



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

A Arte dos Discursos e a Escritura
entre o Diálogo *Fedro* e a *Carta VII* de Platão

Henrique Gomes Guimarães

BRASÍLIA

2018

Henrique Gomes Guimarães

A Arte dos Discursos e a Escritura
entre o Diálogo *Fedro* e a *Carta VII* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre na linha Origens do Pensamento Ocidental. Orientador: Prof. Dr. Rodolfo Pais Nunes Lopes

BRASÍLIA

2018

Resumo

Nessa dissertação faço um estudo sobre a Escrita e da Arte dos Discursos (ἡ λόγων τέχνη), tanto no diálogo *Fedro* quanto *Carta VII* de Platão. Primeiramente considero os problemas metodológicos gerais acerca de Platão enquanto escritor e sua escrita enigmática, a sua forma dialógica, seu anonimato enquanto personagem, sua retórica e a recepção dogmática ou cética sobre sua obra. Após essas considerações tento uma reconciliação entre uma crítica da escrita e uma defesa da escrita, perpassando linguagem e comunicação do ponto de vista do conhecimento e processo filosóficos. Do começo do *Fedro* a dissertação pensa o discurso escondido do retórico Lísias em relação com a paixão de discursos de Sócrates, e o discurso enquanto droga (φαρμακόν) com seu poder sobre a alma. O que está em jogo aqui é a caracterização e crítica de ambas oralidade e escrita. Contrasta-se a retórica dos manuais e seu poder nas assembléias com a retórica filosófica. Compara-se a busca do plausível e da similitude no jogo das opiniões, com a busca da verdade, da definição, da inteligibilidade, da clareza, no pensar junto o pensado. As regras da bela arte são examinadas, e ao final do mito de Toth e Amom, a crítica de quando é nobre ou vergonhoso ser escritor é feita. Na *Carta VI I*(341 c-d, 344 d-e) exploro brevemente a conjuntura da viagem de Platão à Siracusa. Essa carta, mesmo sendo de autoria duvidosa, é pertinente para pensarmos a crítica à escrita e à oralidade. A trajetória política de Platão é narrada juntamente com sua progressiva desconfiança para com a política de seu tempo. A crítica da apropriação tirânica e escrita de seus discursos é feita perante a tarefa filosófica: vemos o limite dos discursos para fundamentar o conhecimento filosófico e realizar o poder estável. Nesse percurso, vemos um Platão que não bane a escrita, mas a reavalia diante de uma forma de compreender a vida filosófica e o conhecimento.

Palavras chave: Platão, Metafísica, Diálogo, Escrita, Retórica.

Abstract

In this dissertation I study Writing and the Art of Discourses (ἡ λόγων τέχνη) both in the *Phaedrus* dialogue and in Plato's *Seventh Letter*. First, I consider the general methodological problems surrounding Plato as a writer and his enigmatic writing, his dialogic form, his anonymity as a character, his rhetoric and the dogmatic or skeptical reception of his writings. After these considerations, I try to reconcile a critique of writing and a defense of writing, passing through language and communication from the point of view of knowledge and philosophical process. From the beginning of *Phaedrus*, the dissertation thinks about the hidden speech of the rhetorician Lysias in relation to Socrates' passion for speeches, and the speech as a drug (φαρμακόν) with its power over the soul. What is at stake here is the characterization and critique of both orality and writing. The rhetoric of manuals and their power in assemblies is contrasted with philosophical rhetoric. The search for plausibility and similitude in the game of opinions is compared with the search for truth, definition, intelligibility, clarity, in thinking together the thought. The rules of fine art are examined, and at the end of the Thoth and Ammon myth, the critique of when it is noble or shameful to be a writer is made. In the end I briefly explore the juncture of Plato's trip to Syracuse (*Seventh Letter* 341 c-d, 344 d-e). *The Seventh Letter*, even though it is of dubious authorship, is relevant for thinking about the criticism of writing and orality in relation to knowledge. Plato's political trajectory is narrated along with his growing distrust in the politics of his time. The criticism of the written appropriation of his discourses by a Tyrant is made in the face of the serious philosophical task: we see the limits of discourses in grounding philosophical knowledge and realize stable power. Along the way, we see a Plato who does not ban writing, but re-evaluates it in relation to a way of understanding philosophical life and knowledge.

Keywords: Plato, Metaphysics, Dialogue, Writing, Rhetoric.

Dissertação apresentada em 14/03/2018 para Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Rodolfo Pais Nunes (Orientador) – UnB

Prof. Dr. Gabriele Cornelli – UnB

Prof. Dr. Fernando Santoro (UFRJ)

Prof. Dr. Rodrigo Brito (Suplente) (UFS)

Agradecimentos

Agradeço à minha família e à Universidade de Brasília.

Essa dissertação teve sua fagulha inicial em trabalhos de pesquisa de iniciação científica na minha graduação no Departamento de Filosofia da UnB (PIBICs em Orfismo e na Academia de Platão) fornecidos pela Cátedra UNESCO Archai – Origens do Pensamento Ocidental. Agradeço a todos que conheci e pude interagir por lá, à estrutura do Programa de Pós-graduação em Metafísica, especialmente Gabriele Cornelli por me instigar no caminho dos estudos em Platão, pelos incontáveis encontros em aulas, seminários e traduções.

Agradeço ao professor Rodolfo, Evaldo, Marcus Mota, Pedro Gontijo pelas disciplinas que cursei com eles oferecidas no programa (principalmente ‘Metafísica da Arte’ e ‘Metafísica e Política na Antiguidade’).

Aos professores Rodolfo Lopes e Gilson Sobral, pelas aulas de Grego, linguística e valiosos conselhos.

Agradeço mais uma vez ao meu orientador pela tranquilidade, franqueza e paciência com meu aprendizado.

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Distrito Federal – FAP-DF, e ao Programa de Pós Graduação em Metafísica pelo investimento e confiança.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

- 1) Introdução a Platão Escritor e Aspectos Metodológicos. 9
- 2) Quem fala por Platão nos Diálogos, onde ele está? Anonimato produtivo de Platão. 21
- 3) Forma Dialógica e Escritura Filosófica. 26

PARTE I A ARTE DOS DISCURSOS E A ESCRITURA NO *FEDRO* 33

- 1.1 Introdução do Diálogo, a caminhada e o Discurso Escondido em Fedro. 34
- 1.2 Os discursos demoníacos: Eros e loucura, censura do amor. 40
- 1.3 O discurso da alma e seu auto-movimento, Eros e Loucura: a Memória das Realidades (e do Belo) e o elogio do Amor. 44
- 1.4 Arte dos discursos (ἡ λόγων τέχνη): entre Retórica e Dialética. 52
- 1.5 O mito de Toth e Amom e sua depuração para a Arte de Escrever. A Escrita na Alma. Epílogo e Mensagens. 75

PARTE II *CARTAVII* - DOS LIMITES DO DISCURSO E DA ESCRITA NO CONHECIMENTO FILOSÓFICO 92

- 2.1 Contexto e conjuntura. 92
- 2.2 Dos limites do discurso e da escrita no conhecimento filosófico: a faísca na alma 100

CONCLUSÃO 110

REFERÊNCIAS 118

(...) ὥστ' εἰ μακρὰ ἡπερίοδος, μὴ θαυμάσης: μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιτέον, οὐχὼς σὺ δοκεῖς. ἔσται μὴν, ὡς ὁ λόγος φησίν, εἴαν τις ἐθέλη, καὶ ταῦτα κάλλιστα ἐξ ἐκείνων γιγνόμενα.

Φαῖδρος: παγκάλως ἔμοιγε δοκεῖ λέγεσθαι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ οἷός τέτις εἶη.

Σωκράτης: ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν καὶ πάσχειν ὅτι ἂν τῷ συμβῆ παθεῖν.

Φαῖδρος: καὶ μάλα.

(...) Assim, se o caminho é longo, não te espantes. Pois em vista das grandes coisas é necessário percorrê-lo, não em vista daquelas que tu achas. Se procuras algo, também isso será de fato belamente alcançado a partir desse caminho, como o argumento supõe.

Fedro: Muito bonito me parece ao falar, ó Sócrates, se realmente para ti alguém for assim.

Sócrates: Mas nos esforçarmos para as belas coisas é belo, e também sofrer o que ocorra junto sofrer.

Fedro: Certamente.

Fedro 274ab

τὸ γὰρ τῶν καλλίστων ἐφιέμενον αὐτῷ τε καὶ πόλει πάσχειν ὅτι ἂν πάσχη πᾶν ὀρθὸν καὶ καλόν.

Pois procurando o que há de mais belo, tanto para si quanto para a cidade, tudo o que se sofra é belo e correto sofrer.

Carta VII 334e

INTRODUÇÃO

1) Introdução a Platão escritor e Aspectos Metodológicos.

Platão é um dos maiores escritores da filosofia e um dos mais enigmáticos também. Colocou a filosofia em diálogo com as doutrinas dos pré-socráticos e a erística dos sofistas, a poesia e o teatro. Quando nos desafiamos a estudar Platão, somos logo de início remetidos ao filósofo Sócrates, seu mestre. Mas estudar Platão é o desafio de estudar vários filósofos e muitas outras personagens filosóficas importantes que aparecem nos *Diálogos*. Precisamos então estudá-lo enquanto escritor dos *Diálogos* e seu Sócrates, (filósofo questionador que “não escrevia”) além de uma rede de interlocutores, leitores, ouvintes possíveis. No caso do diálogo *Fedro*, Fedro está a sós com Sócrates, mas o pano de fundo também trás sua mensagem e exige resposta (na teia de interlocutores trazidos à conversa e na cidade não tão longe da vista). No caso da *Carta VII* existe uma interlocução mais difusa em torno dos próximos à Dion, amigo de Platão, que também exige esse pano de fundo. Além desse elemento dramático de esboçar a diferença entre Platão, Sócrates, e os demais personagens nos textos, temos em Platão uma crítica à própria escrita – apesar dele ter escrito muito (inclusive essa própria crítica).

Aos estudos em filosofia antiga deparam-se algumas dificuldades na articulação entre a crítica de Platão à escrita e o cuidado que ele concedia precisamente aos seus textos escritos.¹

Ainda hoje o filósofo de formação, como o amante do saber em Platão, tem seu trabalho realizado a partir da leitura cuidadosa (crítica) e da escrita, composição de discursos, arte das palavras. Ainda hoje o filósofo compõe por escrito em artigos, livros, revistas, ensaios, ou comunica oralmente seus discursos (ou reproduz o de outros) em aulas faladas ou conferências, comunicações, entrevistas, nas mais diversas mídias e formatos, mas principalmente em meios acadêmicos e escolares. Já Sócrates preferia não escrever, dialogando nos meios mais diversos da cidade – e em seu entorno, sua periferia, como no caso do *Fedro*.

Platão, como vemos em sua obra (que é uma obra escrita), valoriza o papel do λόγος (palavra que desafia a tradução), ou linguagem, argumentação, discurso, palavras, ou até

¹ Costa, G. G. pág. 11. *A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão*. Importante sua noção do drama do conhecimento em Platão e sua relação com o percurso da escrita filosófica (que combina forma e conteúdo). É também de se pensar até onde esses conceitos de ‘forma’, ‘conteúdo’ e ‘tema’ funcionam na interpretação dos *Diálogos*.

mesmo Diálogo. A linguagem é fundamental para a filosofia e a existência humana em vários domínios: analítico, hermenêutico, semiótico, psicanalítico, político, estético, entre outros. Essa dissertação aborda a arte dos discursos como é apresentada nos textos selecionados para compreensão da ‘meta-retórica’ platônica, a partir de suas reflexões acerca da linguagem e das escritas.

A *empeiria* (ἐμπειρία) e a prática na vida real não eram coisa estranha à filosofia e aos discursos, pelo contrário. A filosofia era um modo de vida², uma conduta concreta e prática, uma atitude espiritual, um exercício corporal tanto quanto mental, uma escrita existencial e discursiva. Mas a filosofia não se subjugava pela mera ἐμπειρία enquanto rotina cega, nem pelo simples palavreado. Cuida da linguagem querendo lidar com realidades em diversos níveis transversos, realidades conceituais e práticas: quer conhecer os seres em totalidade (e o ser nele mesmo).

Partindo de uma leitura do *Diálogo* escolhido, e da análise da *Carta*³, pretende-se reelaborar valores de compreensão da escritura platônica e sua filosofia da escrita. O *Fedro* é escolhido para esse debate por sua centralidade no pensamento da própria escrita, da técnica dos discursos, da retórica e da arte das palavras para a formação filosófica da alma⁴. Seria⁵ o diálogo que Platão escolheu para falar (sutil e engenhosamente) sobre a própria forma dialógica, portanto sobre seu próprio modo de escrever, seu *modus scribendi* e sobre a escrita em geral comparada com a formação pelo diálogo filosófico vivo, como formula Fedro em diálogo com Sócrates (276a). O amor aos discursos enquanto loucura divina e o *diálogo vivo na alma* (ζῶντα καὶ ἔμψυχον) são peças centrais para o encaminhamento da dissertação entre a escrita e a arte dos discursos.

Já a *Carta VII* (apesar das polêmicas que envolvem sua autoria) foi escolhida pela importância de sua ‘digressão’: sobre a apropriação indevida dos conselhos platônicos e da sua crítica (não excludente) do discurso e da escrita tendo em vista a filosofia (enquanto um processo de pensamento e faísca do conhecimento), que não pode ser resumida no formato

² *Qué es la Filosofía Antigua?* Pierre Hadot. Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1998. Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. Outro autor importante no debate da escrita é BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia de Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003

³ Quando não mencionado o tradutor a tradução é do autor. No *Fedro* comparo várias traduções (Principalmente Carlos Alberto Nunes e José Cavalcante de Souza) e cito-as na medida do possível, em alguns trechos compondo traduções próprias. Na *Carta VII* me comprometo com a maior parte das traduções. Texto grego estabelecido a partir de *Platonis Opera*, t.II, John Burnet (org.), Oxford, Clarendon Press, 1901 (Biblioteca Oxoniensis).

⁴ A alma é vista como tudo aquilo que define a *característica* do ser humano (linguagem, mas também pulsões).

⁵ O Fedro não é o único diálogo mas é o principal para essa dissertação (como crítica à escrita), mas poderíamos apontar outros textos: a *República* (crítica aos poetas), além de alguns elementos da própria *Carta VII*.

textual que Dionísio (tirano de Siracusa) escolhera para esbanjar seu pseudo-conhecimento acerca dela.

Com a prática filosófica como conduta orientada através da fala e da escrita rumo à verdade e o saber, à educação e o convencimento de homens – prática não centrada numa utilidade qualquer, ou só conquista de fama e riqueza para si, – entra em questão a *prática* como tarefa infinita, a arte do *discurso* como virtude, um aperfeiçoamento de nossas excelências, o *amor* como conhecimento do justo e do belo em si e na cidade. No *Fedro* Platão faz a denúncia da instrumentalização da linguagem para consecução de objetivos pessoais. A procura filosófica exige uma tarefa, sempre demandando a disposição para a realidade e não para o mero jogo de teorias artificiosas e estanques que não conduzam para o nobre. Não que o filósofo não saiba convencer, nem tecer teorias artificiosas, sistemas e sutis sofisticções. Muito pelo contrário, o filósofo deve saber tudo isso se deve lidar com a linguagem sem se iludir com sofistas, ao estar entre homens. Deve saber tudo isso para saber mesmo o que é a filosofia e sua distinção perante essas coisas. Platão escolheu retratar esse caminho dramático da prática filosófica escrevendo *Diálogos*.

Os *Diálogos* não expressam os pensamentos do próprio Platão? Expressam como um todo e em cada peça dramática individualmente tomada – nesse sentido o todo do texto fala por Platão – mas não como um veículo de doutrina. Todos falam por Platão, os feitos dos personagens no diálogo são habilmente e deliberadamente interligados com o assunto que eles discutem⁶. A anonimidade de Platão já expressa um pensamento, uma concepção. Os *Diálogos* nos indicam do que ele “se ocupava”, seus interesses investigativos e temáticos, *o que e como* ele escrevia? Princípios ou pressupostos do que se entende por filosofia estão em jogo nos *Diálogos*, mas não cristalizam em doutrina. A filosofia é vista como a verdadeira escritura e investigação, como modo de vida em busca do saber e da excelência. Os diálogos não são apenas peças abertas, exercícios aleatórios de pensamento, pois com frequência aparecem os temas norteadores como a natureza da Alma, as Ideias, o Conhecimento, a Virtude, a Verdade, o Discurso, o Belo, o Justo, a própria Filosofia. Não são temas quaisquer, todos experimentamos eles mesmo que sejam questões abertas. Mas o importante é saber *como* esses temas importantes são colocados – saber acerca do *modo* entrelaçado e dialógico de escrita platônica e sua filosofia da escrita, para saber de que *jeito* traça sua presença na construção da teatralidade própria a cada tema: um entrelaçado de temas.

