhemos pela visão. Nesse sentido, encontramos nessa passagem tanto o Platão crítico com relação às artes miméticas, o qual é bastante conhecido, além do Platão que propõe uma reforma epistemológica, naquilo que está além da visão, propondo paradigmas novos que sejam capazes de salvar os fenômenos, sem desprezar os fenômenos, ou seja, que expliquem o céu do ponto de vista matemático e geométrico, especialmente as anomalias dos movimentos planetários.

¹³¹Aqui *hímeros* é o termo que designará esse desejo lícito, iniciático, ligado a Zeus, mais uma vez demarcado o “terreno” sacro desse discurso. Logo abaixo se confirma que é o mesmo desejo (*hímeros*) capaz de irrigar as asas da alma, de fazer com que elas, antes secas, voltem a sua natureza inicial e cheguem, novamente, à sua potencialidade máxima.

¹³²A designação dos homens para o Amor, “Érota”, está inserida na palavra que designa o Amor na perspectiva dos deuses, “Ptérota”, além de todo o campo semântico dos versos estar marcado pelas asas de Eros, especialmente em *potenón*, *Ptérota*, *ptero-phýtor*. Em 251c já havíamos encontrado expressões similares como *ptero-phyeîn* e *phýousa tà pterá*, bem como em 252c encontramos *pteronúmou*, como epíteto de Zeus.

¹³³Reitera-se nessa passagem que o filósofo é a categoria “psíquica” máxima entre os eróticos (248d2), bem como o vocabulário do comando de Zeus (*mégas hegemôn en ouranôi Zeús* 246e4), de modo que se aproximam Zeus e o filósofo, como seu seguidor, alguém que o imita ou deve imitá-lo. De Vries indica que a expressão *diôn*, “celestial”, “divino”, em algumas edições é grafada com maiúscula.





cula (*Diôn, Díion*) e que isso talvez fosse uma maneira de referir Dion de Siracusa.

¹³⁴Mais uma vez a visão é importante no processo de assimilação com a imagem/ideia do deus. Nesse caso, o esforço do amante seria observar e reconhecer as similitudes entre o deus e o amado, uma habilidade dialética.

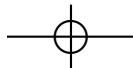
¹³⁵A visão é uma força motriz capaz de ativar a memória dos padrões, deuses e formas anteriormente conhecidas pela alma, de modo que a visão (*ópsis, ommátôn*) é também veículo para a revelação (*epoptia*).

¹³⁶Aqui, depois de uma sucessão de períodos especialmente longos, entre 251b e 253c, para os quais muitas vezes foi necessária uma pontuação artificial, que tornasse mais palatável e mais claro o que Sócrates diz, temos uma espécie de quebra, a partir da qual não mais se falará da mimese que o amante propõe, ao cultuar o amado, depois de capturado, tal qual a um deus. A partir daqui, de 253c7, Sócrates retoma a analogia da biga alada e da tripartição da alma, e somente em 225a, depois de reapresentada a alegoria da biga, retorna à relação entre amante e amado.

¹³⁷Na analogia entre discursos e partes da alma, especialmente sugerida por Hermias (§12.6-10; §11.4-7 Couvreur), fica evidente que esse cavalo branco representa a parte irascível ou *thymoeides*, descrita também na *República* (580d-581c), lugar da amizade pela vitória (*philónikon*) e das honras (*philótimon*), ao mesmo tempo que tem afinidade com o primeiro discurso de Sócrates (237a7-241d). A manutenção dessas tendências domadas constitui a imagem do homem prudente (*sôphrosúne* 237e2), aquele que domina seus desejos e prazeres, aquele que se controla de um modo “racional”. Daí Hermias ter identificado essa recitação primeira de Sócrates como ligada à prudência (*sôphrona*).

¹³⁸Aqui há uma descrição importante de uma ocasião em que esse modelo tripartido da alma se desequilibra, e o cavalo irascível (*thymoeides*) quem reclama do descontrole propiciado pelo auriga e pelo cavalo apetitivo em mútuo excesso, o que levou ao descontrole total da biga. O auriga cede, às vezes, aos desejos do cavalo apetitivo, até que o *thymoeides* volte ao equilíbrio.

¹³⁹Cf. simetria em expressões ligadas ao “cessar do desejo”: *pauómenoι τὲς ἐπιθυμίας*. Cf. nota 52.





¹⁴⁰Essa atitude de rechaço ao amante era a base da tese anteriormente defendida, mas agora essa tese aqui já aparece refutada.

¹⁴¹Hermias classifica a palinódia de Sócrates como um discurso entusiástico (cf. *In Platonis* Couvreur §64.6 [p.11] ἐνθουσιαστικοῦ, §64.9 [p.12] ἔνθουον).

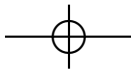
¹⁴²A oftalmia aqui reaviva a tópica do poeta Estesícoro, curado da cegueira pela *Palinódia*.

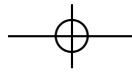
¹⁴³*Eidôlon* pode ser traduzido também por “imagem”, ou, no caso, por “imagem reflexa”. Ânteros, irmão de Eros, é conhecido como “Amor contrário”, “recíproco” ou “vingativo”. Algumas vezes é entendido como aquele que pune quem não retribui o amor de outrem. De acordo com Pausânias havia uma ligação entre Ânteros e os metecos de Atenas: “Antes da entrada da Academia havia um altar a Eros com um epigrama de Carmos, que foi o primeiro ateniense a dedicar um altar a esse deus. Dizem que o altar é de fato para Ânteros e dedicado aos residentes metecos da cidade, porque o ateniense Meles, rejeitando o amor de Timágoras, um residente meteco, o exortou a subir em uma pedra e se jogar de lá de cima. Timágoras, sem cuidado com a sua alma, e disposto a agradar o seu predileto em tudo que ele dissesse, efetivamente se atirou. Meles, quando viu que Timágoras havia morrido, mudou seu pensamento e, com remorso, se atirou também da mesma pedra e morreu. Por isso os metecos cultuam o espírito de Timágoras a partir desse *daimon* Ânteros” (Pausânias, *Descrição da Grécia*, 1,30,1, Leipzig: Teubner, 1967).

¹⁴⁴A multidão insensata é agora explicitamente detratada, especialmente na sua percepção distorcida acerca da felicidade, pois a visão democrática, já bastante desgastada a esta altura, já não é acompanhada da ironia do início do diálogo.

¹⁴⁵Ao contrário do que havia sido defendido, de que haveria uma certa prudência ao evitar os desejos amorosos, aqui a associação dos cavalos libertinos do amante e do amado, nesse contexto, aparece como mais louvável, do ponto de vista ético, do que a tese anteriormente defendida.

¹⁴⁶Aqui a velha tese de Lísias, repetida por Sócrates, acerca de agradar o não afetado por Eros, é cabalmente refutada, pois aquela prudência e virtude antes defendidas agora não são mais sustentadas naqueles termos.





¹⁴⁷Retomada das palavras de Fedro em 234c.

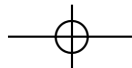
¹⁴⁸Polemarco, irmão de Lísias, condenado sem julgamento pelos 30 tiranos. Na *República* 331d-336a Polemarco conversa com Sócrates, herdando a conversa inicial que Sócrates tem com Céfalo. *Contra Eratóstenes* (Lysias, 2006, p.221-277) parece ser o único discurso que Lísias teria proferido ele mesmo como cidadão acusando Eratóstenes de ser o responsável pela morte de seu irmão.

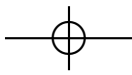
¹⁴⁹Fedro reconhece somente aqui a superioridade de Sócrates frente a Lísias na composição de discursos.

¹⁵⁰Nesse ponto o diálogo ganha novo aspecto, pois pela primeira vez abandonará as recitações, sem, entretanto, abandonar completamente seus temas principais. Muitos comentadores acreditam ser esse o início de uma segunda parte do diálogo, como um comentário às três recitações anteriores, mas apesar de agora o movimento discursivo ser diferente, especialmente em seu andamento, não há elementos suficientes para entender esse trecho em diante como completamente desligado das recitações anteriores. Daqui em diante os principais temas permanecem sendo discutidos, com outro tratamento, é verdade, através de pontes para temas correlatos ou subtemas, o principal deles é, nessa nova navegação, o próprio discurso falado e escrito. A questão da escrita e do *lógos* ganham força sob nova perspectiva, pois Sócrates e Fedro agora realizarão um diálogo, sem nenhuma interrupção de recitações longas, referindo muitas vezes discursos anteriores, mas ampliando a discussão para um juízo da aplicação do discurso, falado e escrito. A primeira pergunta desse trecho é se a arte de escrever, a logografia, é uma honra ou uma vergonha.

¹⁵¹Essa visão de que é vergonhoso deixar escritos (*suggrámmata*) aproxima logografia e sofística. Ambas são construídas a partir de uma reputação (*dóxan*), e trabalham mesmo no campo da opinião (*dóxa*), mas há um vitupério implícito em ser chamado de sofista (*mè sophistai kalôntai*). Aqui observa-se uma proximidade muito grande entre o logógrafo, o político e o sofista, proximidade que perpassa toda a filosofia platônica.