⁶ Gary Alan Scott and William A. Welton. pág.149 – Press, *Who Speaks for Plato?*

No diálogo específico estudado, o *Fedro*, Platão confronta o leitor com um leque de possibilidades da linguagem (ou modalidades dos discursos – e suas funções), encenando suas perspectivas 1. psicológico-eróticas, 2. estético-estilísticas, 3. poético-hermenêuticas, 4. éticas, 5. metafísico-mistéricas, 6. retórico-educativas, 7. pragmáticas (e programáticas), 8. científico-analíticas, 9. dialético-críticas. Em específico muito se fala também sobre as *pretensões* epistemológicas do discurso, no que diz respeito à pretensão da $\psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ e do conhecimento na escrita – ou da própria fala ou discurso humano enquanto tal (na *Carta VII*). Platão disputa com os vários modos de discurso, a filosofia pré-socrática, a poesia homérica, a retórica sofística, a poesia encomiasta, e com os discursos das várias ‘artes’ de sua época (medicina, música, educação, política, tragédia, literatura, agricultura), jogando com esses discursos e suas retóricas como personagens: ele traz e desafia todos esses personagens sendo ele mesmo, tanto ou mais que eles. Seus diálogos são combates de dentro e não de fora desses discursos.⁷ Escrever no ‘presente’, para Platão, não é contentar-se em registrar as mudanças da sua sociedade; é intervir na «*conversão*» das Formas⁸. Magia, religião, ciências, artes, sofística, todas essas linguagens estão intrinsecamente ligadas uma com outra na tarefa de conversão filosófica. A receptividade e produção das *Rapsódias* e do teatro grego é algo assistido e presenciado fortemente por Platão. A formação primeira de Platão (além de ser ‘destinado’ à Política por ser de família nobre) era a de Dramaturgo-Poeta. Lembremos que antes de conhecer Sócrates, se dedicava à poesia ditirâmbica, cantos, *tragédias*, pintura, segundo muitos autores antigos.⁹ Depois de conhecer Sócrates se converte para a Filosofia, *movendo sua formação* nessa direção.

Para introduzir a arte de falar e escrever¹⁰ platônica é preciso ter em mente essas possibilidades de relação, limites e cuidados da linguagem. Ao ler Platão estamos sempre investigando a obra literária enquanto diálogo filosófico, o ato narrativo, a ausência do autor e sua relação com a audiência, o espelho múltiplo do olhar dos outros, a construção do enredo-drama, os tipos de conflito, a vida dos personagens, os tempos (época, idades), espaços (situação, cenário). Pretendemos investigar os diálogos como exercícios para testar Ideias, mas também como exercícios dramáticos, que encenam ações, discursos vivos. Vemos nos

⁷ Fernando Santoro, Museu da Arte do Rio. *Mar na Academia: Seminário Internacional Eros e Dionísio – Mesa 4*. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=WV9UVLiTd4k>>. Acesso em 23/03/2018

⁸ Pág. 9 Sarrazac. Uma conversão não à opinião de um ou outro, mas às Ideias.

⁹ Benoit, pág. 28-30

¹⁰ Os termos ‘escritura’ e ‘escrita’ ambos denotam a arte de escrever sem diferenciação semântica. É preciso apenas a consciência da diferença ou polarização entre a escrita enquanto produto (já traçada no papel – morta, um artefato) e a escritura enquanto um processo vivo (que seria o ato mesmo de traçar, marcar no papel – ou ‘a alma viva’ –), em vista dos desdobramentos filosóficos do *Fedro*.

diálogos uma função protréptica¹¹ – de converter pessoas para a filosofia – mudar nossa visão do mundo e de nós mesmos em um determinado sentido. Daí se tocar na formação filosófica: dialética entre ἔρος e λόγος no aprendizado da filosofia. Por Dialética entende-se aqui o διαλέγεσθαι platônico, que no *Fedro* é remetido à conversação crítica em um método da análise e síntese de uma Ideia na busca da Verdade (da Ideia de Amor, no caso do texto de Lísias e os de Sócrates) – onde aprender a pensar e falar bem, desdobrando o discurso em articulações naturais, atravessar a linguagem, “*talking things through*” no discurso, rumo à verdade, ao ser, à alma, ao organismo, é fundamental, em contraposição a uma retórica sofística rumo ao que ‘parece ser’, uma persuasão que confunde e não desperta.

Queremos num espectro mais amplo investigar o diálogo *Fedro* e a *Carta VII* trazendo a tona elementos meta-discursivos, meta-narrativos (forma dialógica) articulando-os com a meta-escrita (ou arqui-escrita¹²) na filosofia da escrita platônica. Mas a ‘meta-escrita’ é, no ser humano, uma *escritura*, um processo, um a fazer do pensamento que desperta a Memória das Realidades. A escritura é um amor enquanto carência munida de artifícios, um padecimento divino. A reminiscência enquanto processo dialético de divisões – purificação e salvação para a alma na linguagem que navega rumo às essências – é o próprio amor àquela escritura que nos faz pensar e falar melhor.

Essa dissertação, do ponto de vista histórico-metodológico dos estudos platonistas, se enquadra numa perspectiva de leitura não dogmática.¹³ O objetivo é investigar elementos discursivo-filosóficos na sua própria escritura. Serão estes alguns problemas *gerais* e *metodológicos* que desafiam o tema que nos propomos percorrer (estando constantemente em pano de fundo) e aqui são mais listados e citados do que resolvidos:

1. ‘Ausência’ de Platão nos seus escritos dialógicos e seu aprendizado com Sócrates.

1.1 A dramaturgia da forma dialógica de escrita (e a arte filosófica dos discursos).

¹¹ A filosofia nos *Diálogos* mostra uma habilidade que consiste em conter-se do dizer, *em função* protréptica, como veremos na condução da arte dos discursos, no ‘saber calar’ produtivamente.

¹² No *Fedro*, no discurso sobre as viagens da alma e da memória, se trataria então de uma ‘arqueologia’ da arqui-escrita na alma, mas não de fósseis, mas Ideias ou realidades pulsantes. Quem escreve na alma? Nas viagens acompanhadas da divindade (no 2º discurso de Sócrates), *as realidades* vistas gravam-se na alma, são os traços do conhecimento na alma. As Ideias de Auto-Controle, Conhecimento e Justiça estão ‘traçadas na alma’, mas não completamente, nem de uma vez por todas: estão *sendo* escritas na medida que são lembradas. A arqui-escrita das Ideias está atenta às corrupções da escrita sensível.

¹³ Para melhor entender a noção de dogma/doutrina, ceticismo, e os debates de Platão com Górgias e Protágoras, na questão da debilidade do discurso e do saber no homem, ver Trabattoni 2003, pág. 98-100.

1.2 Sua proximidade e diferença com Sócrates (um enquanto oralista e outro como textualista).

2. Não adesão à chamada *standard view* de estudo dos diálogos que pretende ver as ‘fases’ de uma suposta evolução por cronologia¹⁴ do pensamento do seu autor.

3. A tradição das doutrinas metafísicas de Platão nos *Diálogos* e na Academia.

Esses são os problemas que a Dissertação pretende tocar (mas não exaurir). Na investigação da sua escrita, como todo estudo dos *Diálogos* e do amplo pensamento platônico, a organicidade e variedade de sua obra exige uma inevitável interconexão entre múltiplas questões e perspectivas, análogas à pluralidade de sujeitos filosóficos que integram e alimentam o debate.

De fato, a obra de Platão não tem em nenhum ponto, a característica de um tratado científico impessoal, razão pela qual o interprete nunca se defronta com asserções válidas em abstrato e em si, mas somente, e sempre, com momentos de um discurso que podem ser esclarecidos unicamente à luz do conjunto.¹⁵

Nessa diversidade de questões notamos que os fundamentos dos estudos platônicos ainda estão caminhando no terceiro milênio após sua morte. Não temos na dissertação a pretensão de suspender essa organicidade e interconexão, mas a pesquisa exige sempre um recorte que, por ser necessariamente parcial, requer justificção. O objetivo da interpretação não é se fixar arbitrariamente em algum significado oculto, mas trazer a tona um jogo de sentidos textuais, sendo essa interpretação somente uma possibilidade aberta de lida com os textos. O tema e fio condutor que tento seguir para abordar os problemas da dissertação podem ser sintetizados em algumas questões acerca de como Platão desdobra em seus textos escritos (mais especificamente o *Fedro* e a *Carta VII*) o discurso retórico-filosófico e, por conseguinte, sua Crítica à Escrita. Como podemos pensar a Arte de Falar e Escrever anunciadas no *Fedro* (e com elementos na *Carta VII*) para entendermos sua própria filosofia? Ou em outras palavras: Qual o valor da *Escrita* na filosofia platônica, quais são as *críticas* feitas a ela e sua possível revalorização ou *defesa*? Quais são as suas características e potenciais (verdadeiros ou pretenciosos)? Qual a metafísica da escrita platônica? Qual o valor da sua própria escrita? Essas questões se relacionam diretamente com a escrita/linguagem

¹⁴ Aqui não sigo o ‘standard view’ do modelo evolutivo ou cronológico-relativo de leitura dos *Diálogos*, e atento para os relatos de que Platão estaria sempre *reescrevendo* sua obra, *revisando*, modificando seu texto, provavelmente também na Academia. Ver Ross pág; 9; Nails, pág. 123. Ver o caso da República I.

¹⁵ (Trabattoni p.103 *Oralidade e Escrita em Platão*) Para Trabattoni cada diálogo pode ser visto como um ‘organismo (poético?) argumentativo escrito’ com um certo objetivo, enquanto o conjunto da obra desenha o quadro geral da filosofia platônica.

enquanto droga, um φαρμακόν, e seu jogo de significações. E assim, pensamos novamente uma leitura de Platão a partir desses elementos discursivos e meta-discursivos (a prática, a convivência, a alma e a memória, o diálogo).

Essa dissertação precisa questionar o papel de Sócrates, (no tocante à sua *oralidade* dialética) e sua influência sobre Platão e à *escrita* deste. A questão do *anonimato* de Platão não significa que meramente assumimos Sócrates como seu *porta voz*, ou que os *Diálogos* não têm nenhum conteúdo filosófico, ou que apenas o método é importante. As relações entre Sócrates e seus interlocutores se reflete na relação entre Platão escritor e seus leitores. Os vários personagens e a diversidade de cenas, contextos e métodos aplicados nos diálogos mais variados temas (e importantes, onde Sócrates às vezes nem aparece), não podem ser desprezados e obedecem a uma estratégia platônica de operar simultaneamente em diferentes níveis¹⁶. Nails¹⁷ diz que a estratégia dos *Diálogos* é proporcionar dialética acadêmica, colocando complexas posições filosóficas para crítica. Essa seria a principal função dos *Diálogos*. A estratégia do narrador é que, ao fixar a versão escrita de seus textos, conserva farta experiência de exposição e diálogo oral.

São várias as dificuldades de estudar as obras dos filósofos antigos, e por mais que sejamos privilegiados com relação à recepção do todo da obra de Platão (além de obras de autoria duvidosa), ainda assim há algumas distâncias intransponíveis. Uma dessas distâncias se refere a conseguir saber a ordem de composição dos diálogos (o que envolve uma questão de método). Existe o relato de que Platão também revia e reescrevia sua obra, dificultando ainda mais essa esquematização bibliográfica tão moderna e estranha aos tempos antigos. Não há como descobrir a ordem correta de ‘publicação’ dos *Diálogos*? Esse tema se relaciona com a busca dos especialistas por querer saber a ordem de evolução do pensamento platônico a partir da ordem de composição dos textos, traçando assim as obras ‘juvenis’ e as ‘maduras’, agregando com essa busca uma série de pressupostos, como que Platão teria desenvolvido uma teoria das Ideias cada vez mais apartada da influência socrática e que também essa teoria estaria sujeita a uma crítica cética posterior. A tese evolucionista ou *developmental view* toma as diferenças e contradições entre os enunciados nos Diálogos como uma evidência da evolução das doutrinas platônicas. Compreendemos essas leituras como possíveis barreiras ao entendimento dos *Diálogos*. Essa *developmental view*, por outro lado, pode também conduzir a um ceticismo radical quanto à interpretação de Platão. Ambas as visões, tanto dos cétricos

¹⁶ Rowe, pág. 87

¹⁷ Nails, pág. 25

desenvolvimentalistas quanto a dos doutrinelistas, são pensadas. Meu propósito é me colocar numa terceira posição, nem cética nem doutrinalista, pois meu intuito é mostrar como essas duas interpretações são insuficientes para abarcar a Escritura platônica. Se Platão acredita numa positividade doutrinária, se lê nele um escritor que aposta que Verdade e Justiça existem realmente e há um caminho até elas. Há aí uma crença fundamental no nosso poder, enquanto seres humanos, de controlar (cada vez mais) nosso destino, determinar se as coisas irão bem ou mal para nós, aqui reforçando também o papel das escolhas guiadas pelo saber e o melhoramento das nossas capacidades.¹⁸ Uma leitura poderia ser a de que Platão nem tem uma esperança cega em nossas capacidades de conhecer e agir, nem tem um desprezo por elas (341e- *Carta VII*). Mas como poderíamos dizer em que grau ou gradação de compromisso Platão está ou não com relação à determinada posição, a partir do seu texto? A partir dos textos estudados vemos um ‘ousadia em pretensões gnosiológicas, sim, mas também a marca da tomada de consciência crítica e pragmática (daí certo pessimismo e ironia), da fragilidade e insuficiência dos recursos humanos: uma consciência trágica de falta. Podemos abordar um Platão, portanto, pelo menos não dogmático e plenamente consciente da inevitabilidade do uso que faz (e que todo filósofo faz) da linguagem e da retórica.

Não fazemos a divisão entre *Diálogos* mais maduros e menos maduros – assim como não compreendemos que Platão simplesmente rompeu com Sócrates. Para nossa leitura ele permaneceu um socrático e um maiêutico. Pensamos então numa leitura mais unitária (porém aberta) de Platão (sem a divisão tripartite dos *Diálogos* em *early-middle-late*)¹⁹. Fora isso é admitido a utilidade da cronologia somente para facilitar referências inter-textuais (o que o desenvolvimentalista padrão não admitiria facilmente, tendo em vista que essas referências só mostrariam para onde Platão foi e o que ele abandonou no processo). Têm-se em conta nesses intérpretes que Platão se afastou de Sócrates principalmente na sua ‘Teoria do Conhecimento’ e ‘Metafísica das Formas’. É difícil saber o que foi posterior ou anterior no que diz respeito a essa questão, tanto pelas divergências interpretativas quanto pelo próprio texto esquivo e lúdico de Platão. Assim, toda tentativa nesse sentido está fadada à discussão em seus pressupostos. Somente depois de 1950 (excetuando relatos antigos) começam a reanimar-se novas leituras dos *Diálogos*, leituras que suspeitam da abordagem dogmática/doutrinalista e

¹⁸ Rowe pág. 274

¹⁹ A única virada (e nesse sentido evolucionista) que Rowe admite é a virada entre o intelectualismo moral socrático pré-república (onde as crenças é que se equivocam), e a visão de que a razão entra em conflito com os desejos irracionais (pós-república) (p.49 – Rowe). Apesar de na p.173 Rowe parecer reverter a uma posição em que o intelectualismo Socrático permanece de início ao fim em Platão. No *Fedro* vemos Sócrates combinar na alma elementos apetitivos e racionais (e não poderíamos matar uma das partes – a educação no homem não pode ser unilateralmente racional, tendo que se dirigir à alma como um todo) (p.140).

que acreditam que os elementos dramáticos e literários são importantes para compreender a filosofia de Platão (e não querem simplesmente reduzir os argumentos de Sócrates a uma série impessoal de proposições).

Queremos investigar a escritura platônica. Nos colocamos no *como* (a forma) Platão escreve para sabermos *o que* ele escreve e vice-versa. Qual a pretensão dos seus *Diálogos* confrontada com a ‘verdadeira arte das palavras’ e sua filosofia enquanto escritor dialético? Todos os envoltórios de Platão com os mitos, a *poesia dialógica* e metafórica, a mimética, e retórica, são então realçados nesse fio condutor da dissertação. A dialética entre mito e discurso esboçada durante e depois do conto egípcio do *φαρμακόν* da escrita sumarizam bem a questão que procuramos investigar: a linguagem como uma droga, podendo oscilar hermeneuticamente entre o veneno e o remédio (para a memória, para o saber, para a filosofia); o discurso como uma poção, uma medicina, que oscila entre a morte e a própria vida natural da alma, podendo ser vista ora como aquela purificação²⁰ dialética que a leva para a realidade da Memória e da Virtude, ou aquele feitiço que a “mata”, confunde e a atola na opinião e soberba das imagens produzidas²¹. Platão desconfia do *φαρμακόν*, mas pode se livrar dele?

Academia nos serve de adendo possível ao todo da discussão para abordarmos as ditas doutrinas ‘não-escritas’ no que diz respeito ao contraponto do discurso: a formação filosófica e sua pragmática (que é ao mesmo tempo uma experiência pessoal e um modo de vida comunitário). A leitura e escrita dos diálogos perpassa uma influência da Academia. Mas o central na dissertação é a própria escrita dialógica. Como Platão se apropriou, usou a literatura (um estilo dramático corrente na época – os *Diálogos* socráticos) para filosofia? O *Fedro*, como um diálogo que reflete sobre a escrita, reflete sobre si mesmo enquanto *diálogo* e enquanto *imagem* ou imitação. Reflete sobre:

(...)”o grande esforço pelo qual a reflexão conceitual irrompe no interior da própria aparência?” – ou seja, uma reflexão conceitual e filosófica elaborada esteticamente, um gênero literário próximo a uma “espécie de romance filosófico, uma odisseia escrita por Platão”²².

²⁰ Apropriações são feitas por Platão dos pitagóricos e dos órficos para a noção de purificação. Lembremos do *Fedon* quando diz ser a filosofia uma purificação uma preparação para a *morte* – no sentido de procurar cada vez mais fielmente a realidade, o inteligível –separando-se do corpo como ‘cadeia, prisão, túmulo’.

²¹ É notável o confronto de Sócrates com o saber dos próprios artesãos (mesmo o escriba), que apesar de concedida competência em suas determinadas atividades, não sabiam definir acerca das coisas mais importantes, se movendo em imagens e opiniões.

²² Benoit, pág.19

Platão pode ser pensado como filósofo rapsodo. Platão joga com a própria escrita e o reconhecimento de suas limitações pela própria Escrita perante o Diálogo. A *Carta VII* também nos fornece indícios para essa reflexão sobre a escrita, e em última instância, sobre a própria arte dos discursos e seu poder (ou impotência) de conhecer (e fazer conhecer) as Ideias. Como Platão não cai no paradoxo de dar uma prova *escrita* da superioridade *da oralidade* dialética? Temos o desafio de tentar entender a grande variedade de estilos dos *Diálogos*, sejam focados mais na peça literária-mimética que são, sejam como peças didáticas, mais técnicas e dialéticas. A escrita guarda a possibilidade de ser um veneno persuasivo e só guardar opiniões e feitiços, falsos remédios, ou, se apontar para além de si mesma, para a prática viva da filosofia que Platão descreve como sendo a Dialética, pode ser uma purificação. A conversação viva é imitada pelo diálogo escrito – Platão se esforça por imitar as condições performáticas vivas, de apontar para além da própria doutrina escrita fixa, para o debate, na dialética, onde cada diálogo está adaptado à formação e personalidade do interlocutor e de lá brota algo com vida própria e sentidos frescos. O que essa modalidade de escrita indica é que a verdade nunca é alcançada imparcialmente ou independente do caminho da linguagem do diálogo, a Verdade será dependente do drama e das perspectivas de questionamento dos personagens, porque é alimentada por eles. Mas também mostra a tentativa investigativa dessas perspectivas, quando no jogo dialético, de querer alcançar algo para além das perspectivas e condições (as Ideias, as Formas).²³ Platão mostra como são inevitáveis determinadas condições para alcançar a realidade das Ideias. Mais do que um conjunto de doutrinas, a filosofia como modo de vida, de que Sócrates é o exemplo, é um modo de vida investigativo – uma vida não examinada e investigadora não vale a pena ser vivida.

Para saber da escrita platônica é preciso saber que ao invés da inefabilidade da Verdade filosófica, Platão reavalia a possibilidade da linguagem, apontando pragmaticamente e vitalmente para a centelha do conhecimento. Mais do que misticismo, a ‘doutrina’ da *Carta VII* aponta para a pragmática e convivência exigida, o modo de vida, a infinidade da pesquisa e do trabalho vital, a experiência própria²⁴ (moral e existencial), para se chegar a conhecer a “coisa em si” de forma possível ao homem. A linguagem dos *Diálogos* é a linguagem em

²³ “That is why there is not, and there cannot be, any fully adequate, definitive statement of Plato’s conception of forms. There can only be a variety of perspectively conditioned, context dependent formulations.” “É por isso que não há, e não pode haver, nenhuma declaração definitiva, totalmente adequada, da concepção platônica das formas” Pág. 386 Kahn. Para as doutrinas não escritas ver pág 388.

²⁴ Muito dessa tarefa filosófica será desacreditada e tida como sonhadora pelos nossos tempos modernos, mas também posta em questão por Fedro.

confronto com os problemas comuns, uma linguagem que reflete sobre si (como mediação na compreensão do mundo da vida). E o uso dos mitos em Platão, mesmo sendo de polêmica compreensão, tendo uma função precisa e fundamental (em cada contexto) como uma forma de preservar o sentido poético da linguagem filosófica, aponta para intuições que o discurso argumentativo sozinho não alcança²⁵. O mito apela também à conjectura e à tradição na exploração de um tópico filosófico difícil porque de difícil elucidação e prova demonstrativa.²⁶

Na verdade, é quase impossível indicar com precisão qual é a natureza e a função do mito platônico justamente porque elas variam consoante os contextos discursivos em que o conto está inserido. (...) o mito oferece um extraordinário olhar abrangente da condição humana, tendo como objetivo sugerir de maneira fortemente evocativa a necessidade de uma radical reorientação da alma.²⁷

O auto-movimento da alma (trazido a tona enquanto mito-logia) abre um princípio metodológico para a pesquisa e compreensão comum no diálogo vivo em comunidade: a ontologia e ‘metafísica’ em Platão são um modo de vida investigativo-formativo, dialético, inspirado pelo amor filosófico. Existe a procura da verdade e do bem, elas *existem* e seriam cognoscíveis, congêneres ao amor ao discurso, mas difíceis de serem conhecidas completamente: seriam sempre um saber provisório no homem (sujeitos à discussão, mediação e desafio no discurso e na prática) – só seriam saberes completos na divindade – na alma divina.

Rowe tenta mostrar na sua leitura um Sócrates não tanto “porta-voz” de Platão, mas sim suas agendas e projetos comuns. Nails²⁸ vê os dois diferindo mais em ações do que em “doutrina”. Enquanto Sócrates é um homem da Ágora conversando (oralista) com qualquer um que se juntasse a ele, não escrevendo nada, Platão é o fundador da Academia, assegurando filosofar entre os que valorizavam essa procura, escrevendo os *Diálogos* (textualista) que são ocasiões e modelos para filosofar (fazendo circular métodos e ideias acadêmicas) mais do que exibição de suas doutrinas ou de sua arte enquanto escritor.²⁹

²⁵ Alguns mitos no *Fedro*: O rapto de Orintia brincando com Farmacéia pelo vento, O mito das cigarras que eram seres humanos cantores, o mito da Parelha alada da alma, o Mito egípcio de Toth e Amon sobre a escrita.

²⁶ Muitas vezes tenta se descrever o mito como sendo uma intuição geral e abrangente do todo, enquanto o discurso demonstrativo seria mais sequencial-lógico, procedendo por partes e argumentos. Mas não há aqui uma hierarquia entre esses dois discursos.

²⁷ p.174 e 175 O exercício da Razão do mundo clássico; Ferrari Donini.

²⁸ Rowe em *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Nails em *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy*.

²⁹ pág. 4 Nails.

Mesmo Sócrates é alguém que ‘ nada sabe’ e possui *ainda assim* convicções e posições substanciais, que Platão compartilha (o que dá a pensar a expressão ‘Platão porta voz de Sócrates’). O Platão mediador ‘entre dogmatismo e ceticismo’ encontra aí um reflexo. Um Platão não ingênuo (esperança cega) quanto à possibilidade de conhecer e ser virtuoso (inclusive politicamente), mas ainda assim, desenhista das interlocuções na tentativa de ultrapassar tais problemas (não desprezá-los). Ao invés de se focar no conteúdo dos diálogos: teorias, argumentos, doutrinas (muitas de valiosa análise), Nails privilegia (pág.7) o método, ou métodos, ou seja, a *forma de condução* da filosofia perante os problemas. É preciso sempre estar atento à conjugação entre conteúdo, temas filosóficos, e sua forma de expressão e comunicação. O conjunto dramático, o enredo das ações e personagens, o jogo autor-leitor, nunca pode ser descolado da análise e interpretação dos textos escolhidos.

2) Quem fala por Platão nos *Diálogos*? Onde está Platão? Anonimato produtivo de Platão.³⁰

Porque Platão é tão relutante em falar por si mesmo? Porque ele sempre finge não estar lá? O que ele está escondendo? E acima de tudo, porque ele é tão cuidadoso como escritor ao escrever com o Diálogo? Muitos pressupõem encontrar nos *Diálogos* diretamente ‘as doutrinas’ de Platão nos ‘personagens centrais’, ignorando o enredo dramático *entre* personagens. Esse *modo de escrever* nos diz algo acerca das limitações da comunicação direta de doutrinas e a questão da autoridade no conhecimento escrito. Esse modo de escrever nos faz pensar na parcela de incitação ou indução aos leitores procurarem dialeticamente por eles mesmos, implícita na forma de diálogo que o leitor cuida de pensar junto. Existem várias maneiras de relacionar a anonimidade com uma abordagem não-dogmática sem descuidar do caminho filosófico. Existem várias maneiras de pensar as razões da forma dialógica, esta tendo sido influenciada pelo drama, pelo simpósio, pelo ἔλεγχος socrático, pela transição entre oralidade e literatura. Todos fenômenos bem conhecidos da vida Ateniense.

A dupla Platão e Sócrates é uma dupla enigmática e provocadora. A interpretação de Sócrates como “máscara” ou “porta-voz” de Platão carrega uma série de problemas e desvios. Muitos autores (PRESS) defendem a posição de que nenhum dos personagens pode ser confundido com Platão. A tentação de igualar Sócrates e Platão recebe críticas: como interpretar que Sócrates fala como sendo Platão, quando Sócrates diz ‘não saber nada’, ou que ganhou dos deuses sua arte, ou quando simplesmente parte das premissas de seus interlocutores (mesmo sem concordar plenamente com elas)? Ou quando Sócrates fala de diferentes modos, de forma errante, em diferentes diálogos (ou quando Sócrates está contra Sócrates)? Sócrates é uma personagem incompleta e discordante que se dirige ao espectador para ganhar forma; *personagem a construir*. Personagem de um antropomorfismo incerto que o autor acompanharia ao longo do seu périplo teatral, cujas tribulações ele seguiria passo a passo e a qual estaria indissociavelmente ligado³¹. Um dos efeitos pedagógicos que a irônica e paradoxal declaração de ignorância socrática têm é a de remeter os interlocutores (e os leitores) a si mesmos e à necessidade de empreender essa busca do saber (Sócrates é um maiêutico). Mesmo quando Sócrates narra, a narrativa está desde o início instaurada como a performance de Sócrates. Essa ironia é imitada por Platão em seus escritos: simula ignorância

³⁰ Aqui sigo o rastro do artigo de Gabriele acerca da pergunta ‘Onde está Platão?’ e sua ausência – a dissertação não se debruça (nesse momento) detidamente sobre a sua presença na Academia.

³¹ Pág. 39 Sarrazac.

com seu anonimato – Platão não ensina, mas parece querer aprender (e criticar) junto com o interlocutor no contexto dialético. A obra dramática recorre assim à armadura de uma retórica da ironia.

E qual a relevância dos inúmeros outros personagens que ora assumem mais proeminência, ora menos? Seriam meros figurantes? O Estrangeiro de Eleia, no *Sofista* e no *Político*, o Timeu no *Timeu* o Ateniense nas *Leis*, Diotima no *Banquete*, Parmênides no *Parmênides* são dificilmente figurantes. Mas mesmo eles falam coisas que minam sua própria autoridade.³²

Platão com sua ausência (anonimato), compondo jogos de linguagem entre personagens, parece ser alguém que ‘nada sabe’ (mesmo tendo uma agenda substancial) – acreditando na importância da filosofia e da excelência ao escrever tanto (oferecendo amplas visões), mas evitando ser a autoridade em seus escritos (evitando afirmações específicas sobre a alma, linguagem, virtude). Platão joga e manipula um Sócrates fictício num sentido apologético, de manifesto. O que ele faz Sócrates fazer, ele faz pensando seguir Sócrates. Mas Sócrates nunca é simplesmente um *expert*, ele faz (no jogo de perguntas e respostas) com que seus interlocutores vejam outras possibilidades para seus pré-conceitos tradicionais. As verdades e esquemas de Ideias que Sócrates e Platão querem persuadir-nos a aceitar, nada mais são do que começos. Nunca dizem o que devemos aceitar e fazer aqui e agora, somente esboçam que precisamos cada vez mais de um determinado conhecimento, determinada ciência – mas que nunca a possuiremos completamente.

Para a pergunta ‘porque ele não aparece como personagem nos seus diálogos’, uma das respostas pode ser a de que ele já está onipresente e controlando o texto enquanto escritor. Se ele quis evitar ditar doutrinas de uma maneira *ex cathedra*, porque escolheria Sócrates como um dos falantes protagonistas? E se quis evitar essa associação de doutrinas, porque tantos na história dos comentadores enviesaram por ela? Mas respondo com outra pergunta: Sócrates é mesmo uma autoridade, ou somente mais um investigador, que ‘não sabe’ e procura verdadeiramente saber? Mesmo Platão poderia querer escrever também contra suas próprias convicções – isso o faz manter-se dialético no modo como escreve. Mais do que saber quem fala por quem, é melhor saber quem fala pelas noções comuns e pela verdade que elas contêm, e que todos contêm em suas mentes (em faísca)³³. Como a verdade surge

³² Pág. 148 Press

³³ Press pág. 7, 8.

depende do atrito do diálogo entre interlocutores. Não se trata só de saber sobre ‘o que’ se fala mas é preciso *ser* de uma determinada maneira e saber *quem* fala e ouve. O jeito filosófico de Platão falar conosco é através das escolhas que faz na forma dramática e na caracterização que usa. Então quem fala por Platão? Os *Diálogos* falam. Determinar ‘quem’ fala por quem pode ser interessante literária ou historicamente, mas não filosoficamente – e mesmo uma resposta ‘sim’ para a pergunta ‘Sócrates é o porta-voz de Platão?’ ou ‘Platão é um gravador de Sócrates?’ é falsa e filosoficamente inútil³⁴.

Platão é mencionado (ele se cita a si mesmo) três vezes em todos os seus próprios diálogos: uma vez no *Fédon*, ausente ao desfecho de Sócrates na prisão por estar ‘provavelmente’(οἴμαι) doente e duas vezes na *Apologia*, no julgamento de Sócrates, sendo um dos que se propunham a testemunhar como não tendo sido corrompido, e que se oferece para pagar a possível fiança do condenado por impiedade e corrupção da juventude (*Apologia* 34a e *Fédon* 59c). A menção de seu nome não vai além dessas passagens. Mesmo se Platão aparecesse como personagem nos *Diálogos*, ainda assim continuaria a distância entre autor-personagem, pois não podemos indiscriminadamente fazer a ligação do personagem como representativo das doutrinas e posições do autor.

Temos testemunhos de Diógenes Laércio nos contando acerca de onde estava Platão (se nos diálogos ele não aparece explicitamente como personagem). Platão passava o tempo nos “sombreados caminhos do divino Acádemos, um local bem arborizado num ginásio atlético com pistas de corrida.³⁵”. Se Platão não está nos *Diálogos* está na Academia, mas como entender a Academia a partir dos *Diálogos*? Seria a Academia a Escola de Platão (que era dono) ou um lugar público, como um ginásio, de atletismo das Ideias entre co-mestres companheiros, mais que de doutrinação ou dogmatização? A Academia é apenas levantada como possível rumo da pesquisa no que tange à tarefa de interpretar a ausência de Platão.

Sócrates é influência direta – mas é ao mesmo tempo um *investigador* de si mesmo: apontar Sócrates como porta-voz ou máscara doutrinal de Platão é desviante, pois Sócrates mesmo se manifesta tantas vezes não um doutrinador, ou pelo menos não se apresenta assim dentro da contextura dialógica e dialética dos escritos de Platão. Ele é um examinador de si mesmo que quer saber se é uma besta complexa e mais violenta que Tífon ou uma criatura mais simples e dócil. Assim como Sócrates ‘se ausenta’ e parece anônimo, muitas vezes

³⁴ A interpretação é de Nails, Press p. 6

³⁵ A partir do artigo de Gabriele na nota anterior Fr.32 Edmonds, DL Vitae III, 7.

apelando para um ‘nós’ ou um ‘eu’ obliquo no discurso que emite, (no caso do *Fedro* sua ‘inspiração’ 230A), temos um Sócrates que evita muitas vezes (por sua atitude investigativa) qualquer sugestão de que ele mesmo tenha um acesso privilegiado à verdade ou um protagonismo no palco do saber. (p. 140. Rowe). Seu critério de Verdade, mais do que toda a teoria da reminiscência e do possível acesso da alma às Ideias, é o Método Dialógico: a habilidade de uma determinada posição (na linguagem) se manter ante os desafios (testes) feitos a ela (276c4-c6) – independentemente (no ideal) se essa posição é minha ou sua. Sócrates é um maiêutico, seu instrumento é a linguagem (para persuadir, provocar, exortar, na direção do pensamento e do filosofar), *suas* produções ‘não existem’, ele somente auxilia outros a tê-las, re-descobrimto em si de conhecimento – um parteiro e um escultor de Ideias. Mesmo as ditas doutrinas, teoria das Ideias, acerca da alma, da memória, do discurso, da virtude, se mostram e são produzidas a partir de diversos formatos dialógicos, em formatos hipotéticos, autocriticáveis e abertos, em questionamento vivo – e não cristalizados num sistema ou teoria no sentido tratadístico-monológico. Mas esse é o modo como ele (Platão-Sócrates) opera tipicamente, aparentemente deixando as coisas abertas, mas nos levando, mesmo que falhe com seus interlocutores, em direção a uma rota particular.³⁶ A escritura platônica imita o que não foi ‘concluído’ simplesmente. Não concluindo seus Diálogos³⁷ Platão pode nos fazer reviver as interações orais (que muitas vezes não tem uma conclusão definitiva) e caminhar no rastro de seu Sócrates, e de outras conversações.

Como Odisseu³⁸, o polítopo, quem é todos, é ninguém. Assim se faz Platão presente no seu texto através dos personagens conceituais que configura. Conhece o espírito de muitos homens e em suas faces diversas, os indaga e procura o ‘conhece-te a ti mesmo’. O ser humano é em si mesmo muitos, sendo mais um entre tantos. Procurar conhecer-se é se acercar do todo multiforme do universo e dos seus personagens. A anonimidade de Platão nos faz vê-lo:

³⁶ ‘p138 Rowe- “but that is the way he (plato-sócrates) typically operates, appearing to leave things open while actually wanting to take us, even as he fails to take his interlocutors, down a particulare route.” O método do duplo final aberto também quer significar o seguinte: tanto suposições(ὑπόθεσις) quanto conclusões permanecem abertas para desafio e exame posterior – esse método é rigorosamente auto-crítico sem cair no ceticismo. (NAILS 218) a abertura se daria em cinco campos diversos: 1)inícios e 2) finais de *Diálogos*, 3) no próprio *corpus* enquanto um todo, no 4) método dialético e na 5) forma dialógica. A *abertura* encoraja a conduta da filosofia.