¹⁵²Observa-se aqui uma menção aos temas egípcios que serão retomados na alegoria de Theuth e Thamous (274c5-275b2). Aqui vemos um exemplo de uma passagem discursiva que vai do vitupério ao elogio, se por um lado o termo “logógrafo” é usado como um vi-





tupério, contra Lísias, também pode ser um elogio, especialmente quando refere uma habilidade de um grande político. A logografia em si não pode ser avaliada, pois ela sempre está atrelada aos seus autores, os quais podem, sem dúvida, serem louvados ou censurados tanto em suas ações como nos seus discursos.

¹⁵³Os que elogiam e os elogiados nos discursos proferidos estabelecem uma conexão entre pólos que alimentam reciprocamente desejos e opiniões similares, o que revela essa conexão capaz de imantar amante e amado, além de impulsionar essa relação recíproca que está em jogo, no fluxo do desejo, inerente a toda e qualquer busca intelectual e discursiva.

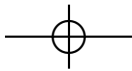
¹⁵⁴Mais uma vez, a ideia de ser considerado um deus vem à tona, mas não deve ser confundida com a reciprocidade entre amado e amante (255c), pois aqui esse louvor está mais próximo do que veremos a seguir, quando esses artífices da palavra adquirem uma reputação (*dóxa*) de divinos sem o serem de fato.

¹⁵⁵Esse exame (*exetásai*) é usado nessa passagem assinalando a busca intelectual acerca dos discursos, conferindo assim um certo distanciamento necessário nessa análise.

¹⁵⁶Pergunta similar à do início do diálogo (227b9), quando Sócrates, citando Píndaro, diz que “não há nada mais elevado” do que ouvir o que Fedro tem a dizer acerca do que escutou de Lísias, só que agora é Fedro quem “imita” Sócrates, fazendo essa pergunta exagerada. Essa imitação funciona como um índice de que uma nova busca se inicia, agora circunscrita em dizer e em fazer um juízo mais elaborado de como se escreve bem ou mal, com ou sem beleza.

¹⁵⁷Mais um lugar-comum (*tópos*) da poesia de Estesícoro, quando ele diz que “é preciso evitar a desmesura (*hýbris*), para que as cigarras não cantem no chão”, ou seja, para que tudo ao redor não seja destruído, não sobrando nem mesmo as árvores, onde normalmente elas habitam. Segundo Aristóteles (*Rhet.* 1395a) esse é um exemplo do uso de sentença ou máxima (*gnômes*).

¹⁵⁸Aqui Platão reccore pela primeira vez no *Fedro* a um expediente importante, mencionado por Slezák (1993, p.161-163), o do interlocutor imaginário. Sócrates convida Fedro a imaginar o que as cigarras contoras diriam deles se os vissem preguiçosos no discurso ou, ao contrário, ávidos por ele.





¹⁵⁹Hermias ao comentar o trecho, associa Calíope e Urânia, respectivamente, à audição e à visão, retomando uma ideia que há no *Timeu* 47c (*en hemîn peplanêménas katastêsaímetha*), segundo a qual a visão dos astros celestes, além de servirem para o surgimento da filosofia, servem de paradigma para ajustarmos o nosso interior, salvarmo-nos da errância e ajustando nossa falta de razão (*en hemîn peplanêménon sôizomen...táttomen tò en hemîn álogon [...] en hemîn álogon katatáttein*) (Hermias §180.10-21 Couvreur).

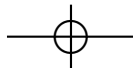
¹⁶⁰Deixei o nome grego praticamente transliterado de cada Musa para não esconder as raízes gregas, importantes nessa leitura, e mantive cada nome acompanhado pela versão de Torrano, tal qual na sua tradução da *Teogonia* de Hesíodo, v.77-8 (Torrano, 1995, p. 109).

¹⁶¹Nesse passo, o campo filosófico aparece delineado na conexão possível entre pensamento, linguagem e verdade (*alêthês*).

¹⁶²Nesse parágrafo temos delineado o campo semântico principal dessa parte do diálogo que segue, além de um eloquente retrato da retórica, através de um lema, de que a retórica não trabalha com a verdade, mas apenas com o verossímil, com a aparência (*tà dóxant', dóxei*), de onde deriva a persuasão (*peíthei*), não da verdade (*alêtheías*). Nessa perspectiva retórica, a verdade não valeria nada, apenas o verossímil, o aparente. Se na *palinódia* Sócrates descreve a importância da planície da verdade no trajeto das almas, agora há um empenho em mostrar que a verossimilhança – que é a base da retórica –, está pautada também em algo verdadeiro, de onde surge, de fato, o diastema entre o verdadeiro e o verossímil. A partir daí Sócrates apresentará os fundamentos da dialética, a arte de discernir acerca dessa diferença.

¹⁶³Retomada da expressão da *Iliada*, 2.361; 3.65: *óu toi apóbleton épos*

¹⁶⁴Agora será a própria arte discursiva que interpela ambos, e diz não ser culpada por que alguns não sabem a verdade antes de aprenderem a falar, ou seja, ela aconselha a fazer o caminho contrário, conhecer a verdade antes de aprender a falar, para evitar que acabem falando coisas não verdadeiras. Esse seria o flanco aberto da arte discursiva, ser capaz de dizer tanto a verdade quanto a mentira, sendo essa segunda aplicação também motivo pelo qual a arte era



detratada. A arte da palavra aparece personificada e defendendo-se dessa suposta culpa como interlocutora imaginária.

¹⁶⁵Em Homero, Nestor é um lendário senhor sábio, justo e hábil na eloquência. Na doxografia ligada a Antifonte, o rétor, há indícios de que este também carregou o epíteto de “Nestor” (Plut. *Vit. decem oratorum*, 832e5; Phil. *Vitae sophistarum* 1.15). Nesse caso, haveria uma justaposição entre Górgias e Antifonte, bastante justificada aliás, pela técnica discursiva que ambos exerceram. Antifonte, embora não mencionado, permanece bastante próximo desse campo do *Fedro* que refere a sofística, especialmente por conta da sua “arte de aliviar” (*téchnen alupías*), de “tratar dos sofrendores com discursos” (*tous lupouménos dià lógon therapeúein*) (Plut. *Vit. decem oratorum*, 833c7-d2, Fócio, *Bib.* 486a), temas correlatos à cura discursiva.

¹⁶⁶A partir daqui especialmente será possível observar o jogo entre expressões polares, muitas delas, como veremos, referenciadas com alfa privativo, como nesse caso (*dikaíou te kai adíkou*).

¹⁶⁷Eleático Palamedes é um epônimo de Zenão de Eleia. No *Parmênides* de Platão, Zenão lê um texto seu, segundo Sócrates, defendendo a mesma tese de Parmênides, de que o todo é um, só que por seu lado inverso, de que não exista a pluralidade (Pl. *Parm.* 128a-c). No diálogo *Parmênides* as expressões *hómoia kai anómoia*, ligadas à filosofia de Zenão, em diversos momentos são mencionados (127e2, 135e5, 139e6, 147c1, 148c1-2).

¹⁶⁸Depois de confirmar a aplicação da antilogia nos tribunais e nas assembleias públicas, Sócrates amplia essa aplicação, para em seguida afirmar que há uma só arte, a que é capaz de assemelhar através do discurso os seres, na medida do possível. Observar essas assimilações e dessemelhações, bem como trazê-las à luz quando necessário será apresentado posteriormente como o fundamento da dialética, que traz esse movimento duplo e contraposto de síntese e análise, de assemelhação e dessemelhação. Embora pareça que simplesmente o rétor dissimula e o dialético desvende, é preciso perceber que a arte de assemelhar e dessemelhar é uma técnica do pensamento e do discurso, usada por ambos, pelo rétor e pelo filósofo, com finalidades diferentes. Todo esforço de Platão está em mostrar a superioridade do filósofo frente ao sofista, uma vez que este último não saberia definir, com propriedade, o fundamento da arte



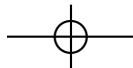
que acredita poder ensinar e praticar (*Phdr.* 269b4-c4), enquanto o filósofo seria capaz de definir, ensinar e aplicar no discurso os fundamentos da dialética (*Phdr.* 271d-272b).

¹⁶⁹A arte de enganar, nesse retrato, tem êxito ao dominar “as semelhanças e as dessemelhanças entre os seres” e fazer com que, de modo sutil, o rétor passe em seu discurso, a partir das semelhanças, a ser capaz de dizer o Ser e o seu contrário, o não-Ser. Para enganar é preciso amenizar semelhanças e ressaltar diferenças ou, ao contrário, amenizar diferenças e ressaltar semelhanças, sempre de acordo com objetivos predeterminados. Diante dessa constatação, fica claro que para saber enganar através das semelhanças e dessemelhanças discursivas é preciso conhecer a verdade, ainda que parcialmente, ou aspectos dela, tese apresentada por meio do dito dos lacônicos em 260e5-6.