³⁷ Estes, por sua vez, ao contrário de buscarem dizer a última palavra a respeito de um assunto são um modo de nos aproximar o máximo possível do movimento inerente à atividade do pensamento, na medida em que conseguem recuperar, em algum sentido mimético, a atmosfera criada por uma discussão real. (dissertação Elisa pág.9)

³⁸ Pág. 140 *Odisseia*, tradução Donald Schüler.

(...)não como expondo suas doutrinas através de algum porta-voz, mas ao invés disso usar os personagens para encenar posições umas contra as outras num contexto dramático que revela tanto as virtudes quanto os limites de cada posição. Como uma grande peça, a mensagem não é para ser encontrada nas palavras de um só personagem, mas ao invés disso, na interação entre todos os personagens. (Press, p 180)

Há duas evidências tipicamente aduzidas (e mal interpretadas) para fortalecer a posição dos teóricos ‘anti-porta-vozes’ (e também esses textos são usados – paradoxalmente – pelos defensores das doutrinas ‘não-escritas’). São passagens no *Fedro* e na *Carta VII* (presumivelmente escrita *in propria persona*) que escolhemos e em que a escrita é criticada, desafiando qualquer inclinação de tomar seus diálogos como verdadeiramente expressando suas posições. (Press. P. 202). Como levar a sério o texto que se critica? Pode ser que mesmo a autocrítica escrita não se pode levar a sério? O que a dissertação faz é uma interpretação que não envereda pelo ‘não-escrito’ como doutrina ou infável, mas o ‘não-escrito’ como uma ‘outra escrita’, ou melhor, *escritura*: do discurso vivo na alma de cada leitor no seu ser-no-mundo, na atividade de pensar como modo de vida e exercício de reminiscência, para o conflito dialético de posições em busca das definições da Ideia, em que o texto escrito é só uma imitação (lembrança). Mais do que conter a apreensão de uma doutrina ou conhecimento, os textos escritos de Platão são uma imitação (e estímulo) do diálogo vivo na alma. Platão não aparece como autor de ego solitário, mas sempre imbricado, combinado numa rede de vozes discordantes. A anulação do nome próprio constitui no teatro uma saída retumbante do estado anônimo. Na sua criação com a língua e na sua montagem com ela, evita ser simplesmente manipulador de ventríloquos ou se apagar completamente perante os personagens. Não é assertivo-dogmático – é maiêutico, aponta para o interlocutor e a tarefa de parir Ideias juntamente com o desenrolar do drama. Daí seu caráter multidimensional, ao deixar abertas - evitar resolver - as oposições. Texto e prática teatral se apoiam mutuamente em Platão. Nunca nada é dito ou representado de uma vez por todas³⁹. A concepção de uma ação dramática propondo uma solução para todas as oposições dialógicas é, ela própria, totalmente monológica. Era sabido, desde a Antigüidade, que o solilóquio filosófico não constituía um fechamento narcisista⁴⁰, mas uma partilha dialética do sujeito. Temos assim na dramaturgia dos *Diálogos* uma organização e exploração do contexto performático – contexto inesgotável.

³⁹ Pág. 5 Sarrazac: *o Futuro do Drama*.

⁴⁰ À Calicles humilhado, que no *Górgias* de Platão recusava continuar a «disputa», Sócrates retorquia, fazendo para si mesmo as perguntas e as respostas.

3) Forma Dialógica e Escritura Filosófica.

A escritura dialógica (e sua crítica ao monólogo tratadístico) como forma de comunicação e composição entra em jogo e perpassa toda a dissertação. Listo a seguir alguns pressupostos que dominaram a leitura dos diálogos desde a antiguidade, mas que também podem revelar ‘obscuridades’ para a compreensão deles⁴¹: 1) os diálogos contêm as doutrinas filosóficas de seu autor, 2) divide-se sua obra em uma parte juvenil ‘socrática’ e uma madura ‘platônica’ e 3) não precisamos prestar atenção no fato de que são diálogos e não tratados (somente alguns notaram seus aspectos literários). Essas pressuposições estão ligadas a assumir que as palavras, argumentos e doutrinas do falante principal de cada diálogo são as do próprio autor. Essas teses também estão entrelaçadas com a posição de Platão enquanto dogmático e possuidor de uma doutrina (um sistemático) em evolução, ou pelo contrário, para muitos, inclusive para Academia posterior a sua morte, um cético. Também associada a essas leituras, houve uma tradição antiga de ler os diálogos pelo *exercício* que são e não pelo que Platão acharia ser verdade.⁴² Platão produz diálogos ficcionais-históricos que jogam com a questão da recepção escrita de uma performance-conversa em determinada atmosfera temporal – um jogo também entre verdade e ilusão da escrita.

A escrita filosófica antes de Platão, já apresentava uma rica variedade de formas e outros filósofos também ‘não escreveram’ antes de Sócrates – enquanto em outros, suas escritas são de autoria suspeita. Platão, apesar de não ter inventado o estilo dos diálogos socráticos, foi certamente um grande mestre único nesse gênero. Gênero que começou ligado estreitamente com seu ‘outro’: a prosa grega dos sofistas e retóricos.⁴³ Variedades de escrita como prosa científica, tratados, coleção de ditos, poesia hexamétrica já existiam na cultura grega. Mesmo dentro de um gênero como os *logos sokratikos* temos uma variedade de formas. Explicar o uso do diálogo como modo de escrita desafia uma visão unitarista. Para Sarrazac o diálogo representa mesmo uma total ausência de forma e estilo por conta da ‘mistura’ de todas as formas e todos estilos existentes. O dramaturgo que quer criar obra nova alimenta-se generosamente desta memória obscura das formas, coloca-as em tensão, e junta-as numa espécie de mosaico. Flutuando por dentre todas as artes (poesia, épica, tragédia,

⁴¹ Não simplesmente descarto essas leituras, mas coloco-as em confronto e comparação (elas nunca se sustentam sozinhas). Seriam obscuridades no sentido de desviar a contribuição central de Platão como filósofo dialético que nem se compromete ferrenhamente com pressuposições, nem se prejudica em favor de resultados particulares. (pág. 35 DEBRA)

⁴² Gerald Press *Who Speaks For Plato* p1,2).

⁴³ Andrew Ford, *The beginnings of dialogue: Socratic discourses and fourth-century prose*. Em FORD, A. *The End of Dialogue*, ed. Simon Goldhill. Cambridge University Press; 2008

narrativa, lirismo, drama) e querendo ser mais do que imagem enganosa, seu diálogo desafia a unidade da forma, regra do estilo. Mesmo dentro da obra de um autor se desafia essa unidade: os *Diálogos* platônicos podem ser entendidos como ‘*Diálogos*’ seja por proporcionar: a) confronto de Ideias com os oponentes, b) a colaboração com interlocutores simpáticos, ou o c) constante diálogo consigo mesmo no questionamento de si.⁴⁴

Com tudo isso a filosofia já se debatia: analogias e experimentos de pensamento, argumentos hipotéticos para cadeias dedutivas de argumentos, busca de princípios de razão suficiente, reduções, análises de dilemas complexos. As reflexões conscientes sobre os aspectos da persuasão e do raciocínio no contexto de discussões da arte de falar também já existiam.⁴⁵ O campo dos *argumentos prováveis* (geralmente incluindo retórica e dialética) vai crescendo e se distinguindo daquele das *demonstrações*. Sócrates tinha contato com essas técnicas de pensamento – e era um homem em contato com os escritos de sua época (alguém que sabia ler e escrever), apesar de não ter deixado nenhum escrito. Essa dissertação segue Nails (p. 177) quando, na sua descrição e rastreio da literatura do século quinto em Atenas, sustenta um Sócrates literato em uma cidade literata o suficiente para Platão não ter de lutar contra uma mentalidade unilateralmente oral. Existiam escolas ensinando letras (basicamente para memorizar os poetas e compor) no final do período arcaico. Existia escrita em uso cívico e decorativo mesmo aí. Livros circulavam em uma variedade de assuntos enquanto Sócrates crescia, e como Atenas era um centro comercial do mundo, um grande número de livros deve ter achado seu caminho até lá. O ônus da prova pesa mais para quem quer provar que Sócrates era um não-literato. O diálogo platônico como o *Fedro*, já mostra como a crítica literária e a discussão detalhada de um poema podia ser conduzida oralmente. Em Atenas do século IV e V, a escrita era em boa medida um projeto em *educação*. Platão ilustrou em seus diálogos métodos (orais e escritos) de uma educação filosófica. Mas mais que manuais, seus escritos abundam uma diversidade de conversações e estilos que revelam a agenda de trabalhar tópicos filosóficos e civis.

Entre conversação oral e escritural vamos pensar no *Fedro* o livro e a alma (e o diálogo) como ‘suportes’ de escritas. Como conjugar o fato de Sócrates não escrever nada com a procura por uma escritura filosófica por parte de Platão? Sócrates fala da *escrita na alma*. Fala do *amor aos discursos*, tema unificador do diálogo segundo a proposta dessa

⁴⁴ Cap 3. *Plato's dialogues and a common rationale for dialogue form*. Alex Long. Em FORD, A. *The End of Dialogue*, ed. Simon Goldhill. Cambridge University Press; 2008

⁴⁵ NAILS pág. 176

dissertação. Quanto mais se quer conhecer a alma em seus ‘caracteres’, mais a linguagem se desdobra em estilos retóricos, estruturas, composições. O diálogo que consiste na reflexão própria da natureza do *diálogo* como imitação é o *Fedro*. Platão refletiria sobre sua própria escrita aí, sua presença textual e a relação anímica com o discurso. Somente a escritura que revela seu lado ilusório pode ser dialética. Platão coloca *ironicamente* na voz de seu Sócrates a crítica à imitação escrita (mas Platão faz uma imitação escrita da dialética socrática). São diversas camadas dobradas. Platão está ‘presente’ e ausente em seus textos. Ausente porque não é personagem. Presente porque ele escreveu o texto – se encontrando ‘para-presente’ neles dessa forma.

Para compreender a retórica dos diálogos que se segue, mais do que apostar numa interpretação mais tradicional de Platão metafísico das Ideias, é imprescindível a exploração da influência e consciência de Platão acerca da herança sofisticada e poética, por exemplo a de Górgias, de Protágoras (além de Isócrates), seus questionamentos acerca do abismo entre ser, linguagem, conhecimento, alma humana (ou pensamento) e ética. Se existe o abismo ou relativismo entre linguagem e o ser, ou seja, as palavras não são coisas nem seres, então nós teríamos de produzir a verdade a partir da linguagem nela mesma, a partir do consenso opinativo na linguagem – linguagem que ‘*não é*’. Mas Platão nos faz observar os discursos e as práticas, e o que importa para além do discurso e do consenso, é se esse discurso é vivo, real, conectado com o ser (pode se autodefender a perguntas, investigações – e carrega, enfrenta a realidade de algum modo – parcial e prospectiva que seja, possível ao homem), ou seja, que a linguagem seja fértil, produza sentidos e outros discursos que se movem por si defendendo seu autor, e que mova a alma na vida prática real para um princípio imortal de busca, para o parto dos rebentos da verdade e da felicidade. O discurso filosófico em busca da verdade, além de um consenso sofisticado, é um a fazer, uma produção, um caminho prático, um modo e modelo de vida, uma escritura vital e fundamental. Uma importância para Platão – é mover a alma para pensar e viver a verdade (justiça, conhecimento, autocontrole, ser) em conjunto com a cidade (ao invés de focar só o ‘próprio’, o ‘particular’) – por isso uma ética dos discursos associada a uma retórica filosófica. A linguagem é imprescindivelmente ancorada numa práxis da alma, da vida, mas também podemos pensar que a linguagem deve implicar (dialeticamente) uma ontologia dos seres, pois é preciso saber ‘*do que*’ se fala para atuar melhor sobre a alma – é preciso querer saber sobre cada um dos seres *de que* se fala. A questão da conexão alma, pensamento, linguagem e mundo (ou ser) vêm à tona. Quem apela para o consenso na linguagem, teria de admitir uma busca da verdade para que se atinja o

melhor (não só o *maior*) consenso (procurar agradar não aos homens, mas aos deuses – a Verdade). A filosofia contorce a linguagem sobre si mesma e para além de si mesma. A linguagem é condição para a verdade, mas não é suficiente para abarcar toda a Verdade. É preciso a prática constante na alma em direção ao ser (nunca alcançável plenamente, somente parcialmente – uma centelha). A linguagem é sempre programática/ prática, prospectiva, nunca completa em si mesma. Foram os sofistas também preocupados com a construção de argumentos na linguagem, e o papel deles na persuasão e a possibilidade de conhecimento:

Os dois temas, aos quais aludimos brevemente, seja o ‘gorgiano’, seja o ‘protagoriano’, liberam Platão do esquema aitiológico de Aristóteles e ajudam a compreender, juntamente com a finalidade prática, por que Platão desconfia da escrita. A escrita não somente fixa a doutrina, dando assim a impressão de que o essencial é a própria doutrina, e não o desafio de estabelecer a necessidade de um certo gênero de princípios; ela induz à ilusão, em segundo lugar, de que a verdade possa estar contida em um discurso, de forma fácil, simples e definitiva, sem considerar adequadamente que a verdade é sempre provisória e prospectiva, quer pelas dificuldades inerentes ao discurso, quer pela necessidade de mediação subjetiva.⁴⁶

Porque Platão escolhe a forma dialógica de escrita? Sem pretensões psicologistas, investigamos *no seu texto* porque Platão escreve como escreve. A conversação na forma de perguntas e respostas (típica de Sócrates)⁴⁷ seria a própria estrutura do pensamento (como um diálogo interno)⁴⁸? Platão quer esconder em camadas seu pensamento – propondo quase um strip-tease intelectual? Quer que nós façamos todo o trabalho? Talvez queira que façamos isso *também* em certa medida. Ele escreve assim porque sabe que ele mesmo, como filósofo, tem muito trabalho por fazer?⁴⁹ Não podemos perscrutar firmemente suas intensões e vontades, somente seu texto. E em seu texto a verdade não pode ser posta para nós numa bandeja diretamente, nem em solilóquio. A contextura dialógica e mítica como recursos poéticos desdobram a tentativa desse trabalho de encenação. Platão não quis tornar as coisas fáceis para sua audiência – e também penso isso ser *significante*⁵⁰.

⁴⁶ pág. 101 Trabattoni

⁴⁷ Rowe na pág 33 rejeita a visão de que os diálogos seriam somente expressão de Platão ‘pensando alto’. A dramatização e encenação que os diálogos envolvem são muito mais complexos para que essa explicação seja suficiente. Essa explicação também subestima Platão (em sua arte e filosofia) e está ligada a uma interpretação evolutiva de sua obra (como se sua obra fosse sobre suas lutas intelectuais próprias, sendo que alguns diálogos – os socráticos – são postos de lado).

⁴⁸ Seguimos a leitura de Rowe quando nos adverte para a inadequação dessa interpretação, de que os diálogos seriam simplesmente o pensamento interno de Platão. A inadequação se dá em confronto com as evidências de que não é possível ignorar os elementos retóricos, personagens, situações e remissões externas (mesmo que misturem ficção narrativa e história).

⁴⁹ Pág. 25 Rowe.

⁵⁰ Pág. 153 Press

A lição do *Fedro* aponta para algo peculiar de Sócrates e Platão: nunca ensinam diretamente nada a ninguém. A filosofia vista através das lentes do diálogo aponta para a tarefa do questionamento de si (diálogo interno) e interpessoal com outros. Estamos desde já mergulhados numa atmosfera intersubjetiva de opiniões. Temos de purificar nossas opiniões e adquirir Ideias (na medida do possível ao homem).

Trindade dos Santos nos fala sobre essa escolha de escrita⁵¹. A escrita dialógica é motivada pela concepção própria a Platão da Educação, Formação, Saber e Aprendizagem. E sua atenção ao destinatário e à interlocução dramática é fundamental. A esfera dramática aponta para a conexão da filosofia com o modo de vida, com a personalidade e o comportamento.

Nesse contexto há coexistência de três possíveis camadas de destinatários do texto: o coro anônimo que assiste ao complexo dramático-argumentativo, os que ouvem a leitura sendo performada ou aqueles que poderão vir a ler o texto. O Com-texto dialógico é:

[um] complexo dramático e argumentativo na qual se insere uma investigação sobre um tópico definido, através do diálogo entre personagens concretas, sustentando opiniões próprias, num lugar e momento historicamente situados pela narrativa.⁵²

Platão se situa bem no meio de uma época de transição da tradição oral para a escrita. Os escritos e as recitações, as performances dos textos, eram ainda muito unidos, em conexão. A leitura não era silenciosa e solitária, mas performática e viva em recitais, pública (essa era forma de publicação). Ter lido um livro geralmente significava tê-lo ouvido ser lido. Daí toda a reflexão sobre a composição do drama e o teatro na mente dos gregos – e de Homero e seu efeito ‘educativo’. Em outras palavras, textos literários, ambos poéticos e retóricos, são primariamente algo para ser performado, algo para ser trazido à vida com a ajuda da voz.⁵³

⁵¹ Trindade dos Santos, *Para ler Platão, A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. pág. 38

⁵² Trindade dos Santos, *Para ler Platão, A ontoepistemologia dos diálogos socráticos* pág. 38

⁵³ “In other words, literary texts, both poetic and rhetorical, are primarily something to be performed, something to be brought to life with the help of living voice. This is undoubtedly the habit that Plato could count on in his contemporary readership when he wrote his philosophical dialogues. Plato’s dialogues are like Homer’s poetry or Lysias’ speeches in this respect, though they are not meant for mere oral reproduction of “fixed” texts, but rather to invite and inspire living performances of philosophy.” Esse é indubitavelmente um hábito que Platão pôde contar nos seus contemporâneos leitores, quando escreveu seus diálogos filosóficos. Os diálogos de Platão, nesse aspecto, são como a poesia de Homero ou os discursos de Lísias, apesar deles não terem sido feitos para mera reprodução oral de textos ‘fixos’, mas, ao invés disso, foram feitos para inspirar e convidar às performances de filosofia. Naoko Yamagata Plato, *Memory and Performance*; p. 125.

Fedro tem uma cópia escrita da ‘fala’⁵⁴ de Lísias escondida sob sua capa, quando ele encontra Sócrates, mas ele na verdade acabou de vir de uma *performance* do discurso de Lísias (daí também toda à associação à *performance* dos Rapsodos e seu papel social). Os oradores são, para os propósitos do diálogo, indistinguíveis do ‘escritor de falas’. Sócrates valoriza o processo do diálogo vivo, não a mera oralidade e a fala *per se* – pois a oralidade também pode ser repetitiva e fixa – mas o que essa oralidade pressupõe, uma atividade inteligente da alma e sua conexão com a busca da verdade viva.

A escrita permanece tentando capturar a fluidez da conversação oral ao custo de engessá-la. Como registrar, engessar o movimento que é o filosofar? A ironia mesma é muito mais visível (quase somente aí) na oralidade, na postura viva, no gestual da circunstância, no tom de voz. Mas se tivermos atenção, a ironia também salta aos olhos no texto platônico. Será que Platão consegue burlar os limites da escrita? Mas ao poder assentar por escrito os meandros de conversações demoradas sobre os mais diversos tópicos, podendo acompanhar os desenvolvimentos e sutilezas de cada argumento, têm-se uma filosofia mais ‘acadêmica’, passível de pesquisa e consulta, debruçamento investigativo: pode-se ler e reler as séries argumentativas. Teríamos uma vantagem com relação à conversa evanescente dos interlocutores? Os significados da escrita e da oralidade oscilam (e seus valores também).

Filósofos são mais *investigadores* do que sábios. O conhecimento de tudo que é, é algo que os filósofos miram (loucamente), mas não um destino que eles realmente alcançam(enquanto seres humanos). A filosofia lida com a amplitude orgânica, visão de conjunto, trâmite entre fronteiras. Luta para integrar na língua natural comum e viva as abstrações da ciência especializada e técnica, a busca dos conceitos e da realidade. Não raro cria e explora outros sentidos na análise de uma palavra comum. Como por exemplo de nosso texto, a palavra Escrita, γραφία, é torcida em vários sentidos a partir do senso comum.

A questão da oralidade e da escrita é muito controvertida. Sigo aqui em alguns pontos o percurso de Trabattoni em sua crítica a escola de Tübingen-Milão (Reale, Krämer, Gaiser, Slezák). Essa escola segue a interpretação das doutrinas não escritas de Platão, uma leitura esotérica e neoplatônica. Partem dos ensinamentos orais dentro da Academia, da tradição indireta, principalmente do relato de Aristóteles e de outros acadêmicos e comentadores⁵⁵. Essas ditas doutrinas são muito fragmentadas e hipotéticas, portanto. Outras de suas

⁵⁴ Speech – p. 267 n5 Rowe.

⁵⁵ Pág. 12 Trabattoni, oralidade e escrita, Teofrasto, Aristoxeno, Alexandre de Afrodísia, e Simplicio além de Sexto Empírico.

estratégias argumentativas tentam sustentar passagens do *Fedro* e da *Carta VII* como centrais para críticas contundentes à escrita (mas esquecem de mencionar que esses textos fazem críticas ao discurso oral também). Outras leituras acentuam então a oralidade socrática e a preferência por Platão (?) da oralidade, apontando para a doutrina dos princípios que estariam exteriores aos textos. Nossa abordagem dos textos na dissertação visa a esclarecer alguns destes pontos, aproximando-se de uma visão menos esotérica e mais textual. Desafiamos-nos a defender a escrita filosófica (ao atravessar a crítica à escrita). Muitas posições intermediárias podem ser adotadas como exemplos: 1) acatar a valorização da oralidade sem acatar juntamente com isso uma doutrina esotérica (Stenzel 1924), ou 2. a aversão por qualquer leitura esotérica (Zeller 1846). Cherniss é central para entendermos a radical desconfiança perante os relatos aristotélicos das doutrinas não-escritas. Temos de um lado uma leitura de um Platão dualista e espiritualista cristão, metafísico de um outro mundo que privilegia uma teoria sistemática dos princípios ou das Ideias, e de outro, Platão mais inconclusivo, marcado pela abertura dialógica e dialética, sem uma doutrina definitiva fixa. Eis aí o entremeio que buscamos num Platão nem dogmatista nem cético.⁵⁶ Um filósofo que consegue harmonizar conteúdo (visão das Ideias) e forma retórica (do filósofo impelido pelo amor aos discursos). Não queremos excluir nenhuma dessas possibilidades de leitura, queremos somente apontar para uma ponderação delas e uma possível solução baseada em sua filosofia da escritura (e sua própria escrita). A interpretação cética só pode dar conta da forma dos escritos platônicos minimizando o conteúdo positivo deles, enquanto a interpretação doutrinal pode revelar seu conteúdo somente com o preço de considerar sua forma pouco mais que curiosidade ou até mesmo como uma barreira (embarrassment)⁵⁷.

Dos elementos filosóficos acerca da retórica e os limites da linguagem (oral e escrita), nos importa considerar a metáfora da ‘escrita na alma’. As Ideias como escritoras (na alma) e a tentativa de escrevê-las (em diálogos). A prática filosófica atenta não tanto para uma memorização ou repetição qualquer, um registro fixo, mas para uma contestação, uma condução da linguagem que é fértil, produtiva de sentidos orgânicos. A disputa entre decorar, recuperar informações necessárias (catalogar, colecionar) e a habilidade em apreender um texto e seu conteúdo, continuamente e com coração, na prática e com inteligência, configura a disputa hermenêutica acerca do conceito de Memória. Assim adentramos a relação da reminiscência e da linguagem.

⁵⁶ *The Third Way* Francisco J. Gonzalez.

⁵⁷ Press, pág. 155.

PARTE I A arte dos discursos e a escritura no Fedro.

O diálogo *Fedro* pode, para atender aos fins dessa dissertação, ser estruturado basicamente em cinco momentos dramáticos: uma Introdução, três partes e um ‘final’. Como Introdução (1.1) se dá o encontro entre Sócrates e Fedro com o descobrimento do discurso escondido de autoria de Lísias 227A-230E. Depois da Introdução temos (1.2) a leitura do discurso (em ‘livro’) de Lísias por Fedro (230e-234c) a primeira crítica por Sócrates desse mesmo discurso (234c-236b) e o pedido de Fedro (236b-237a) do primeiro discurso inspirado de Sócrates (com a cabeça coberta – 237A-241d). Depois desse ato discursivo Sócrates recebe o sinal divino e deve fazer uma retratação (241d-243e). Essa a transição para (1.3) – que se centra então no segundo discurso de Sócrates (a palinódia à divindade) 243e-257b-258d. Em (1.4) (257b-258d -274b) se foca o diálogo entre Sócrates e Fedro sobre a verdadeira arte retórica e em (1.5) a depuração do mito ‘egípcio’ 274b-278E acerca do poder e apropriação da escrita com considerações acerca dos discursos escritos e seu silêncio/limitações. Em 278e-279c temos as mensagens finais para Lísias e Isócrates e a ‘oração’ ‘final’.

Como o foco da dissertação é uma investigação acerca do discurso filosófico, em particular a escritura platônica, nos concentraremos em articular melhor a parte (1.1) e a parte (1.4 e 1.5) do diálogo (abordando mais detidamente esses tópicos) – mas sem perder a busca de sentido do todo dialógico e portanto relacionando os discursos da primeira e segunda ‘metades’ do diálogo: as teses sobre o amor, sua loucura, o discurso acerca da alma, sua essência⁵⁸ e características, com a arte filosófica dos discursos e a filosofia da escrita. Seguem as indicações textuais dos cinco atos.

(1.1) 227A-230E

(1.2) 230e-234c; 234c-236b ; 236b-237A; 237A-241d

(1.3) 241d-243e ; 243e-257b-258d

(1.4) 257b-258d-274b

(1.5) 274b-278E ; 278e-279c

⁵⁸ Estamos mais interessados nesse trabalho na escrita na alma, – ou saber como ‘escrita’ e ‘essência da alma’ se conjugam. Como na atividade viva do aprendizado essa escrita na alma se dá. A alma parece num momento apenas receber as marcas, mas em outro sentido têm de redescobri-las por si, pelo aprendizado, parindo-as por si mesmo, produzindo reminiscências, e, portanto, trazendo à tona, revelando, des-ocultando, uma escrita já arquetípica (na razão, na mente, no discurso).

1.1 Introdução do Diálogo: O discurso escondido de Fedro e a caminhada.

O contexto inicial do Fedro é de suma importância para entendermos o movimento de pensamento operado na obra como um todo – em conjunto. Pensamos no contexto dialético da escrita dialógica⁵⁹. Muitas referências e jogo de ausências-presenças são vistas como possibilidades de traçar um conjunto intersubjetivo mais amplo de personagens e referências a outras obras em pano de fundo. Para quem é feito o diálogo? Para o coro anônimo que assiste ao debate⁶⁰, para os ouvintes e leitores, todos capazes ou formados para lê-lo, mas podem ser mais especificamente endereçados aos inclinados ao exercício do filosofar (e à Academia)⁶¹. De forma mais específica o diálogo se reporta a diversas influências no pano de fundo cultural de Platão, como as de Lísias, Isócrates, entre outros retóricos, Homero e os poetas, os escritores de documentos (συγγράμματα) políticos e leis (278C) – lembremos que mesmo Platão escreveu sobre esses assuntos em *Diálogos*. O *Fedro* deixa entrever as leis como a mais bela poesia, lei mediadora da ordem divina que se inscreve nos homens.

O diálogo começa com o encontro entre duas personagens, sem mediações narrativas. É como se testemunhássemos o que se passou: Sócrates e Fedro conversarão praticamente ‘sozinhos’ durante todo o diálogo. Sócrates *interroga* o ‘amigo’ (φίλε) Fedro, de onde vinha, e para onde ia. Essa interrogação de sentido (e de tempo – passado, presente e futuro) se dá ainda na cidade, à beira dos portões/muros da mesma (e se direciona também à alma do leitor). Fedro responde que depois de estar na casa de Lísias (orador filho de Céfalos)⁶² - que estava com Epícrato (célebre demagogo e amigo de Lísias), resolve fazer caminhadas *fora* dos muros (seguindo conselho do médico Acumeno). Sócrates se intriga com ‘como se *entretiveram*’ no encontro com Lísias, numa casa ao pé do templo de Zeus olímpico. Aqui nos deparamos com a importante palavra διατριβή (que também aparece na *Carta VII*):

Σωκράτης: τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἰστία;

⁵⁹ Como explora Trindade.

⁶⁰ No caso do *Fedro*, quando se afastam da cidade, os dois participantes da conversa não estão circundados por mais ninguém. Mas paulatinamente vão aparecendo outras ‘presenças’: o discurso de Lísias, a memória (vários nomes de pessoas de que recordam e seus ditos e feitos pertinentes para a conversa), as cigarras nas árvores, a fonte, as ninfas e musas (e assim toda uma aura de divindades).

⁶¹ Mas também às pessoas simples, como numa conversa. Mas ainda assim os textos poderiam ser tratados como uma academia em que o leitor se exercitasse por si mesmo e com outros sobre o diálogo lido/ouvido.

⁶² O Fedro traz sutilmente ecos de outros diálogos, aqui nos lembramos da *República*, mas o *Fédon* e o *Banquete*, são outros diálogos muito próximos (mas outros são também muito importantes por sua proximidade com a sofística e a retórica: *Górgias*, *Sofista*, *Eutidemo*, *Protágoras*. P. 373 Kahn. (diálogos que versam sobre as formas, reminiscência, dor-prazer, amor). Com relação a Lísias que era mestre de retórica, logógrafo, juntou-se aos democratas quando os trinta assumiram o poder e segundo a tradição está implicado na intriga que levou Sócrates ao julgamento e morte. (Tradução de Pinharanda Gomes).

Sócrates: Qual era então a ocupação? Sem dúvida que Lísias os entretinha com discursos.⁶³

Em grego antigo διατριβή pode nos remeter tanto para o sentido de passa tempo, como de estudo, lição, conferência, tempo para debater em determinado tema. Tempo dispendido, oscila *entre passatempo e ocupação séria*. Maneira de ocupar o tempo ou modo de vida. Ainda temos essa palavra no português (de algum modo ainda guarda o sentido filosófico): diatribe. Esse drama ao definir o sentido dessa palavra, não se esgota aí. διατριβώ é o verbo que também conota ocupação de si, um consumir o tempo (num mal sentido podendo ser desperdício) ou passar o tempo numa ocupação, mas também um ocupar-se falando, conversando. Essa palavra reaparecerá e circunda a questão sobre como o próprio Platão vê seus escritos (ou os escritos em geral) e sua própria atividade na Academia.

Voltando a narrativa, temos Sócrates ‘perguntando’ então – já sabendo a resposta - se essa ocupação, esse demorar-se ‘junto a’ alguma coisa de forma prazerosa (um regalo), óbvio, foi um ocupar-se com *discursos* (τῶν λόγων). (227B) Sócrates tem uma *paixão pelos discursos* e procura convencer seu φίλε Fedro a ceder, contando o que foi conversado (a conferência). Fedro pergunta se Sócrates tem tempo livre para acompanhá-lo, Sócrates diz que ouvir aos discursos é, como Píndaro dizia, ‘*prática* (πρᾶγμα) acima dos negócios (ἀσχολίας)’ (227b)⁶⁴. O amor aos discursos de Sócrates é um amor a feitos ou coisas acima dos negócios e está relacionado ao tempo livre⁶⁵. Eles dois colocam-se em movimento, saindo da cidade, e Sócrates ansioso, já diz que Fedro pode falar sobre o tema com que se ocupavam mais cedo (διατριβομεν) (227c).

O tema do discurso de Lísias era o amor⁶⁶. Mais precisamente a tese ‘engenhosa’ sobre a conquista de um jovem: de que é preferível alguém (uma beleza) ceder a quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade (227c). Sócrates fica espantado e reforça a vontade de ouvir sobre isso. Fedro hesita em abrir o jogo de uma vez, dizendo que o assunto desenvolvido em tão grande tempo por Lísias, ‘mestre incomparável dos nossos escritores’, (228a), não poderia ser reproduzido de cor. Fedro nesse estágio do diálogo está fascinado por Lísias e valoriza a realização da proeza dessa *reprodução mnemônica como uma riqueza*.

⁶³ 227b

⁶⁴ Falta de tempo livre. A citação (não completa) é de Píndaro de Tebas (poeta lírico). O período completo: μᾶτερ ἐμά, τὸ τεόν, χρύσασι Θήβα, πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον θήσομαι. Isthmian 1 “Minha mãe, Tebas, a do escudo dourado, seu interesse acima também dos negócios colocarei”.

⁶⁵ que em grego é σχολή.

⁶⁶ Um assunto frequente do meio retórico na época. E que vem a ser um tema filosófico para Sócrates.

Sócrates diz que se não conhecesse Fedro (seu interlocutor) já teria se esquecido de si⁶⁷. Sócrates percebe essa hesitação e reserva, mas sabe que Fedro quer falar, e conjectura a hipótese de Fedro ter saído da audiência depois de muitas vezes ouvir o discurso e decorar o texto. Depois desse exaustivo processo e para espairecer, pôs-se a andar pela cidade querendo declamá-lo. Ao esbarrar com Sócrates (um doente, louco, νοσοῦντι por discursos) Fedro achou seu companheiro de delírio coribântico e convida-o a acompanhá-lo para testar se conseguia realizar a tal proeza. Essa consideração tem o propósito de fazer Fedro baixar a guarda, pois já que estava a treinar desde cedo, já conhecendo inteiramente o discurso (ἐξἐπιστάμενος), de qualquer modo, então que o declamasse (oralmente - vivamente) na presença de Sócrates de uma vez.

Fedro faz a confissão de não ter decorado o texto, propondo-se a reproduzi-lo o melhor que pudesse. Sócrates nota sua fragilidade de memória e pergunta sobre ‘o que’ Fedro trás consigo, na mão esquerda, debaixo do manto. Seria esse o discurso escondido de Lísias? Sócrates não está disposto a se deixar utilizar como ouvinte de um discurso repetido 228E. Sócrates não quer que Fedro se exercite numa reprodução de cor do discurso ouvido, estando Lísias ‘presente’, ‘disponível’ (παρόντος δὲ καὶ Λυσίου). Temos nessa passagem um primeiro jogo de Sócrates sobre presença e ausência do autor. A ausência de Platão, como vimos na Introdução, tem de ser conciliada com o fato de que foi escritor, inspirado por Sócrates, que não escreveu nada, e preferia o método da palavra viva de perguntas e respostas em busca de definições, onde explicações e modificações podem ser introduzidas conforme apareça a necessidade. Eis porque Platão preferiu a forma de diálogo.