¹⁷⁰Sócrates agora mimetiza a fala de Fedro, quando disse, em 229a3, que por “sorte” estava desclaço, como Sócrates sempre estava. Conhecer a verdade nessa passagem já é entendido como uma condição para ser capaz de brincar (*prospaidzein*) com discursos e conduzir os ouvintes (*parágoi tous akoúntas*). É notável a citação à brincadeira (*paígnion*) discursiva, uma tópica encontrada em Górgias também.

¹⁷¹Citação de 230e-231a, início da declamação de Lísias. Aqui é a segunda vez que os discursos anteriores são retomados, mas sem profundidade, pois, logo em seguida, o tema se desloca para uma explanação teórica acerca dos fundamentos da arte discursiva. Obviamente, onde há mais controvérsia a retórica pode ser aplicada com maior vigor, como é o caso do Amor (Eros), tema naturalmente controverso.

¹⁷²Temas em que as pessoas podem facilmente pender para a opinião contrária, sendo convencidas, seja pelo poder da retórica comum, seja pela filosofia. É importante frisar que o movimento do intelecto, da alma e do discurso são descritos de acordo com o vocabulário dos *planetas*, pois as almas são animadas como os planetas e o verbo “errar”, *planesthai*, é aplicado igualmente a esses campos. Em Górgias os meteorologistas e filósofos são igualmente hábeis manipuladores das opiniões contrapostas (*dóxan anti dóxês, dóxês*), inclusive acerca de coisas incríveis e invisíveis (*ápista kai adêla*) (*Gorg. Hel.* §13).





¹⁷³Uma definição provisória de arte retórica é aqui apresentada, pois aquele que conhece discursivamente onde a multidão erra (*to plêthos planâsthai*) conhece o poder da retórica ou seu principal artifício motor de almas (psicagógico). O rétor conhece como aplicar e jogar com as opiniões de modo persuasivo, muitas vezes promovendo essa mudança, essa “errança” no ouvinte.

¹⁷⁴Citação de 230e-231a e 262e1-4. Nessa passagem, citada novamente, há a inclusão da frase “tão logo tenha cessado o seu desejo (*epithymías paúsontai*)”, omitida na primeira citação.

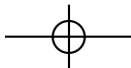
¹⁷⁵Cf. a mesma expressão homérica da *Iliada* 8, 281, em Platão, *Fedro* 234d, *Eutidemo* 293e, *Górgias* 513a. Mais uma vez o texto de Lísias é citado quase que para mostrar que dele não se extrai nada, ou quase nada, pois jamais Sócrates analisa o texto escrito de Lísias. Nessa citação aparece obviamente um primeiro aceno a Isócrates, grande citador de si mesmo, retrato exato daquilo que Sócrates descreverá à frente como alguém que só tem seus próprios escritos para trabalhar e não faz nada senão passar em revista seus próprios textos. Sócrates não provoca nenhuma busca mais profunda, apenas aponta para o aspecto vivo da linguagem presencial falada. Dizer que Lísias nada de costas se deve ao fato desse discurso ser uma peroração, ou seja, uma parte final de discurso, de modo que Lísias não segue a prescritiva retórica, pois não saberia nem mesmo organizar um discurso a partir de um proêmio.

¹⁷⁶Cf. Laércio, D. *A vida dos ilustres filósofos*, § 89.

¹⁷⁷Cf. o discurso de Pausânias no *Banquete* 180e, onde duas Afrodites, Pandemia e Urânia, originam duas espécies de Eros, um vulgar e outro nobre.

¹⁷⁸Aqui vemos uma apresentação da dialética patônica, como arte intelectual de reunir e separar (cortar) ideias, bem como apresentada no *Sofista* 253b-254c. Nesse trecho os elementos formais da lírica estescórica são relevantes, pois ilustram os movimentos complementares do coro, estrofe e antístrofe, aplicados a esses contrapostos movimentos intelectuais da dialética.

¹⁷⁹Cf. Homero, *Odisseia* VII, v. 38. A menção a “Trasímaco e outros sábios”, ressalta que eram cultuados e presenteados como reis. A metáfora do rei é importante e se completará na conversa entre Theuth e Thamous, um deus e um rei. Trasímaco da Calcedônia será citado novamente em 267c7-d.



¹⁸⁰Aqui começa um ataque sistemático às concepções superficiais dos sofistas acerca da arte da palavra e, ao mesmo tempo, uma quantidade de informações relevantes acerca das *téchnai* ou tratados especializados de retórica. Podemos considerar o trecho 266c-267d como uma pequena história da retórica, pois apesar da perspectiva crítica de Platão, há nele elementos importantes de reconstrução histórica. A expressão “refinamentos da arte” (*tà kompsà tēs téchnês*, 266d9) é um indício que Sócrates referirá rudimentos, nada refinados na verdade, como por exemplo o fato de começar um discurso pelo “proêmio”, coisa que Lísias, nesse retrato, não fez, e nem poderia ter feito, pois Fedro trazia apenas a peroração, o trecho final, daquele discurso. Nas *Leis* 722b-723d o ateniense esboça alguns princípios necessários às leis, especialmente considerando a importância dos proêmios.

¹⁸¹O epíteto de *logodaídalos*, nesse passo, ganha diferentes traduções, entre as mais comuns estão: *cinzelador de discursos*, *burilador de discursos*, *Dédalo da palavra*. Cf. Hesíodo *Trabalhos e Dias*, v.64, lugar em que a expressão *poludaídalos* (polidedáleo) refere a tecelagem de Atena.

¹⁸²Em Aristóteles, Teodoro é considerado um inovador da linguagem, um criador de novidades (*tà kainà*) (Arist. *Rh.* III,11,6). O diagrama de conceitos aplicados por Teodoro à arte discursiva não coincide totalmente em Platão e Aristóteles, uma vez que o último menciona apenas as seguintes “invenções” de Teodoro: a narração (*diegesis*), a narrativa suplementar (*epidiegesis*), a narrativa prévia (*prodiegesis*), a refutação (*elegchos*) e a refutação suplementar (*epek-sélegchos*) (Arist. *Rh.* III,13,5).

¹⁸³Na *Apologia* (Pl. *Ap.* 20a-c), Sócrates nega que ele próprio cobrasse para ensinar, para tanto lança mão dos mais ilustres sofistas como exemplos, dizendo que esses homens sim persuadiam os jovens a não mais frequentarem encontros públicos, nos quais habitualmente aprendiam, e a passarem a realizar seus estudos no âmbito particular. Sócrates satiriza Cálias, filho de Hipônimo, por ter gasto somas incríveis com o sofista Eveno de Paros, que cobrava cinco minas por suas aulas. No *Fédon* (Pl. *Phd.* 60d-61d), Cebes diz a Sócrates que Eveno de Paros o havia indagado acerca do motivo pelo qual Sócrates havia transposto para o metro os contos de Esopo e o proêmio ao [hino] a Apolo, depois de ter sido encarcerado. Sócrates

tes pede a Cebes que diga a verdade a Eveno, que não havia feito aquilo por desejar fazer-lhe concorrência, uma vez que Eveno era considerado poeta e rétor, mas por seguir um sonho que teve que o exortava a compor música.

¹⁸⁴Juntamente com Córax, Tísias é frequentemente lembrado como um dos inventores da retórica siciliana. No *Fedro*, Tísias tem um homônimo famoso, o próprio Estesícoro de Himera, que, embora não mencionado como “Tísias”, cumpre papel especial no *Fedro*. Embora Estesícoro, “o estabelecedor do coro”, não seja tão conhecido como Tísias, seu nome original, Platão, a partir da homonímia, estabelece um jogo alusivo, quase imperceptível, que faz com que poética e retórica apareçam atreladas, também no nome de seus patronos, Estesícoro (Tísias) para a poética e Tísias para a retórica. Cf. Suda, *Lexicographi Graeci*, sigma, 1095 (iv 433 Adler): “Ele foi chamado de Estesícoro, porque foi o primeiro a estabelecer coro na citaródia, aquele que antes era designado como Tísias” (ἐκλήθη δὲ Στησίχορος, ὅτι πρῶτος κιθαρωδία χορὸν ἔστησεν· ἐπεὶ τοι πρότερον Τισίας ἐκαλεῖτο).

¹⁸⁵Capítulo à parte na história do pensamento ocidental, Górgias de Leontino (485-385 a.C) foi rétor, sofista, sendo uma imagem arquetípica da atividade, juntamente com Córax, Tísias, Protágoras, Trasímaco, Hípias e outros. Talvez não seja exagero considerá-lo como um dos mais famosos, especialmente porque dele, ao contrário de outros sofistas, temos, além do retrato legado por Platão, tratados exemplares da sua própria “arte” discursiva (DK 82 p. 271-307). Cf. também o *Górgias* de Platão, em que um retrato desse sofista é traçado (Pl. *Gor.* 449c9-461b2).

¹⁸⁶Cf. sobre Górgias o estudo de Untersteiner *I sofisti* (Milano: Mondadori, 1996, p.141-306), o de Mazzara, G. (*Gorgia, la retorica del verosimile*, Verlag, 1999) e o de Cassin (*L'Effet sofistique*, Paris: Galiimard, 1995). Quanto ao fazer parecer pequeno o grande e vice-versa pelo discurso, cf. Isócrates (*Panegírico* 8), quanto à braquiologia e à macrologia, cf. Platão (*Górgias*, 449b10-c6, *Protágoras* 335b-c) e quanto ao fazer parecer velho o novo e vice-versa, cf. Isócrates (*Panegírico* 8), Aristófanes (*Nuvens* v. 896) e Aristóteles (*Rh.* III, 6).

¹⁸⁷Pródico de Ceos (470/60-395 a.C.), famoso sofista, amplamente citado em Platão (Pl. *Prt.*315c-d, *Hp.Ma.*282c, *Tht.*151b, *Ap.*19e, *Cra.*384b, *Prt.*337a, 340a, *Euthd.*277e-278a), escreveu um discurso

em prosa chamado *Horai* (*Estações*), trecho que devemos a Xenofonte uma paráfrase (*Mem.* 2,1, 21-34), na qual narra uma cena do jovem Héracles sendo visitado pela Virtude e pela Maldade personificadas, sendo que a última lhe promete uma vida de prazeres, uma imagem da felicidade suprema, enquanto a primeira, ao contrário, defenderá um caminho mais longo e uma felicidade atrelada à virtude, conquistada pela disciplina e pela moderação (cf. também DK 84, p.308-319). Essa medida (*metrion*) de que se gabava Pródico, encontrada já em Protágoras (*metron* DK, 80, B1), é bastante presente na abordagem filosófica de Platão.

¹⁸⁸Hípias de Elis (460-400 a.C.), sofista de saber enciclopédico, foi embaixador, pregava a autarquia e desenvolveu uma menemotécnica espantosa. Platão dedicou dois diálogos a esse sofista (*Hípias Maior* e *Hípias Menor*). Cf. DK 86, p.326-334.

¹⁸⁹Polo de Agrigento figura como discípulo de Górgias no diálogo homônimo de Platão e trava um segundo embate com Sócrates (*Pl. Grg.* 461b3-481b5). Cf. a excelente tradução ao *Górgias* feita por Lopes, D. R. N., bem como a introdução que faz ao efeito cômico que Polo cumpre no diálogo, o qual chama de 2º Ato (*Górgias*, trad. Lopes, D., São Paulo: Perspectiva, 2011, p.41-79).

¹⁹⁰Licímnio de Quios é citado em Aristóteles (*Arist. Rh.* III, 1405b13; 1413b2 e 1414b5) como conhecedor de sons e significados aplicados às metáforas, compositor de ditirambos e de uma arte retórica (τῇ τέχνῃ), na qual tratou de procedimentos como estender o discurso, realizar divagação (*apoplánêsin*) e ramificação (*Arist. Rh.* 1414b5).

¹⁹¹Protágoras de Abdera (492/0-422 a.C.), um dos mais ilustres sofistas, tem um pensamento de complexa reconstrução através da doxografia (DK 80, p. 253-271). Autor da célebre frase “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são” (*Pl. Tht.* 152a1-4), foi acusado de ateísmo por ter dito que acerca dos deuses “não poderia dizer se existem ou não” (*Pl. Tht.* 162d5-e2). Sustentou que em todos os assuntos existem dois argumentos que se contrapõem (D.L. 9,51), além de, segundo Aristóteles, ter desenvolvido o argumento mais forte e o mais fraco e ter ensinado que a verossimilhança aparente (*phainómenon eikós*) é usada na retórica e na erística (*A. Rh.* 1402a11).



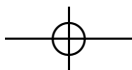
¹⁹²Trasímaco da Calcedônia (459-400 a. C.), sofista muito conhecido, especialmente por Platão ter dedicado a ele a famosa conversação com Sócrates no início da *República* acerca da justiça, a qual segundo ele seria “a conveniência do mais forte” (Pl. *Rep.* 338c1-2). Segundo Aristóteles, Trasímaco teria inovado ao aplicar ritmos nas suas composições logográficas (Ar. *Rhet.* 1409a1-27), assim como na aplicação de discursos “Piedosos” (*oion Thrasúmachos en tois Eléois* - Ar. *Rhet.* 1404a15).

¹⁹³Nesse trecho em que Sócrates propõe esses diálogos imaginários, fica claro que pretende mostrar que os pseudo-artífices, que manejavam apenas rudimentos das artes, mesmo afirmando que não conheciam a arte, nesse caso a medicina, ainda assim eram capazes de afirmar que outros poderiam com eles aprender algo. Se por um lado, esse é um recurso que tem como objetivo mostrar a que ponto eram ignorantes esses “homens imaginários”, ao interpe-larem os verdadeiros mestres das artes com tamanha grosseria, por outro lado introduz também elementos muito valiosos que serão retomados à frente, relativos à medicina hipocrática e, por analogia, à dialética filosófica, especialmente em quem se deve aplicar uma arte ou fármaco, em que ocasião e em que quantidade.

¹⁹⁴Ao expor a pseudo-arte, ou arte inacabada, Sócrates dá um indício de uma de suas causas, senão da principal, algo que será retomado na alegoria de Thamou, o fato desses conhecimentos superficiais terem sido colhidos nos livros, sem a transmissão que só o discurso vivo é capaz.

¹⁹⁵Nesse segundo diálogo imaginário, cujos mestres agora são Sófocles e Eurípides, alguns recursos da retórica são mencionados, como as falas piedosas, *oiktrás*, ligadas a Trasímaco (*oiktrogóon*, 267c7). Aristóteles usa o termo *eléois*, “piedosos” como um título de uma obra de Trasímaco (cf. Ar. *Rhet.* 1404a15). Outro fundamento dessas artes é a adequação (*prépousan*) entre as partes e todo, que será também importante na medicina hipocrática (270c9-d7) e na retórica (271a4-b5).

¹⁹⁶Esse último diálogo imaginário, em que o músico recebe alguém que acredita ser um harmonista, desvela a dicotomia desse e de todos os casos anteriores, entre alguém que tem rudimentos prévios (*pró*) das artes, mas ainda não é capaz de compreender os fundamentos completos das respectivas artes, da medicina, da arte trágica



(arte de compor tragédias) e da harmonia musical. Na sequência Asdrasto e Péricles serão mencionados, também Sócrates cogitando o que estes diriam para ambos, também num diálogo imaginário, mas nesse caso outros elementos, para além dessa dicotomia fundamental entre rudimentos das artes e artes completas, serão aventados.

¹⁹⁷Cf. em 267c1 *eikonologían* ou “estilo imagético” atribuído a Polo e, em 267b4, o termo *brachéôn* negado por Pródico em nome daquilo que chama de *metríôn* ou medida adequada de um discurso no que tange à extensão. Os recursos da retórica referidos aqui foram especialmente descritos, ainda que de forma realtivamente superficial e irônica em 266d7-267d6. Adrasto e Péricles, agora como interlocutores imaginários de Fedro e Sócrates, seriam de alguma maneira complacentes com os retores vulgares ou ignorantes, mesmo que isso se dê com ironia, ao supostamente afirmarem que, por não conhecerem a dialética, aqueles retores vulgares deveriam ser desculpados, pois não seriam capazes de definir a retórica, e esse era o motivo pelo qual acreditavam, erroneamente, conhecer seus fundamentos, e dessa mesma ignorância derivava também a crença de serem capazes de ensinar isso a outros. O resultado dessa constatação retoma a conclusão dos diálogos imaginários anteriores, na medida que esses retores vulgares também só teriam os rudimentos da arte, não a arte completa. A imagem que Platão sugere é similar à descrita no *Górgias*, ou seja, eles realizavam apenas um experimento e um treino, mas supunham ensinar uma arte, a qual, na verdade, nem mesmo conheciam em seus fundamentos (cf. Pl. *Górgias* 463b3). A prova disso está no final do trecho, quando, agravando ainda mais a situação precária desses infelizes ignorantes, estes nem mesmo aparecem como capazes de ensinar os ditos rudimentos da retórica, nem na eficácia persuasiva e nem no arranjo (*dispositio*) do discurso, uma vez que seus discípulos teriam de aprender ambas as coisas por si mesmos. Adrasto parece referir o rei de Argos, que em Tirteu tem a mesma característica do trecho, um discurso doce, uma voz doce, remetendo ao universo da poética (cf. West 12,8 *glôssan d’Adréstou meilichógêrun*). Péricles é também exemplo da eficácia oratória e será referido a seguir como discípulo de Anaxágoras de Clazômenas.