“Sócrates nada escreveu porque não tinha para ensinar nada fixo que pudesse ser escrito. Como escrever uma paixão, uma relação ao saber, um estar sempre incerto em relação ao caminho a andar, uma forma de se examinar a si mesmo como modo de viver a própria vida?”⁶⁸

O trabalho escrito não pode então simplesmente substituir um processo vivo de pensamento. Fedro não decorou (existe no decorar algo de rígido e repetitivo) o discurso e precisa de um suporte, oculto – o escrito nas folhinhas, nos folhetos (230d) βιβλίους. Como Sócrates fala que Lísias está presente (παρόντος) nesse escrito? A palavra παρόντος, no particípio presente, algo como estando aí, pode ter o significado de algo próximo, presente ou a mão – à disposição (πάρειμι)⁶⁹. Mas sabemos que Lísias não se encontra ali ‘presente’ e

⁶⁷ Fedro irá retrucar essa mesma oração para Sócrates em 236c quando é a vez de Sócrates falar.

⁶⁸ p. 47 *A filosofia e seu ensino como Phármakon*. Walter Omar Kohan.

⁶⁹ .Surge nesse termo uma série de críticas por parte da filosofia de Heidegger e Derrida (à famosa metafísica da presença). Críticas que em minha opinião Platão já ‘visualiza’ e joga com elas (não caindo numa simples ‘metafísica da presença’).

plenamente disponível a não ser enquanto o de escritor em primeira pessoa do texto que Fedro carrega – Sócrates que evoca sua presença (como um feiticeiro) a partir das folhas que Fedro carrega. Essa passagem nos faz pensar no próprio Platão e sua ausência-presença nos seus textos lembrando-nos da questão fundamental de que Platão não escreve em primeira pessoa no *Fedro* ou em nenhum outro diálogo. Sua estratégia enquanto autor se faz presente na sua ausência enquanto personagem.

Fedro sofre assim a influência retórica de Lísias. Mais do que um personagem que se arroga saber algo, Fedro é um apaixonado aprendiz de discursos retóricos e tem uma noção de saber e aprendizado baseada em uma retórica determinada. Fedro finalmente se deixa vencer por Sócrates, que lhe frustra a possibilidade de fazer seu treinamento (o tal exercício de apresentar o discurso de memória). Essa conversa se passa com os dois caminhando, e se dirigem para fora (a periferia) da cidade, onde se sentarão para ler (em voz alta) (ἀναγνώμεν) o texto (228E). Se encaminham para o rio Hiliso. Chegam a passar com os pés na água⁷⁰, e enquanto vão em direção ao plátano⁷¹, o cenário imagético-sensorial próprio ao diálogo se desdobra: a sombra, a relva, a brisa. Fedro pergunta acerca do que se diz do rapto⁷² por Boreias (vento do norte) de Orituia (filha de famoso rei ateniense Erechtheus) – e se ele acredita nessa narrativa mítica (μυθολόγημα). Sócrates responde que o lugar do ocorrido e também um templo a Boréas, ficam perto, e nesse momento entra em cena um tema recorrente acerca da fé-piedade e sabedoria de Sócrates, em comparação com o mancebo desconfiado Fedro.⁷³ Sócrates graceja que não seria de estranhar duvidar da lenda e diz que poder-se-ia interpretá-la (o rapto, sequestro) a partir de uma causa mais refinada, um vento forte, uma rajada que a derrubou dos rochedos próximos (na água mortal) enquanto brincava com Farmaceia⁷⁴. Essa interpretação é esboçada por Sócrates somente para a por de lado: não se interessa por Górgonas, ninfas, Pégasos, hipocentauros e quimeras, a multidão de seres monstruosos e estranhos (inconcebíveis). Sócrates não vê a relevância de conhecer aquelas coisas estranhas, *pois ainda não conhece a si mesmo*. Na ridicularização dessas fantasias Sócrates abre o caminho para o que interessa: *conhecer a si mesmo* como preconiza o oráculo

⁷⁰ Uma série de relações subliminares se levanta: a água do rio/fonte próximo a eles, pode ser comparada com o rio/fonte do esquecimento (famoso na tradição pós-morte grega). Orituia morre nesse rio, enquanto brincava com Farmaceia (a brincadeira da escrita e o esquecimento são associados pela palavra fármaco).

⁷¹ Possível referência obliqua à Platão (πλάτανον). 229a, 230b

⁷² Rapto, sequestro ou rajada que carrega: todas metáforas para o fármaco do discurso? A droga discursiva também sequestra, rapta a mente da audiência.

⁷³ Apesar de seu personagem falar em mitos no *Banquete*, Fedro não parece saber muito a respeito deles ou das musas, algo que reaparece no perguntar de Sócrates.

⁷⁴ (uma ninfa– com poderes venenosos)? – nome de um local onde brotava uma fonte, cuja ninfa tinha aquele nome. Nome particularmente importante, pois o fármaco é central para entendermos o jogo operado por Platão na relação entre discurso, alma e realidade.

de Delfos (voltando ao religioso em certo sentido não fantasioso) – Nesse gracejo Sócrates nunca simplesmente se desembaraça dos mitos. Conhecer-se é examinar-se⁷⁵, saber se se é um titã complexo e inflamado, um monstro com múltiplas paixões, (ἐπιτεθυμμένον) ou um ser sutil e simples, se participa de algum destino divino, 229E-30. Chegam então à árvore almejada. O próprio cenário da leitura é desenhado (fontes, as árvores e seu perfume) e contornado de auras míticas como das ninfas e Aqueloo (deus rio). A situação nos remete fortemente à abundância de sentidos, fluidez, admiração da natureza, sua musicalidade no coro das cigarras, sua beleza, radiância e frescor. Essa romantização da natureza não tem paralelo em nenhum outro diálogo e é raro na literatura grega.⁷⁶ Nesse ponto do diálogo, Fedro (que os guiou até ali pelo caminho) afirma que Sócrates parece mais um estrangeiro que se deixa conduzir aventurando-se, do que um natural do lugar. Afirma que ele não saía da cidade, suas fronteiras (230D). E Sócrates responde francamente que o campo e as árvores não podem ensinar nada a ele, um amante do saber (φιλομαθής), mas somente os homens da cidade. E que só fora arrastado para lá por conta do discurso que Fedro carrega. Fedro descobriu o φαρμακόν, a droga, o encanto, para fazê-lo sair para fora da cidade (e fisgar, capturar, sequestrar, arrastar Sócrates)⁷⁷:

Σωκράτης: συγγίγνωσκε μοι, ὦ ἄριστε. φιλομαθῆς γάρ εἰμι: τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. σὺ μὲντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠύρηκέναι. ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω προτείνων ἐν βιβλίῳ τὴν τε Ἀττικὴν φαίνη περιάζειν ἅπασαν καὶ ὅποι ἂν ἄλλοσε βούλη.

Sócrates: Desculpa-me, meu caro. Sou amigo de aprender; os campos então e as árvores nada me querem ensinar, mas sim os homens da cidade. Tu entretanto pareces ter encontrado a droga que me fez sair; pois como os que levam os animais famintos agitando diante deles um ramo ou um fruto, assim tu, estendendo-me discursos em folhetos, visivelmente me farás percorrer toda a Ática e onde mais quiseres.⁷⁸

O discurso escrito nos βιβλίους que Fedro carrega são o φαρμακόν. O discurso contido nas folhas que Fedro carrega são o feitiço, a droga que arrasta Sócrates⁷⁹ e o próprio Fedro. Veremos então que o diálogo se acerca, nesse momento introdutório, do problema dos discursos (e sua arte) como drogas e seu poder de mover os homens (suas almas à ação e ao

⁷⁵ Essa tarefa irá remeter, mais à frente no diálogo, à investigação da essência da alma pela retórica filosófica (e se é complexa ou simples).

⁷⁶ P.371. *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical use of a Literary form* (Charles Khan)

⁷⁷ Mais tarde veremos que Sócrates comenta acerca dos antepassados que se contentavam em ouvir até mesmo as árvores e pedras, se falassem a verdade, não importando quem falou (depois do mito egípcio). Essa espécie de conhecimento “silencioso” é contraposto ao verbo discursivo (como droga).

⁷⁸ .230D tradução de José Cavalcante de Souza, com modificações.

⁷⁹ Podemos estranhar isso visto que Sócrates não aguenta longos discursos em outros diálogos (Prot. 334d; Gorg. 449b).

saber – uma ψυχαγωγία)⁸⁰. Importante que a escrita, como φαρμακόν é vista ora como remédio ora como veneno para a memória (no mito egípcio ao final do diálogo). Todo o desenvolvimento temático do diálogo está em germe nessa introdução. Somente depois desse pano de fundo da *paixão* de Sócrates pelos *discursos* (e seu feitiço enquanto droga), começa a leitura propriamente dita do ‘texto’ de Lísias que Fedro (enfeitiçado) carrega.

⁸⁰ Nos vemos aqui em volta de uma “terapia da linguagem”, seu poder farmacológico (e de conversão). No *Mênon* (85c) temos a comparação de Sócrates a uma raia elétrica que paralisa em aporia, mas pode-se tirar proveito desse entorpecimento, pois, a partir da aporia vêm a procura por aprender de que maneira são as coisas. Os discursos de Sócrates também aparecem no banquete como efeitos mágicos e demoníacos, enfeitiçando interlocutores (fazendo o interlocutor se questionar).

1.2 Os discursos demoníacos: Eros e loucura, censura do amor.

De 230e-234c é lido o discurso demoníaco de Lísias, que não vamos adentrar profundamente, apenas citando alguns pontos. Importante lembrar que a análise computacional e estilométrica dessa parte do diálogo⁸¹, em comparação com a literatura grega antiga em banco de dados, aponta seu autor como Isócrates (orador associado à Lísias). Platão é um exímio imitador de estilos – e essa informação, apesar de não confiarmos nem embasarmos essa dissertação numa análise estilométrica, nos atenta para o que está em jogo em sua escritura filosófica.

Nesse discurso de Lísias, o amante e a paixão são depreciadas em relação ao amigo não-apaixonado. O ‘não-amor’ é elogiado pelos menores inconvenientes que traz, pelos maiores benefícios a longo prazo que advém. É tecida uma crítica ao desejo efêmero e corporal. O amigo não apaixonado é o melhor indicado por conta de sua sensatez – qualquer um dos muitos amigos? Não, deve-se ceder ao ‘não-apaixonado’ de forma a advir vantagens recíprocas. Do amigo não apaixonado é louvada a sabedoria, do apaixonado é reprovada a indiscrição.

O que nos chama atenção é o efeito retórico do discurso de Lísias, admirado plenamente na performance de Fedro enquanto lê o texto. Sócrates também se vê transfigurado (num furor báquico) junto com Fedro, mas esse furor não impede de Sócrates apresentar críticas formais logo após o discurso. É difícil compreender o sentido dramático que Platão dá para a inspiração/possessão de Sócrates aqui, pode ser ironia, momento persuasivo ou reforçar a questão do efeito de enfeitiçamento do discurso. Fedro está enfeitiçado e não está preparado para ser testado na refutação – assim Sócrates também se transfigura (mais pelo desempenho de *Fedro* mais do que pelo conteúdo do discurso). A inspiração poderia ter outros sentidos com ligações com a anonimidade de o declamante ‘ele mesmo’ se ausentar do palco, mas também a inspiração tem ligação religiosa com a verdade, aponta para um sentido que expande a personalidade. Saímos da esfera de nós mesmos quando estamos lidando com a verdade (a presença de algo além-humano, divino) ou com o discurso (nesse caso acerca do amor – um discurso com falhas como veremos). A própria linguagem (como λόγος) guarda essa dimensão de posse e transporte para uma realidade interpessoal. Em 275B do *Fedro*, temos uma boa passagem para pensar no modo como a

⁸¹ — Ledger. G. R. (1989). *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford. Clarendon Press., p. 119.

verdade ali é procurada (não importa quem fala nem de onde é? Importa sim, mas se quer ir além, no que de fato *dizem* na interação).

Sócrates critica o discurso de Lísias não por não serem claras e precisas suas expressões, e torneadas com mão hábil, nem por ele não ter chegado ao tema. Mas critica sua repetição, confusão e curto fôlego a respeito do assunto. Veremos que a crítica dialética à escrita procura uma organicidade, fôlego e ordem do discurso (e de condução da alma humana para as verdadeiras essências) que o de Lísias não apresentou (só almejava físgar e encantar Fedro). Lísias disse as mesmas coisas duas ou três vezes com elegância, mas confusamente. Fedro acha que ninguém pode discursar nem mais nem melhor que Lísias, que Lísias foi completo a respeito do amor. Ao que Sócrates dá exemplo dos homens e mulheres de antigamente que falaram ou escreveram sobre esse tema⁸². Safo, Anacreonte. Sócrates encontra a resistência de Fedro para admitir que o discurso de Lísias foi fraco. Fedro força⁸³

⁸² Sócrates está sempre remetendo a varias referências e personalidades relacionadas à discussão que trava com Fedro.

⁸³ Em conexão com o início da *República*, existe uma forte tensão no diálogo aqui (beirando a violência que seria o rompimento do diálogo) ou um uso estratégico-coercitivo da linguagem (lembramos que Sócrates não simplesmente domina seus oponentes quando supõe estar persuadindo eles (Rowe 207). Fedro ‘força’ Sócrates, ameaçando a violência mesmo, mas a ameaça (assédio da força) vem sempre acompanhada de persuasão. Sócrates é forçado, mas também é físgado pelo discurso. “Pois podes ter certeza de que não arredaremos pé daqui sem que primeiro despejes o que disseste ter no peito. Estamos sós; o lugar é deserto, e dos dois eu sou mais novo e mais forte. Só direi que: para bom entendedor meia palavra basta. Resolve-te, pois, a falar, antes que eu recorra à violência.”236d (tradução Carlos Alberto Nunes). Qual a relação entre violência e persuasão que se estabelece aqui e no início da República? Na República o número de pessoas contra Sócrates é o fator de força, mas estão em lugar público. Nos dois casos penso que as ameaças são bem explícitas. No caso da República a resistência de Sócrates não teria efeito, pois Adimanto, Polemarco e seus amigos se recusariam a ouvir. Mas a ameaça se suaviza com a informação de que irá haver um festival noturno em honra à deusa com muitos jovens para *conversar* (informação que ‘convence’ Glauco e Sócrates a ficarem – no *Fedro* essa isca é também com discursos). Sócrates tinha de lidar com constantes ameaças, e não se abalava de usar o discurso como ‘espada’ contra as ameaças – não que isso tenha dado certo sempre. À expressão que acredita que o discurso não funciona se não houver violência (ameaças) por detrás e não-vice versa ,ou seja, que a violência e ameaça funcionam sem o discurso, digo que a ameaça coercitiva e a violência na experiência humana (sua expressão) já são carregados de linguagem – de persuasão (a ameaça implica uma espécie de convencimento performativo). Mesmo a violência sem sentido (que não visa aparentemente a nenhuma repercussão performativa) ganha esse ‘sem sentido’ como linguagem e ‘determinação’. Em pano de fundo podem estar as questões: será possível obrigar ou convencer alguém pela coação ou violência, a filosofar? Não é possível inspirar insultando. Qual a relação entre violência e ciência no drama dialógico? E qual é, em contraste, a força (nunca absoluta) persuasiva, não coercitiva, da verdade filosófica? Persuasão filosófica também como uma esgrima dialética, como força ‘não coercitiva’ do melhor argumento/discurso (a cada vez)? O dialético ‘coage’ com base na força das crenças admitidas pelos interlocutores e suas implicações, mais do que na força do seu prestígio pessoal ou autoridade. O caminho para a verdade no discurso só se dá no diálogo (que têm de se purificar das violências e condicionamentos). Queriam forçar Sócrates a parar de filosofar (com a ameaça de morte se não o fizesse). Ele se recusou a ceder à violência sem sentido dessa ameaça e pagou com a vida sem ter abdicado de filosofar. Para o filósofo, a ameaça extrema de tomar sua vida não foi o suficiente para fazê-lo calar-se. E pode-se pensar que os acusadores não tiveram o que queriam com suas ameaças e violências, pois Sócrates depois de morto ainda os incomodava a partir de seus discípulos (Platão). Na República Sócrates poderia ter resistido mais, corrido em direção a algum cidadão, no *Fedro* estava mais acuado, sozinho, mas poderia ter levantado, tentado ir embora (como faz um certo momento depois do seu primeiro discurso em 241e). Em ambos os casos ele se convence (ou é convencido?) pelo contrário e fica (e não só para evitar a violência). Coação depende de persuasão para

Sócrates a falar um melhor então – de improviso. Sócrates diz (ironicamente?) não saber improvisar perante um poeta experiente⁸⁴. Fedro além de ameaçá-lo por força física, usa o último recurso de ‘jurar pelo Plátano que, se Sócrates não declamasse seu discurso diante dele, nunca mais mostrava ou indicava discursos para ele’. Fedro privaria Sócrates dos fármacos-textuais que pudesse – vemos que a semelhança entre Fedro e Sócrates é a paixão por discursos, eles são drogados em discursos. A retórica é ora um senhor que seduz a alma ora uma droga poderosa. Aqui nos deparamos com o Sócrates φιλόλογος (já vimos que ele é louco por discursos, amigo dos conhecimentos, e agora, amigo/amante do discurso, afim de palavras) 236d-E. Como filólogo e amante dos discursos, Sócrates cede aos caprichos de Fedro. Se cobre com um manto⁸⁵, indicando a vergonha e hesitação de seu primeiro discurso – que reformularia de alguma maneira a própria tese do discurso de Lísias. Os termos do discurso giram em torno do amante como adoentado ou louco em comparação ao não-amante.