¹⁹⁸Esses três aspectos necessários ao orador, *phýsis*, *epistêmen* e *meleten* (natureza, conhecimento e exercício) repercutem séculos à

frente em Siriano, que faz uma sinopse da retórica platônica através da passagem referida em seu comentário às *Stasis* de Hermógenes (*Commentarium in Hermogenis librum perì staseôn*, vol. 2, Ed. Rabe, H. Leipzig: Teubner, 1893, p.4). O mesmo trecho é citado no *Pròs Platona perì rethorikês* de Élio Aristides (Ed. Dindorf, W. Leipzig: Reimer, 1829, Repr. 1964. p.114).

¹⁹⁹Sutil e repetido jogo entre retórica e verossímil, especialmente porque a retórica no *Fedro* é, muitas vezes, explicada como a arte de persuadir o auditório a partir do verossímil (*eikótôs*), a qual seria uma definição praticamente canônica. Além disso, não será demais lembrar que, para Isócrates, Péricles foi o mais democrata de todos os democratas.

²⁰⁰Alguns tradutores preferem a transcrição de Burnet para o trecho (*noû te kai dianoías*), proveniente do códice V (Vindobonensis 109), que determinaria a tradução por “intelecto e pensamento” ou algo similar. Na verdade, os códices B (Bodleianus, MS. E.D. Clarke 39) e T (Venetus Append. Class. 4, cod.1) trazem um par de opostos, “*noû te kai anoías*”, muito mais compatível com o *Fedro*, diálogo em que essas contraposições são recorrentes (cf. *noûn* e *anoétou* em 241a8-b1; *anoétôi* e *noûn* em 241b7-c1). Também no *Timeu* 92c2 há uma oposição idêntica (*noû kai anoías*), mas nunca foi considerada para justificar a escolha pela transcrição que traz o par de opostos em *Phdr.* 270a5. Sigo os tradutores que optam por essa oposição, como Nunes “compenetrado da natureza do que é inteligente e do que carece de inteligencia”, Chambry “pénètre la nature de ce qui est intelligent et de ce qui ne l’est pas”, Rowe “arrived at the nature of mind and absence of mind”, Santa Cruz y Crespo “la naturaleza de la inteligencia y de la falta de ella” e Poratti “la naturaleza de la inteligencia y de la falta de inteligêcia”. Rowe, concordando com De Vries, afirma que a correção de Burnet deve ser desconsiderada, por introduzir uma redundância insustentável (Cf. Rowe, *Commentary In Phaedrus* 270a-c, p. 205, e De Vries, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, p. 234). Hermias (§194.15-18 Couvreur = Lucarini e Moreschini 244,20-24) foi quem primeiramente explicou o sentido desse par de opostos: “o intelecto e a ausência de intelecto. Tudo que foi realizado e trazido pelo intelecto constitui o que é belo, as demais coisas estão sob a ação da matéria, por isso ele diz ausência de intelecto (*ánoian*) para o que é material e para

o que tem essa necessidade. Acerca disso diz, sobretudo, que essa busca visava atingir os inteligíveis e as questões materiais”. (Τὸ δὲ <νοῦ τε καὶ ἀνοίας>· πάντα γὰρ τὰ καλῶς δεδημιουργημένα ὑπὸ τὸν νοῦν ἀνέφερε, τὰ δὲ ὡς ἄλλως ὑπὸ τὴν ὕλην, ἵνα ἄνοιαν λέγῃ τὴν ὕλην καὶ τὸ κατηναγκασμένον· μᾶλλον δὲ τοῦτο λέγει ἐπὶ τὴν ἔρευναν τῶν νοητῶν καὶ ὑλικῶν πραγμάτων <ἀφικόμενος>).

²⁰¹Essa tagarelice, *adoleschías* (*garrulitas*), aparece associada a um tipo de discursividade, muitas vezes considerada excessiva, acerca das coisas que vêm do céu (*tà metéora*), dos fenômenos celestes, de modo que o par *adoleschías kai meteorologias* não é exclusivo a esse trecho do *Fedro* 270a. (cf. *Polit.* 299b7 μετεωρολόγον, ἀδολέσχην τινὰ σοφιστήν e *Crat.* 401b7 μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχει τινές; *Resp.* 488e-489a μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην, nesse caso a especulação acerca do que vem do céu, *metéora*, não é uma *logia*, um estudo, mas um *skopia*, uma observação). Péricles parece cumprir os requisitos antes mencionados como necessários ao rétor, pois tem uma natureza propícia (*euphyés*) e, além disso, parece ter sido capaz de realizar exercícios e de obter conhecimentos. O mais interessante é que foi capaz de transpor para a arte discursiva o que havia aprendido da astronomia de Anaxágoras. Um ponto obscuro é como seria essa transposição, essa forja, esse empréstimo, entre as artes, como se transportariam conhecimentos de uma área para outra, da meteorologia para a retórica. Acerca disso temos apenas algumas pistas lexicais, como por exemplo o verbo *élkô*, de onde vem o aoristo *eilkysen*, que descreve o sulco, a ferida, a forja, a marca de um caminho dilacerado, de um novo corredor escavado entre um campo do conhecimento e outro, efetivando a extensão entre dois universos antes incomunicáveis. Themistio, parafraseando o mesmo trecho, mantém o verbo *élkô* “*ek tês Anaxagorou adoleschías tauta proseilkýsato eis tèn téchnen*” (Cf. Them. Or. <*Hyper tou légein e pôs tô philosophô lektéon*> In *Themistii orationes quae supersunt*, vol. 2, Ed. Schenkl, H., Downey, G., Norman, A.F. Leipzig: Teubner, 1971, p. 329 c7).

²⁰²Fedro não entende bem o que Sócrates diz acerca dessa relação entre meteorologia e retórica, e a analogia que Sócrates apresentará em seguida não responderá explicitamente à analogia anterior, uma vez que a analogia entre medicina e retórica estará pautada na dialética. É possível subentender que a dialética seria o fundamento

da analogia anterior, especialmente porque o pensamento hipocrático, evidenciado aqui, também já havia estabelecido uma relação bastante marcante entre os fenômenos climáticos, astronômicos e a saúde do corpo (cf. Hipp. *Aër*). Ao apresentar uma versão mais palatável dos fundamentos da dialética a partir da medicina, fica evidente que Fedro não acompanha as especulações mais “elevadas”, colhidas na meteorologia e astronomia de Anaxágoras.

²⁰³Cf. Pl. *Górgias* 463b3 expressão similar acerca da retórica, segundo a qual ela não seria uma arte, mas apenas experimento e treino (*oúk estin téchnê all’empeiría kai tribé*), além de Gorg. 465a3, 500e5-501a1, *Phil.* 55e6, *Leis* 720b-c5, 938a.

²⁰⁴A expressão *aléthês lógos* foi estudada especialmente por Fattal, M. *L’aléthês lógos du Phèdre en 270c10* In Rosseti (1992, p. 257-60). Esse *acerca da natureza* (*perì phýseos*) parece retomar o *da natureza do todo* (*tês toú hólou phýseôs*) de 270c2, momento em que a compreensão da totalidade foi apresentada como fundamental para a compressão do particular, seja do corpo, seja da alma. Parece haver aqui uma menção ao tratado de Hipócrates *Da natureza do homem* (*Peri Anthópou phýseôs*), pelo menos Galeno, em seu comentário a esse mesmo tratado de Hipócrates (*In Hippocratis de natura hominis commentarius* 15.4-5) parafraseia esse trecho do *Fedro* 270c-d como exemplo do conceito de todo (*tò hólon*), que Platão, segundo Galeno, teria aludido na passagem. Littré (1839, pp. 294-300), ao contrário, acreditava ser uma menção ao *Da medicina antiga*, ao passo que Jouanna (1992, pp. 88-9, 97) não concorda com essa interpretação de Littré. Para detalhes acerca desse ponto cf. Cairus, H. *Da natureza do homem Corpus hippocraticum* (1999, p. 395-430) e Cambiano G. *Dialletica, medicina, retorica nel Fedro platônico* (1966, p. 284-305). Para Hermias, questão principal do trecho é “o método da divisão” (*têi diairetikêi methódôi*, §194,14), um dos movimentos da dialética.

²⁰⁵Mais uma vez, a oftalmia de Estesícoro, curado pelo próprio canto, deve ser entendida como uma cura intelectual, uma salvação poética (recitativa) para a alma, um encanto que move, que libera de um miasma, que afasta da doença.

²⁰⁶Há uma sutil ligação entre as ocorrências ligadas à persuasão e à crença (*peithêi* 299c5, *apistoiên* 299c6, e *apistôn* 299e) do começo do diálogo com esse trecho, no qual transparece também a oposição persuasivo e não-persuasivo (*peithetai*, *apeitheî* 271b4-5). Cf. Chan-



traine (1968, p. 868-869) a descrição do campo semântico de *peithomai* e *pístis*. É possível entender esse trecho como o início de um êxodo do diálogo, pois aqui se apresenta uma espécie de síntese de todas as facetas da arte discursiva, agora já apropriada da dialética, embora ambas, a retórica vulgar e a retórica filosófica, tenham em si a potencialidade, mais ou menos apurada, de conhecer e, portanto, de conduzir as almas. Esses três passos elencados, (1) inscrever uma ideia da alma, (2) avaliar suas potencialidades e passividades, bem como (3) ajustar discursos e almas, formando uma espécie de tipologia, seria um fundamento da arte discursiva, ou seja, entender com certa precisão os valores que mobilizam ou não cada tipo de alma e aplicar o fármaco discursivo de acordo com objetivos claros.

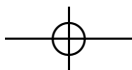
²⁰⁷Cf. expressão similar, *brachylogiôn*, em 269a7.

²⁰⁸Bloco textual importante por definir as potencialidades do discurso aplicado. Agora considera-se a diversidade de almas e a diversidade de discursos que são passíveis ou não de persuasão, além disso há na passagem uma ênfase na formação do rétor, especialmente que ele tenha praticado, experimentado, esses efeitos discursivos nas almas, bem como tenha aprendido a adequação da oportunidade e dos recursos da arte discursiva. Antes desse processo, não poderá ser considerado rétor completo.

²⁰⁹Menção ao caminho curto pelo qual se poderia adquirir o conhecimento retórico é, obviamente, um lugar comum fundamental da sofística, de que para ser rétor há maneiras rápidas, atalhos.

²¹⁰Sócrates expõe a definição clássica de retórica que está combatendo, a retórica em que o verossímil (*eikós*) vale mais que o verdadeiro.

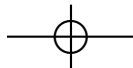
²¹¹Mais uma vez Platão faz Sócrates conversar com um personagem “imaginário”, na verdade Sócrates evoca Tísias no lugar de Fedro, como se dialogasse diretamente com um dos patriarcas da retórica. É importante a ligação necessária do verossímil, *eikós*, com o domínio das similaridades (*homoióteta*), bem como com o conhecimento da verdade. Além disso, retoma-se no trecho a síntese e a análise da dialética, bem como a habilidade prática já explicitada de adequar discursos às almas, mas agora com um elemento novo, a questão de agradar os deuses, para além dos homens, com o *lógos*. Sócrates menciona a prudência e o intelecto como aspectos importantes dessa arte discursiva, e, novamente, exalta o longo caminho





para a sua aquisição. Esse longo caminho tem como índice primeiro no diálogo a escolha pelo passeio pelas estradas (*hodoús*) e não pelas vias (*drómois*) do pórtico em 227a5-6, além, é claro, do longo esforço em que se alça a alma fora do céu, no supracleste em 247b-c.

²¹²Hermias interpreta esse início do mito identificando Theuth a Hermes, além de discernir entre três ordens: a dos deuses, dos *daimons* e dos herois. Esse Theuth-Hermes no diálogo de Platão é um *daimon*, como se vê transliterado na tradução, mas Hermias, em seu comentário, usa inesperadamente o termo “deus” para Hermes, embora essa nomenclatura fosse evidentemente a mais comum. Vejamos o comentário completo de Hermias: “O mito é claro. Conduziremos nossa busca de acordo com a letra e de acordo com as suas partes. *Escutei* ele diz ou pelo costume de levar um discurso de si mesmo para outros, ou porque os antigos também desde sempre haviam feito demonstrações a partir desse meio. Quanto ao *um dos deuses antigos* refere os que estão entre os primeiros, mais elevados, predominantes e das ordens mais altas. Pois em deuses, *daimons* e heróis estão, respectivamente, a primeira, a segunda e a terceira – e última – entre as ordens. Cultuam o mestre Hermes pela invenção dos discursos e o Egito. Em toda parte, no *Timeu* inclusive, [Platão] diviniza os egípcios como os mais antigos, motivo pelo qual nem o dilúvio, nem a destruição pelo fogo eram desconhecidas dos egípcios, embora fossem desconhecidas de outros povos. Por isso essas invenções eram imortais para os egípcios, as quais para os gregos foram trazidas por Palamedes ou Prometeu, enquanto o filósofo traz do Egito esse guardião dos discursos, o *deus* Hermes” (§199.9-21 Couvreur = 88, 8-22 Lucarini e Moreschini). Para Hermias não há dúvida que Thamous-Amon é deus e Theuth-Hermes, por seu turno, é um *daimon*, mas, mesmo assim, ele não deixa de referir Hermes como deus, quando, seguindo sua própria exposição, seria mais preciso dizer *daimon* Hermes. Um pouco à frente (§199.4-8), Hermias usa novamente a nomenclatura “deus Hermes” e “*daimon* Theuth” explicando que a natureza do *daimon* é justamente a de ser um intermediário (*mesótetos*, *metaxú*) entre o deus e os homens, distribuindo as invenções aos homens, daí ser Theuth chamado também de Hermes, diluindo assim a aparente confusão anterior entre essas diferentes ordens da realidade e suas nomenclaturas, pois Theuth não seria exatamente Hermes, mas um outro,

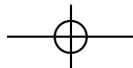




um intermediário, um *daimon*, do deus Hermes. Cf. também *Filebo* 18b-d Theuth como inventor da gramática.

²¹³No *Político* 257b6, quando Sócrates conversa com Teodoro de Cirene, o deus Amon é também evocado, porque Teodoro provém dessa região na qual havia um oráculo de Amon, deus que teve um culto oficial em Atenas (cf. Pausânias, *Descrição* IX,16,1 e Píndaro, frg. 36). Em Tebas e no oásis de Siwah, na Líbia, haviam oráculos de Amon, sendo que este teria sido fundado ao mesmo tempo que o de Dodona, por uma sacerdotisa proveniente da Líbia (sigo aqui Santa-Cruz y Crespo, p. 199, notas 585). De Vries (1969, p.248) explica a controvérsia em torno desse deus (*theôn*), que seria uma variante ou corrupção de *Amoús*. Enquanto Postgate substitui *tôn theôn Ammôna* por *tôn Thamoûn Ammôna*, Scheidweiler sugere *tôn “Thamoûn” theôn Ammôna*. Embora De Vries não considere estritamente necessária a leitura de Postgate, ainda assim julga preferível sua solução, defendida também por Gil, para o qual houve também um erro ao interpretar um *theôn*, quando na verdade seria *Thamoûn*. Rowe (1988, p.208-9) e Hackforth (1952, p.157) seguem essa leitura, enquanto Burnet (1901) e Moreschini (1998, p.143) mantêm simplesmente o *theôn*. Brisson (1989, p. 177 e 232), seguindo Scheidweiler, traduz “le dieu (Thamous) Ammon”. Nossa tradução segue Scheidweiler/Brisson sem entusiasmo pela controvérsia. O ruído está na identificação ou não do rei Thamous como uma divindade, embora nisso não haja, de fato, alguma alteração brusca na interpretação da alegoria, pois não há dúvida de que a designação de Theuth como *daímon* permanece inferior à de Thamous, seja ele ou não designado como deus, porque este último é superior na medida em que as artes e invenções de Theuth estão todas sob o crivo do discernimento dialético representado por Thamous. A famosa alegoria, se bem compreendida, deveria ser designada pela perspectiva do dialético, embora não seja estranho que tenha sido interpretada predominantemente pela perspectiva da retórica, sendo amplamente descrita e nomeada como mito ou alegoria de “Theuth”, quando mais preciso seria designá-la, da perspectiva dialética, como alegoria ou mito de “Thamous”.

²¹⁴Cf. na Nota 10 o sentido do termo “utilidade” e sua aplicação no diálogo, especialmente em 227d2 *demôpheleis*, 233c1 *ophelian*, 245b6 *ophelíai*, bem como a explicação do tom democrático associ-



ado à expressão. Platão condena a distribuição equânime da *téchne* da escrita para todos os egípcios devido aos seus efeitos colaterais, não observados por Theuth (Hermes), seu criador. O mecanismo dialético de Thamous aplica elementos fundamentais da retórica, na medida em que ele tem de expor o que lhe parece louvável e censurável na invenção de Theuth.

²¹⁵A alegoria sintetiza os elementos fundamentais do diálogo, como a diferença da memória (*mnémes*) e da recordação (*hypomnéseos*), no sentido de a escrita ser apenas uma memórica auxiliar e de provocar o efeito colateral do esquecimento nas almas dos aprendizes, quando na verdade o único conhecimento possível seria o reconhecimento, ou seja, a reminiscência (*anamnese*) daquilo que a alma já contemplou na planície da verdade. Nesse sentido muitos adquirem crenças (*pístis*) e delas se valem a partir de rudimentos colhidos externamente (*exôthen*), nos livros, e não daquilo que investigaram internamente (*endothen*) e por si mesmos se lembraram (*autoûs huph' autôn anamimnêiskoméous*). Toda a construção de Platão em mostrar a diferença entre o sofista e o filósofo encontra eco na diferença entre esses aparentemente sábios (*doxósophoi*) e os sábios (*sophôn*) verdadeiros.

²¹⁶É importante observar a ligação entre os oráculos de Amon e de Dodona (244b1), bem como as manifestações oraculares do divino por intermédio da natureza, no caso apresentados pelo carvalho e pela pedra. Se antes Sócrates havia dito que não aprendia nada da natureza (230d2-5), apenas com os homens da cidade, aqui observa-se que a natureza passa a ser, ao contrário, portadora de um conhecimento verdadeiro. Mais uma vez o termo “sábio” é usado de modo irônico, especialmente porque a associação entre juventude e sabedoria contraria as anteriores menções aos antigos sábios.