Agora é a vez de Sócrates discursar sobre o amor no sentido da censura do amante. Temos então uma convocação de ajuda por parte das musas 237A. Sócrates conta a história da astúcia no amor que finge não-amar (o que ele mesmo faz agora – uma astúcia para encaminhar o debate com Fedro). Diz que é preciso procurar uma *definição* para o amor para se decidir se se deve oferecer sua amizade/amor para o apaixonado ou ao não apaixonado. A natureza e o poder do amor são postos em questão, procurando-se saber se ele é benéfico ou danoso. Antes de começar essa deliberação acerca do amor vem um princípio metodológico:

περὶ παντός, ὃ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς [237ξ]βουλευέσθαι: εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ἢ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἐκάστου. ὡς οὖν εἰδότες οὐ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, προελθόντες δὲ τὸ εἰκὸς ἀποδιδόασιν: οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν.

Sobre todo assunto, ó menino, um só princípio há para os que se dispõem a uma boa deliberação: é preciso saber sobre o que se delibera, senão se erra tudo. Ora, à maioria dos homens escapa que eles não sabem a essência de cada coisa. Como se então o soubessem, não se põem eles de acordo no início da pesquisa, e quando

sobreviver (se não, mais cedo ou mais tarde degenera em tirania arbitrária), e a persuasão precisa da espada (da realidade) para se defender (se não se fica apenas nas palavras).

⁸⁴ Sócrates em 236D vai dizer ser um ‘idiota’, um leigo, perante essas questões: vemos que a educação sofisticada também representa para Sócrates, ironicamente, uma má educação e um peso para a cidade. Ser leigo nessas matérias (falar e escrever como os sofistas) é bom num sentido irônico. Em 228A Fedro também diz ser um ‘leigo’, homem privado (ιδιώτης) ou ‘idiota’ mesmo, em oposição a homem público (sofista-sábio).

⁸⁵ Aqui vemos que o Sócrates de Platão dá seu discurso já o condenando a não ser levado a sério. Já anuncia sua morte no próprio ato de fala. Esse discurso parece ser apenas uma manobra retórica para se chegar ao segundo discurso e servir de contra-exemplo para análise dialética por vir. Platão escritor sabe o que vem em seguida, mas Sócrates personagem não. Sócrates aqui também revela (envergonhado) seu anti-eu sofisticado (que quer representar convincentemente o que ele mesmo não pensa - o mal como o bem – o não-amor como bem). Para Sócrates, a virada nos discursos (e sua interconexão) parece culpa da inspiração, escondendo a arte da escrita filosófica platônica.

prosseguem pagam o merecido: pois nem consigo mesmo nem entre si eles concordam.⁸⁶

E assim estamos lançados na tarefa da *definição* do amor. Fala-se que o amor é um desejo pelo belo. Mas mesmo os ‘não amantes’ desejam o belo. Como diferenciar? Dois princípios que nos conduzem: 1- desejo inato por prazeres, 2- opinião adquirida que persegue o que é melhor (237d-e). A temperança (σωφροσύνη) é definida como seguir o segundo princípio (adquirir a opinião do que é melhor é mais nobre que a busca dos prazeres da ὕβρις). Os vários vícios, com muitos nomes e formas – um Tífon – (basicamente associados ao excesso), são então exemplificados (o guloso e o bêbado). Daí a divisão do ‘desejo’ (e da contemplação do belo) em famílias: uma família de desejos irracionais e uma *família* de opiniões adquiridas (ou sentimentos) que levam para o bem. O amor teria em um sentido o significado de desejo da beleza corpórea. Não nos propomos a analisar com cuidado o primeiro discurso de Sócrates, mas depois desse questionamento prévio da natureza (oscilante) do amor, é retomada e reforçada a ideia do escravo do desejo, o apetite por prazeres, o ‘amor’ dominador – amor descuidado que só quer amar dominando, ciumento, tolhedor, o que afasta da filosofia, um delírio, uma mania, um aguilhão. Se põe, em contraponto a esse amor servil, o aperfeiçoamento, a temperança, a formação da alma ψυχῆς παίδευσιν⁸⁷(241C) ‘ para os homens e para os deuses, o mais precioso bem’.

Na sequência dramática que estamos acompanhando entramos na secção em que Sócrates quer ir embora, como se já tivesse terminado de falar (ou seria uma artimanha retórica de Sócrates?). Fedro diz ainda faltar falar sobre o não-amante para vermos como ele deve ter preferência sobre o amante (pois eles só discutiram a censura do amante), Sócrates afirma ser apenas preciso inverter os prejuízos do amante por vantagens no não-amante para isso, querendo já atravessar o rio e ir embora, deixar a história a seu próprio destino. Mas Fedro pede para que esperem o calor do meio dia passar e que conversem mais sobre o que acabaram de dizer.

⁸⁶ (237bc) tradução de José Cavalcante de Souza.

⁸⁷ Podemos pensar aqui a arte erótica de Sócrates como um amor à formação da alma. Assim como podemos pensar nos desdobramentos dessa procura para a concepção da Academia.

1.3 O discurso da alma e seu automovimento, Eros e loucura: a memória das realidades (e do belo) e o elogio do amor.

Sócrates elogia Fedro por sua produtividade discursiva (seja por produzi-los por si ou sendo causa indireta da produção de outros) e diante de um *signal divino* sente que deve fazer uma retratação, uma palinódia. (241e-243e). Esse sinal divino é seu δαίμων lhe alertando que faria algo vergonhoso se fosse embora e deixasse somente esse discurso pronunciado. Sócrates sente medo de, ao ter acabado de proferir o discurso, ter agradado aos homens, mas desagradado aos deuses. Ora, eles estavam a censurar Eros, uma divindade – por ser filha de Afrodite. Teria então de haver um *discurso purificador*, uma retratação por parte de Sócrates não só às divindades do lugar, mas também à divindade em pauta nos discursos. Cita Homero e Estesícoro como já tendo feito palinódias também.

Sócrates *descobre* a cabeça e diz que agora, sem vergonha, irá fazer a retratação. Sócrates faz a consideração de que estavam a falar de um amor rude – de marinheiros (243C). E agora fala de um amor livre, um amor que liberta e não que domina (um amor que cresceu entre os livres). Um amor do varão nobre e de gênio afável (caráter nobre e gentil). Adiante (243D) Sócrates fala desagradar-se dos conceitos anteriormente debatidos. É nesse momento dramático que Sócrates muda sua posição sobre o amor e parece converter a tese.

Sócrates aconselha a Fedro (criticando Lísias) a escrever que se deve preferir quem ama ao invés do ‘não-amante’. Nesse movimento dramático (δράμα) de ações que constitui o diálogo, Sócrates inicia o próprio Fedro a considerar sua tese. É também importante pararmos para pensar na própria dinâmica do diálogo: o movimento entre discurso e alma (literalmente os personagens estão em movimento para fora da cidade e em retorno para a cidade desde o início do diálogo até quando sentaram para ler). Nesse momento o drama é de proximidade entre os dois: evidenciado em (243E). Sócrates compara o discurso que irá pronunciar agora (dizendo ser de Estesícoro, filho de Eufemo – natural de Hímera)⁸⁸ com o que acabara de dizer (de autoria de Fedro, filho de Pítocles, natural de Mírrina).

Sócrates passa (e joga) a autoria do discurso que proferiu anteriormente, para Fedro (pois o fez indiretamente influenciado por ele). Sócrates esteve enfeitado/drogado (342d-e

⁸⁸ Estesícoro é um poeta lírico. É importante notar que os discursos iniciais do diálogo (o primeiro de Fedro, o de Sócrates em seguida, e o segundo) são mergulhados numa atmosfera lírica, com música das cigarras, ritmo e rima. Os locutores estão cheios do dionisíaco e do performático (lembrar do próprio *Banquete*). Mas aqui estão embriagados com a natureza e os discursos. Aí estão vários recursos midiáticos e sinestésicos que Platão lança mão em sua escrita para não só construir o cenário do tema, mas interpenetrá-lo de dramaticidade e vivacidade.

καταφάρμακευθέντος) pela proposta de Fedro. A remissão a essas figuras como artifício é importante para sabermos das influências operando em relação a Sócrates e ao próprio jogo autoral e poético da escritura platônica – quem é o filho de Platão em meio a esses discursos?

Nesse discurso, que não abordaremos profundamente, mas passaremos em revista tendo em vista o final e sentido total do diálogo, é preciso atentar principalmente à passagem sobre a essência da alma, o principio de auto-movimento. Sócrates salvará o amor de sua censura, afirmando que o juízo e a loucura do apaixonado, nem sempre são males, podendo a loucura ser vista como dádiva dos deuses⁸⁹. Antes falou-se que era preferível entregar-se a quem não lhe dedique amor, por delirar o que dedica e o outro ser equilibrado. Mas Sócrates fala (244c-d) da profetiza de Delfos, das sacerdotisas⁹⁰ de Dodona, da arte divinatória (entre *μανία* e *μαντικῆ*), da arte dos augúrios e das musas como tipos de *delírio*. É preciso dedicar atenção às musas, especialmente à Retórica, pois os amantes das musas são colocados junto aos filósofos no que será o grande discurso sobre a alma, suas translações, e transmigrações – na metempsicose (248d). Ontologia e psicologia estão lado a lado com a poesia das musas⁹¹ nesse vôo da paelha-alada (246A). No amor ao belo e à divindade como modelo de vida, se busca o mundo supra-celeste⁹² a partir das dinâmicas da alma. A alma humana é dita composta de um piloto (a inteligência), um cavalo nobre e outro de raça miscigenada. Aqui uma classificação da alma (em suas partes internas) toma curso. Uma paelha alada dotada de asas e a possibilidade de vôo para as realidades últimas – mas podendo extraviar-se e descer, se prender na terra. As asas tem a virtude natural de levar o pesado para o leve, voando nos ventos radiantes da beleza, estimulada pelo divino que é belo, bom e sábio – e arrastada para baixo pelo mal e pelo feio, pelo vício, pela tolice.

⁸⁹ Ver mais a frente: Quatro divisões ou espécies de loucura (liberação divina) são atribuídas a divindades: 1) Profecia (inspiração mântica) à Apolo, 2) iniciação aos mistérios por Dionísio, 3) às musas a poética, 4) a erótica (a melhor) por Afrodite e Eros. 265B.

⁹⁰ Diotima de Mantinéia também é uma Sacerdotisa (assim tendo um contato mais direto com a divindade) associada à profecia (Diotima é responsável-autora pelo discurso de Sócrates sobre o amor no *Banquete*. Discurso fundamental para complementação do que vemos no *Fedro*. - Notar que o próprio Fedro discursa sobre o amor, no *Banquete*).

⁹¹ As musas são filhas de Μνημοσύνη (que significa ‘memória’ em grego) e Zeus. A memória pode significar tanto a memória introspectiva e pessoal (‘gravada’ na alma, quanto a memória da coletividade e da época – cultura, língua, gravada nos monumentos, documentos, discursos, relatos). É possível também falar da memória vital (hereditariedade) – a vida enquanto ‘memória genética’, uma gravação em processo de escritura. O fenômeno da memória é de complexa e polêmica explicação. Suas associações são riquíssimas para entendermos a metafísica da escrita em jogo. Notar a semelhança com o relato do poema de Parmênides.

⁹² Em 247c Sócrates diz que essa região nunca foi cantada por nenhum poeta nem poderá ser, o que se tem é a coragem de dizer a verdade no máximo. Dizendo que essa região (a essência que realmente existe) é sem cor e sem forma, impalpável (sem solidez) e só pode ser percebida pelo guia da alma (a inteligência) – sendo o verdadeiro objeto do conhecimento.

Platão mistura poética, mistérios e filosofia para tentar retratar a alma no seu rastreio da realidade. Tudo isso para responder sobre o amor e sua loucura – mas depois, todos esses temas estarão associados a uma escritura na alma. Para entender do amor nobre e da sua loucura divina, precisa-se entender da alma. Mas o centro do diálogo é o amor (e as dinâmicas da alma) ou os discursos (e seu efeito apaixonante sobre a alma)? A dissertação se direciona mais aos discursos e seu efeito, mas alma e discurso estão imbrincados. A filosofia é uma espécie de loucura do amor aos discursos e seus poderes. A filosofia se lança com o divino, quer aperfeiçoar-se com modelos divinos. A filosofia ama as realidades em si contempladas pela alma (a justiça, o controle-próprio, o conhecimento – toda uma tradição vê aqui as próprias Formas ou Ideias platônicas) (247c). Podemos pensar nas Ideias de Belo, Bem e Verdadeiro aqui como modelos discursivos da própria realidade para a alma e, portanto, modelos dos discursos escrito ou falado, de qualquer cultivo discursivo. Em 251A os ‘caráteres’ das almas se formam de acordo com os modelos⁹³: “oferece sacrifícios ao favorito como se o fizesse a um ídolo ou a um deus.” – ídolos ou deuses que amam. Já temos escritos na alma a memória desses modelos na determinada medida que conseguimos acompanhar a divindade que escolhemos na viagem da alma em suas translações antes de encarnar num corpo humano (muitas almas não conseguem acompanhar essa viagem e se alimentam só de opinião) – a lei de Adrasteia⁹⁴ 248c-d fala o seguinte com relação às encanações:

ἥτις ἂν ψυχὴ θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν αἰεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι: ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τιμὴν συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα δὲ περορρηθήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην[248δ] μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρῶς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ,

Toda alma que, no séquito de algum deus, consegue contemplar algo das verdadeiras realidades, fica livre de padecimentos até à revolução seguinte, e se sempre conseguir isso mesmo, nunca mais virá a sofrer coisa nenhuma. Quando, ao revés, por incapacidade de acompanhar os deuses, nada percebe das essências, e pelo efeito de alguma desgraça intercorrente, torna-se pesada e, em consequência desse fato, perde as asas e cai no chão: há uma lei que a proíbe de entrar no corpo de algum animal logo na geração seguinte, como também determina que a que teve visão mais rica penetre no germe “de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor;” (...)⁹⁵

⁹³ 252e – Os seguidores de Zeus aspiram que a alma de seu amado seja como Zeus, o que os induz a buscar alguém possuidor de uma natureza filosófica e de comando. E quando chegam a apaixonar-se, tudo fazem para cultivar nele as mesmas qualidades.

⁹⁴ Adrasteia é a personificação da ordem à qual ninguém pode escapar. Regra necessária e inevitável, personifica a justiça distributiva e nessa passagem do texto implica uma concepção finalista e escatológica.

⁹⁵ 248c-d Tradução de Carlos Alberto Nunes.

A lei diz que a alma que teve a *visão* ‘*mais rica e penetrante*’ penetre no corpo de um homem filósofo (*cultor* das musas e do amor). Em segundo lugar vem o rei/guerreiro. Em terceiro o político/ecônomo/comerciante. Em quarto um ginasta amigo dos exercícios físicos ou médico. Em quinto um adivinho ou iniciado. Em sexto o poeta ou alguém afeito às artes imitativas, o sétimo um artesão ou lavrador, oitavo demagogo/sofista, nono tirano. (248d-e). Nessas séries de existências, (e classificação de tipos de alma) a alma que leva uma vida justa participa de melhor sorte, a que leva uma vida injusta participa de pior sorte. Sócrates dá o exemplo de uma alma de animal (que antes tinha sido humana), que através de suas expiações, volta de novo a ser humana (249bc):

οὐ γὰρ ἦ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὼν αἰσθήσεων [249ξ] εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον: τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως, διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκείνοισ ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.

(...) Pois jamais adquirirá essa forma a alma que em nenhum tempo alcançou a contemplação da verdade. Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos Ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, pois este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade..⁹⁶

Na República (617d e 619 a-e) no mito de Er⁹⁷ (com seu tom do orfismo), as almas *escolhem* suas condições de vida (ou seus gênios) antes de atravessar a planura do Letes (λήθη) e beber da água do rio Ameles (“sem cuidados” ἀμελής) e se esquecer ‘de tudo’ para encarnar na próxima vida. Aí está o desafio em relação com *Fedro*: o *saber* do bem e do mal para escolher a melhor vida filosófica não se prendendo aos *hábitos* (nem se confiando meramente em ritos) das vidas passadas – e não beber da água do esquecimento. Er é impedido de beber. .A dialética revolve a memória (e as musas) para produção (redescobrimto) da Ideia. Toda a tradição órfica é transformada nas mãos do escritor Platão. Dialética e reminiscência como Purificação:

τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται: ἐξιστάμενος δὲ τῶν [249δ] ἀνθρωπίνων

⁹⁶ 249 a-d Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁹⁷ Importante pensar no fio condutor ético que faz Sócrates contar o mito de Er. É como se cada uma de nossas ações fosse gravada na nossa alma (uma escrita na alma a partir de nossas ações). Essa tatuagem, ou escrita na alma, será lida (e julgada) pelas divindades no além-morte. O anel de Gíges da invisibilidade não torna invisível essas marcas para os deuses, somente para os homens.

σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς.