²¹⁷O oráculo de Amon, nesse caso, corresponde ao discernimento proferido por Amon Thamous acerca da diferença entre memória e recordação (274e6).

²¹⁸Cf. especialmente em 265e-266b a divisão (*diatémnein*, *temnómenos*, *témnôn*) que discerniu amor sinistro do amor destro. Obviamente esse corte está relacionado à *diairesis* ou divisão dialética.

²¹⁹O *eídolon* é uma tópica estescórica utilizada por Platão no *Fedro* em 250d4-e1, quando Sócrates descreve os efeitos dos ídolos na visão, quando remetem à beleza, em 255d4-e1, quando descreve

um ídolo (*eidôlon*) do amor, um Ânteros ou Amor recíproco, aqui em 276a8-9 como ídolo da palavra viva, além de *República* 586c1-5, lugar em que cita Estesícoro e o ídolo de Helena (*Helénes eidôlon*) conjuntamente, motivo pelo qual se combatia em Troia, por simples desconhecimento da verdade (*agnoíai toû alethoûs*).

²²⁰Cf. *Eutífron* 2d2-4 metáfora da agricultura relacionada também à educação.

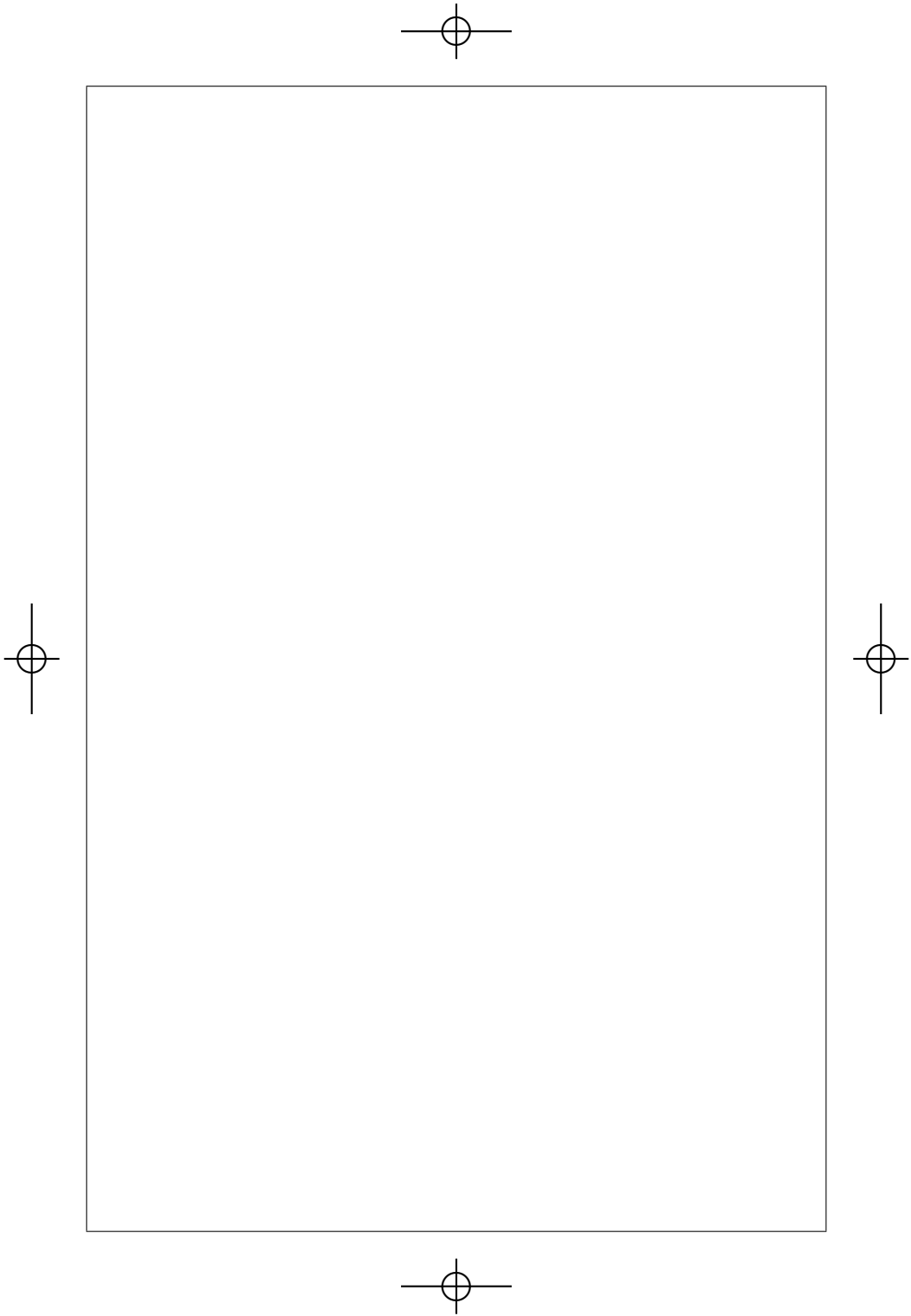
²²¹A expressão “escrever na água escura” refere a escrita à tinta por meio do cálamo, parte inferior e oca da pena. Impossível não relacionar esse ato de escrever, ou seja, de irrigar uma pena, com as imagens anteriores das asas da alma quando irrigadas e desobstruídas pelo fluxo do desejo, bem como todo léxico das asas (alado), especialmente em *Phdr.* 246a-e, 248b-e, 249a-d, 251b-d, 252b-c.

²²²Cf. *Phdr.* 266b7 expressão similar: “seguindo seus passos (*ichnos*) como os de um deus”, sendo que essas “pegadas” ou “marcas” (*ichnos*, *ichnion*) fazem parte também do campo semântico relativo à grafia, ao qual se agrega o sulco ou gravação presente em *élkô* (*eilkysen Phdr.* 270a7), bem como o golpe ou a ferida presente em *kóptô*, de democópico (*democopikós* 248e3).

²²³Hackforth, seguindo Wilamowitz, não acredita que a expressão “belo Sócrates” seja irônica (Hackforth, 1952, p. 167). Rowe, por outro lado, entende como irônica a expressão (Rowe, p.215-216). Yunis também considera Sócrates um representante da cultura retórica combatida por Platão no diálogo (Yunis, p. 243-246), bem como De Vries, que ressalta as profundas diferenças epistemológicas entre eles, além das possíveis alusões anteriores a Sócrates, nenhuma delas amigável (De Vries, p.15-18). Também entendemos, com Rowe, Yunis e De vries, esse “belo Sócrates” como ironia.

²²⁴Sócrates nesse epílogo em forma de prece desfaz a tensão que perpassou todo o diálogo entre interno e externo, pedindo que Pã, filho de Hermes, proporcione a “harmonia” entre o seu interior e o exterior.

²²⁵Esse dito pitagórico é mencionado na *República* 424a1, 449c6, bem como em Aristóteles, na *Política* 1263,30 e na *Ética Nicomaqueia* 1159b31.

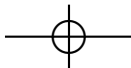
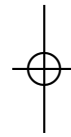


COLEÇÃO HEDRA

1. *Iracema*, Alencar
2. *Don Juan*, Molière
3. *Contos indianos*, Mallarmé
4. *Auto da barca do Inferno*, Gil Vicente
5. *Poemas completos de Alberto Caeiro*, Pessoa
6. *Triunfos*, Petrarca
7. *A cidade e as serras*, Eça
8. *O retrato de Dorian Gray*, Wilde
9. *A história trágica do Doutor Fausto*, Marlowe
10. *Os sofrimentos do jovem Werther*, Goethe
11. *Dos novos sistemas na arte*, Malévitch
12. *Mensagem*, Pessoa
13. *Metamorfoses*, Ovídio
14. *Micromegas e outros contos*, Voltaire
15. *O sobrinho de Rameau*, Diderot
16. *Carta sobre a tolerância*, Locke
17. *Discursos ímpios*, Sade
18. *O príncipe*, Maquiavel
19. *Dao De Jing*, Lao Zi
20. *O fim do ciúme e outros contos*, Proust
21. *Pequenos poemas em prosa*, Baudelaire
22. *Fé e saber*, Hegel
23. *Joana d'Arc*, Michelet
24. *Livro dos mandamentos: 248 preceitos positivos*, Maimônides
25. *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios*, Emma Goldman
26. *Eu acuso!*, Zola | *O processo do capitão Dreyfus*, Rui Barbosa
27. *Apologia de Galileu*, Campanella
28. *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche
29. *O princípio anarquista e outros ensaios*, Kropotkin
30. *Os soviets traídos pelos bolcheviques*, Rocker
31. *Poemas*, Byron
32. *Sonetos*, Shakespeare
33. *A vida é sonho*, Calderón
34. *Escritos revolucionários*, Malatesta
35. *Sagas*, Strindberg
36. *O mundo ou tratado da luz*, Descartes
37. *O Ateneu*, Raul Pompeia
38. *Fábula de Polifemo e Galateia e outros poemas*, Góngora
39. *A vênus das peles*, Sacher-Masoch
40. *Escritos sobre arte*, Baudelaire
41. *Cântico dos cânticos*, [Salomão]
42. *Americanismo e fordismo*, Gramsci
43. *O princípio do Estado e outros ensaios*, Bakunin
44. *O gato preto e outros contos*, Poe
45. *História da província Santa Cruz*, Gandavo
46. *Balada dos enforcados e outros poemas*, Villon
47. *Sátiras, fábulas, aforismos e profecias*, Da Vinci

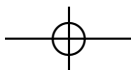
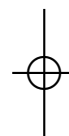
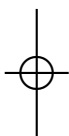


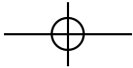
48. *O cego e outros contos*, D.H. Lawrence
49. *Rashômon e outros contos*, Akutagawa
50. *História da anarquia* (vol. 1), Max Nettlau
51. *Imitação de Cristo*, Tomás de Kempis
52. *O casamento do Céu e do Inferno*, Blake
53. *Cartas a favor da escravidão*, Alencar
54. *Utopia Brasil*, Darcy Ribeiro
55. *Flossie, a Vênus de quinze anos*, [Swinburne]
56. *Teleny, ou o reverso da medalha*, [Wilde et al.]
57. *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche
58. *No coração das trevas*, Conrad
59. *Viagem sentimental*, Sterne
60. *Arcana Cælestia e Apocalipsis revelata*, Swedenborg
61. *Saga dos Volsungos*, Anônimo do séc. XIII
62. *Um anarquista e outros contos*, Conrad
63. *A monadologia e outros textos*, Leibniz
64. *Cultura estética e liberdade*, Schiller
65. *A pele do lobo e outras peças*, Artur Azevedo
66. *Poesia basca: das origens à Guerra Civil*
67. *Poesia catalã: das origens à Guerra Civil*
68. *Poesia espanhola: das origens à Guerra Civil*
69. *Poesia galega: das origens à Guerra Civil*
70. *O chamado de Cthulhu e outros contos*, H.P. Lovecraft
71. *O pequeno Zacarias, chamado Cinábrio*, E.T.A. Hoffmann
72. *Tratados da terra e gente do Brasil*, Fernão Cardim
73. *Entre camponeses*, Malatesta
74. *O Rabi de Bacherach*, Heine
75. *Bom Crioulo*, Adolfo Caminha
76. *Um gato indiscreto e outros contos*, Saki
77. *Viagem em volta do meu quarto*, Xavier de Maistre
78. *Hawthorne e seus musgos*, Melville
79. *A metamorfose*, Kafka
80. *Ode ao Vento Oeste e outros poemas*, Shelley
81. *Oração aos moços*, Rui Barbosa
82. *Feitiço de amor e outros contos*, Ludwig Tieck
83. *O corno de si próprio e outros contos*, Sade
84. *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume
85. *Sobre os sonhos e outros diálogos*, Borges | Osvaldo Ferrari
86. *Sobre a filosofia e outros diálogos*, Borges | Osvaldo Ferrari
87. *Sobre a amizade e outros diálogos*, Borges | Osvaldo Ferrari
88. *A voz dos botequins e outros poemas*, Verlaine
89. *Gente de Hemsö*, Strindberg
90. *Senhorita Júlia e outras peças*, Strindberg
91. *Correspondência*, Goethe | Schiller
92. *Índice das coisas mais notáveis*, Vieira
93. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, Gabriel Soares de Sousa
94. *Poemas da cabana montanhesa*, Saigyô
95. *Autobiografia de uma pulga*, [Stanislas de Rhodes]
96. *A volta do parafuso*, Henry James
97. *Ode sobre a melancolia e outros poemas*, Keats





98. *Teatro de êxtase*, Pessoa
99. *Carmilla* — *A vampira de Karnstein*, Sheridan Le Fanu
100. *Pensamento político de Maquiavel*, Fichte
101. *Inferno*, Strindberg
102. *Contos clássicos de vampiro*, Byron, Stoker e outros
103. *O primeiro Hamlet*, Shakespeare
104. *Noites egípcias e outros contos*, Púchkin
105. *A carteira de meu tio*, Macedo
106. *O desertor*, Silva Alvarenga
107. *Jerusalém*, Blake
108. *As bacantes*, Eurípides
109. *Emília Galotti*, Lessing
110. *Contos húngaros*, Kosztolányi, Karinthy, Csáth e Krúdy
111. *A sombra de Innsmouth*, H.P. Lovecraft
112. *Viagem aos Estados Unidos*, Tocqueville
113. *Émile e Sophie ou os solitários*, Rousseau
114. *Manifesto comunista*, Marx e Engels
115. *A fábrica de robôs*, Karel Tchápek
116. *Sobre a filosofia e seu método* — *Parerga e paralipomena* (v. II, t. I), Schopenhauer
117. *O novo Epicuro: as delícias do sexo*, Edward Sellon
118. *Revolução e liberdade: cartas de 1845 a 1875*, Bakunin
119. *Sobre a liberdade*, Mill
120. *A velha Izerguil e outros contos*, Górkí
121. *Pequeno-burgueses*, Górkí
122. *Um sussurro nas trevas*, H.P. Lovecraft
123. *Primeiro livro dos Amores*, Ovídio
124. *Educação e sociologia*, Durkheim
125. *Elixir do pajé* — *poemas de humor, sátira e escatologia*, Bernardo Guimarães
126. *A nostálgica e outros contos*, Papadiamántis
127. *Lisistrata*, Aristófanes
128. *A cruzada das crianças/ Vidas imaginárias*, Marcel Schwob
129. *O livro de Monelle*, Marcel Schwob
130. *A última folha e outros contos*, O. Henry
131. *Romanceiro cigano*, Lorca
132. *Sobre o riso e a loucura*, [Hipócrates]
133. *Hino a Afrodite e outros poemas*, Safo de Lesbos
134. *Anarquia pela educação*, Élisée Reclus
135. *Ernestine ou o nascimento do amor*, Stendhal
136. *A cor que caiu do espaço*, H.P. Lovecraft
137. *Odisseia*, Homero
138. *O estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, Stevenson
139. *História da anarquia* (vol. 2), Max Nettlau
140. *Eu*, Augusto dos Anjos
141. *Farsa de Inês Pereira*, Gil Vicente
142. *Sobre a ética* — *Parerga e paralipomena* (v. II, t. II), Schopenhauer
143. *Contos de amor, de loucura e de morte*, Horacio Quiroga
144. *Memórias do subsolo*, Dostoiévski

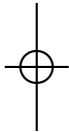



- 
145. *A arte da guerra*, Maquiavel
 146. *O cortiço*, Aluísio Azevedo
 147. *Elogio da loucura*, Erasmo de Rotterdam
 148. *Oliver Twist*, Dickens
 149. *O ladrão honesto e outros contos*, Dostoiévski
 150. *O que eu vi, o que nós veremos*, Santos-Dumont

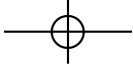
«SÉRIE LARGEPOST»

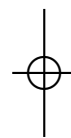
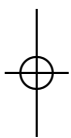
1. *Dao De Jing*, Lao Zi
2. *Cadernos: Esperança do mundo*, Albert Camus
3. *Cadernos: A desmedida na medida*, Albert Camus
4. *Cadernos: A guerra começou...*, Albert Camus
5. *Escritos sobre literatura*, Sigmund Freud
6. *O destino do erudito*, Fichte
7. *Diários de Adão e Eva*, Mark Twain
8. *Diário de um escritor (1873)*, Dostoiévski

«SÉRIE SEXO»

- 
1. *Tudo que eu pensei mas não falei na noite passada*, Anna P.
 2. *A vênus das peles*, Sacher-Masoch
 3. *O outro lado da moeda*, Oscar Wilde
 4. *Poesia Vaginal*, Glaucio Mattoso
 5. *Perversão: a forma erótica do ódio*, Stoller
 6. *A vênus de quinze anos*, [Swinburne]
- 

COLEÇÃO «QUE HORAS SÃO?»

1. *Lulismo, carisma pop e cultura anticrítica*, Tales Ab'Sáber
 2. *Crédito à morte*, Anselm Jappe
 3. *Universidade, cidade e cidadania*, Franklin Leopoldo e Silva
 4. *O quarto poder: uma outra história*, Paulo Henrique Amorim
 5. *Dilma Rousseff e o ódio político*, Tales Ab'Sáber
 6. *Descobrindo o Islã no Brasil*, Karla Lima
- 



Adverte-se aos curiosos que se imprimiu este livro em nossas
oficinas, em 9 de janeiro de 2018, em tipografia Libertine, com
diversos softwares livres, entre eles, Lua^ATeX, git & ruby.
(v. b77c244)