Ora, quando de tais lembranças corretamente se utiliza um homem, e em perfeitos mistérios perfeitamente se inicia, é o único a se tornar essencialmente perfeito; como todavia ele se afasta dos humanos interesses e ao divino se volta, é advertido pela maioria como se em falso se movesse, mas na verdade divinamente possesso não o percebe a maioria.⁹⁸

Em 249e se reforça o já dito em 249ab:

καθάπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον:

Pois tal como foi dito, toda alma de homem por natureza contemplou os seres, senão ela não teria vindo a este animal.⁹⁹

A alma é intermediária entre os deuses e os homens. Os dois possuem almas (e automovimento – principio não-gerado e indestrutível 245bc) – com naturezas distintas. A procura da verdade acerca da natureza da alma divina e humana, observando seus atos e afecções começa em 245c. Essa filosofia da memória e da tentativa discursiva e pragmática de acessá-la (pensar na maiêutica¹⁰⁰) compõe-se nos diálogos enquanto tematização do *ser* (portanto uma ontologia da memória), da alma, da reminiscência.

Platão nesse diálogo opera no pano de fundo uma meta-escritura¹⁰¹ filosófica, uma filosofia sobre a escrita em geral no seu tempo, mas também além dele. Platão está considerando sua própria obra, dialogando com a cultura dos poetas-rapsodos, dos sofistas e retóricos, dos mistérios religiosos de salvação/purificação, consigo mesmo enquanto escritor (e com Sócrates enquanto ‘mestre’ falante).

Não seria mais o caso de recitar livros de purificação de cor e ser iniciado nos mistérios órficos, proferir certos feitiços no além e assegurar a salvação. Os diálogos são purificadores no sentido de exercitar o filosófico na alma, instigar a reflexão do bem (a melhor vida), persuadir para o automovimento da alma e sua auto-produção. Ao contrário da escrita como imagem, o diálogo vivo, que sabe responder e investigar, pragmático, se aproxima mais do real, da própria alma e da memória, e esse diálogo é o fundamento do saber. O diálogo instiga, proíbe a passividade do leitor, transcende a aparência ilusória de autoridade objetiva para colocar o leitor em ação.

⁹⁸ [249c-d] tradução José Cavalcante de Souza

⁹⁹ tradução de José Cavalcante de Souza.

¹⁰⁰ Sócrates não ensina nada mas apenas ajuda seu interlocutor a se explorar a si mesmo e a memória.

¹⁰¹ Aqui é importante voltarmos para o sentido empregado entre escrita e escritura. Realço o aspecto do processo de escrever na palavra ‘escritura’, e para o aspecto de produto escrito no termo ‘escrita’.

“Quando ressuscitado a partir do fôlego do pensamento, o corpo escrito dos diálogos se torna um ser vivo, capaz de defender a si mesmo, sabendo quando falar e quando se manter em silêncio”.¹⁰²

A alegoria da escrita volta na escrita (animada) da alma que é ao mesmo tempo a marca, o rastro de todos os seres e suas revoluções. A escritura da realidade viva enquanto um processo, das próprias Ideias na alma que se lembra, é entrevista¹⁰³ nessa viagem (mas existem diferentes almas para diferentes escolhas – de diferentes modelos, como na Lei de Adrasteia). A alma é como λόγος (escritura) vivo que atravessa o todo¹⁰⁴.

ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀνύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ,

Toda alma cuida de tudo que é inanimado e por todo o céu circula, em diferentes ocasiões diferentes formas assumindo. Assim é que, sendo perfeita e alada, nas alturas ela caminha e o todo cósmico administra.¹⁰⁵

Daí o diálogo *Fedro* ser tão polêmico nas investidas de definir seu tema central. Na ‘primeira parte’ vimos que investiga acerca do Belo, do Amor, da Loucura, da Alma, da Reminiscência das Ideias; Veremos na ‘segunda parte’ que o Fedro investiga a Técnica da Palavra, dos discursos (λόγος), da Escrita. Rapsódia e organicidade são possíveis de combinar para compreender o poli-sentido e dramaticidade de um texto platônico sem perder de vista sua unidade. Nessa dissertação, a interpretação de unidade se acerca do tema ‘Amor aos Discursos’, portanto à escritura (γραφή). Platão aqui articula o ἔρος da alma com o λόγος discursivo, sublinhando o aspecto desiderativo, tenso e incompleto da filosofia (seu prefixo φιλο). Eros é filósofo. E a filosofia implica inevitavelmente a paixão de Eros e a Razão Dialética. “A primeira sem a segunda cai no irracional, a segunda sem a primeira cai no abstrato e vazio.”¹⁰⁶

O grande discurso sobre a totalidade da alma continua (248A) com a descrição do movimento das almas e sua luta/sofrimento com sua própria natureza. São descritas as asas da alma e seu alimento na planície da verdade. As asas se embotam quando perdem de vista a beleza e seu aperfeiçoamento (pelo esquecimento e vício, alimentando-se de opinião) 248c. A alma tem suas transições para se libertar desses sofrimentos.

¹⁰² Socratic Irony and the Platonic Art of Writing: The self-condemnation of the written word in Plato’s Phaedrus. Ronna Burger, City University of New York Graduate Center. p.113-114.

¹⁰³ Não se vê plenamente as realidades devido a própria condição humana. E mesmo assim as almas se debatem em escolhas torpes de modelos divinos para acompanhar.

¹⁰⁴ Aqui estaria em causa a alma-cósmica.

¹⁰⁵ 246bc Tradução José Cavalcante de Souza.

¹⁰⁶ P.108 Trabattoni (mencionando Reale).

Assim voltamos para a beleza (250bc). A Ideia de beleza é posta em análise juntamente com a visão (o mais claro dos sentidos). o privilégio dessa Ideia é posto em relevo – a Radiância da beleza no sensível (nos símiles). Lembremos que Fedro em grego, φαίδρος, é um adjetivo: radiante, brilhante. Aquele que se corrompeu e não se lembra da beleza vista no Supraceleste¹⁰⁷ (não foi iniciado nos mistérios) não reverencia devidamente essa radiância e se entrega aos prazeres animais (com asas entravadas, pisoteadas).

Aquele que é iniciado tem reverência como a um deus ao contemplado (251a-b). Sócrates descreve a estranha condição da alma que sofre com o pulsar do desejo apaixonado (as asas brotando) e ao mesmo tempo regozija-se de prazer com a lembrança da Beleza. O fluxo de beleza do amado para o amante e sua produção alada (a produção de suas asas) é tido como refrescante (e um remédio para os seus sofrimentos) e o mais doce dos prazeres. A alma que ama se puder não deixará o amado sair de perto e fará todos os sacrifícios por ele e seu bem, colocando tudo o mais de lado.

προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώτωνται καὶ τελετή, ἐάν γε διαπράξωνται ὁ προθυμοῦνται ἢ λέγω, οὕτω καλὴ τε καὶ εὐδαιμονικὴ ὑπὸ τοῦ δι' ἔρωτα μανέντος φίλου τῷ φιληθέντι γίγνεται, ἐὰν αἰρεθῇ:

O zelo, por conseguinte, e a iniciação do verdadeiro amante, quando conseguem realizar seus desejos da maneira que eu disse, exercem influência bela e benfazeja sobre o amado, sempre que aquele se acha em estado de delírio e conseguiu conquistá-lo.¹⁰⁸

Repintando o amor em suas qualidades benéficas, Sócrates encerra o discurso com as dinâmicas e lutas da própria alma (e suas três partes) perante o amor e o caminho da aspiração ou reminiscência do belo. Depois de tempo de demonstrações de amor e honrarias, cultivando o amado como um Deus, a arte de amar é revalorizada juntamente com a vida filosófica (ordeira, harmoniosa, temperante, sábia, cultivadora, amante do belo, da realidade, das “Ideias”). O discurso termina com uma ‘oração’ de Sócrates a Eros pedindo desculpas pelo discurso anterior, pedindo para que Eros não tolha então Sócrates de sua arte erótica (ἐρωτικὴν τέχνην). A natureza intermediária de Eros nos revela intuições acerca da maneira que Platão escreve. Todas as obras criativas brotam de Eros, mas a filosofia é especialmente consciente de si como erótica, intermediária, procurando com recursos discursivos algo que

¹⁰⁷ 247c-“ A essência que realmente existe e é sem cor e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo guia da alma, o intelecto, sobre ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui sua sede. “

¹⁰⁸ Carlos Alberto Nunes (253c)

sempre falta. Os *Diálogos* de Platão podem ser vistos como endereçados ao Eros de suas audiências, procurando criar um desejo nelas, como Sócrates faz com seus interlocutores.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Press, 157.

1.4 A Arte dos discursos (ἡ λόγων τέχνη): entre Retórica e Dialética

Nesta seção, tida por muitos como limítrofe da metade do diálogo:

A discussão se desloca para a análise dos discursos, para estabelecer quais são, em geral, bem compostos ou não, quem é o bom retor, qual é o seu saber e quais as suas relações com a dialética, não sem uma crítica pungente à retórica então em uso e aos manuais que teorizavam suas regras.¹¹⁰

Depois do grande discurso sobre a alma, Sócrates pede para que Fedro faça Lísias renunciar a sua tese (e sua paixão por Lísias) e voltar-se para a filosofia como já o fez seu irmão Polemarco¹¹¹. Para que ele mesmo (Fedro) dedique sua vida (βίον) a Eros (ao Amor em maiúsculo) e aos discursos filosóficos (257bc). Esses discursos filosóficos estariam a serviço de uma retórica dialética – e uma retórica socrática que dosa discursos e mitos de modo oportuno prestando atenção à alma dos interlocutores, tentando persuadi-los para a Verdade.

A partir de agora (257b-258d) a retratação é encerrada. Fedro e Sócrates continuam a dialogar num ritmo de perguntas e respostas mais ou menos breves – aparentemente num tom menos místico e fabuloso, vão depurar (em perguntas e respostas) o que discursaram (em longos e médios discursos) anteriormente. Fedro não parece estar mais ao lado de Lísias e não acredita que ele seja capaz de competir com Sócrates. E diz mais ainda, lembrando-se do caso de um político qualquer ter atacado Lísias chamando-o de *logógrafo* (λογόγραφον) – *escritor de discursos, escritor de falas*. Fedro sugere que por conta disso e para manter-se um φιλοτιμίαις (um amante da honra) Lísias irá se *abster de escrever*. (257c)

Aqui já começa a se introduzir o tema político-retórico. Juntamente podemos pensar no paradoxo de Platão escritor e sua crítica à escrita. Sócrates reprova a ingenuidade de Fedro, discorrendo sobre a ambição e a falta de timidez que se apodera dos políticos e sofistas na hora de produzir discursos (quando querem ganhar nas assembleias e tribunais). Sócrates irá recusar a abstenção de escrever – apesar de sabermos que Sócrates “nunca escreveu”. Fedro ainda está a aprender apesar de sua conversão e afastamento ao fascínio por Lísias. Fedro continua na ideia (257B) de que os políticos influentes se acanham de redigir discursos e deixar escritos, pois poderiam depois de mortos serem chamados de sofistas. Sócrates contrapõe-se a essa tese. Primeiro fala dos políticos vaidosos que gostam de escrever discursos e deixá-los para os pósteros. Discursos aduladores, onde os oradores se gabam de si (como conhecedores) e os que os aplaudem, às vezes discursos de grande extensão. Discursos

¹¹⁰ Trabattoni p.106

¹¹¹ Também filho de Céfalo, aparece na *República*.

como estes seriam apenas composições, ou seja, simples ‘discursos escritos’.¹¹² E apesar dessas qualidades modestas, seriam discursos que *pretendem* propor leis (um logógrafo de leis propõe leis). É privilégio ser o escritor desses discursos para esse tipo de ‘políticos’.

Também figuras como Licurgo e Sólon e Dario¹¹³, escritores-legisladores (de documentos políticos) são vistos por Sócrates como homens que se igualariam aos deuses, antes e depois da morte, pelos seus escritos – conquistaram a imortalidade como escritores no Estado (258c). Sócrates então convence Fedro de que esse tipo de político não criticaria Lísias por ser um escritor:

Σωκράτης: τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους.

Φαῖδρος: τί γάρ;

Σωκράτης: ἀλλ’ ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ’ αἰσχροῦς τε καὶ κακῶς.

Sócrates: Logo, é evidente para todo mundo que não é vergonhoso escrever discursos.

Fedro: Como poderia sê-lo?

Sócrates: Vergonhoso, segundo penso, seria não escrever nem falar bem, porém mal e torpemente.¹¹⁴

Ora, mesmo o filósofo que não escreveu nada (Sócrates) não recomenda a abstinência da escrita ou composição de discursos. Trata-se de saber em que consiste escrever bem ou

¹¹² “O logógrafo, em sentido estrito, redigia, a favor dos que pleiteavam, discursos que ele próprio não pronunciava, que não assistia, e se assim podemos dizer, pessoalmente, e cujos efeitos eram produzidos em sua ausência. Escrevendo o que não diz, não diria e, sem dúvida, na verdade jamais pensaria, o autor do discurso escrito já está instalado na posição do sofista: o homem da não-presença e da não-verdade. A escritura já é portanto encenação.” *A Farmácia de Platão* – Derrida, pág.12

¹¹³ Sólon estadista grego, Licurgo ateniense, Dario persa. “Ao trazer os nomes desses escritores, a escrita deixa de ser compreendida como algo realizado com a finalidade de aprovação pessoal, para se transformar em uma atividade a partir da qual o homem pode se tornar imortal, avizinhandose, dessa forma, dos deuses. A partir dessa nova ótica, a escrita não pode mais ser tomada como algo desprezível em si mesmo, não sendo, portanto, alguma coisa da qual devemos ter vergonha; pelo contrário, ela é “[...] a *origem do poder e o meio de grandes realizações na cidade*”. Na verdade, a escrita pode ser um instrumento valioso no sentido de que através dela o homem é investido de tal poder que lhe permite resistir até mesmo à morte (em termos ainda finitos e humanos). Talvez seja justamente esse modo de lidar com a escrita o motivo pelo qual alguns textos conseguem vencer a barreira do tempo, sendo bastante lidos e estudados mesmo após séculos de sua elaboração, como os próprios escritos de Platão. Dito de outro modo: quando um texto deixa transparecer a precariedade da palavra em seu empenho por tentar dizer o que não pode ser dito nele restam, necessariamente, brechas, fendas, falhas que tornam possível a variedade das interpretações que este comporta como sua riqueza e força. Nesse sentido, é por resguardar o limite da palavra em relação a tudo o que esta não consegue dizer que um discurso pode, realmente, dizer muito além do que está escrito, pois a pluralidade de acepções à qual um texto está sujeito depende fortemente do quanto este pode suportar em reconhecer e admitir a falha de todo discurso ao tentar abarcar isto que ele, por excelência, não alcança. Nesse sentido, quanto mais perfeito um discurso é, mais ele aponta e deixa ressoar sua própria insuficiência e fragilidade. Tese Elisa *Amor, belo e escrita a partir do Fedro de Platão* (2011). pág. 70-72.

¹¹⁴ 258D Tradução Carlos Alberto Nunes: ‘torpemente ‘pode ser trocado por ‘vergonhosamente’ αἰσχροῦς

mal, seja em verso ou em prosa, sobre assunto privado ou público (258D). Agora Sócrates está mais ‘lúcido’ e não quer sair apressado como antes, mas afirma terem bastante tempo para discutir. Saber em que consiste escrever bem ou mal, seja em assunto público ou privado, em prosa ou em verso, é um prazer que Fedro diz ser o ‘para que vivemos’ o sentido (razão) de vida, poderíamos dizer (258E), em comparação aos prazeres servis do corpo.

Sócrates ao proceder nessa investigação, acerca da arte de escrever, faz uma menção às cigarras e seu canto. Um canto ao meio-dia que poderia trazer sonolência. Mas ao invés disso Sócrates atenta para o despertar que esse canto guarda: conversar imperturbáveis ao canto das cigarras (que podem ser como o canto das sereias) – significa o despertar das Ideias através do diálogo. As cigarras observam e vigiam, podendo transmitir dons divinos e contar para as Musas¹¹⁵ quem as reverencia. (259b-d) Assim é a lenda das cigarras (que Fedro não conhece): eram seres humanos que morreram de tanto cantar sem parar. A própria filosofia é dita ser contada pelas cigarras à Urânia. Somente depois dessa menção se abre a investigação da relação entre verdade e discurso.

Σωκράτης: οὐκοῦν, ὅπερ νῦν προυθέμεθα σκέψασθαι, τὸν λόγον ὅπη καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μὴ, σκεπτέον.

Φαῖδρος: δῆλον.

Σωκράτης: ἄρ’ οὐκ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές ὧν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλη;

Sócrates: E agora, passaremos a examinar o que nos propusemos antes: como ou quando se fala e escreve bem, e quando não?

Fedro: Sem dúvida.

Sócrates. Para falar bem e belamente, não será necessário haver no pensamento de quem fala o conhecimento do que constitui a verdade do assunto a ser desenvolvido?¹¹⁶

O que é a escrita em um sentido mimético? A escrita como meio de comunicação representa linguagem e emoções em forma de sinais e símbolos. Quando se quer falar e escrever bem, é preciso saber *do que* se fala e escreve antes (daqui toda a vivência da alma, a verdade, o conhecimento no pensamento de quem fala, as realidades entrevistadas antes de encarnar – vista na parte anterior do diálogo – uma congenitura da alma com as Formas) para

¹¹⁵ Terpsicore (a rodopiante entre as nove musas – que são ninfas – a da música e da *dança*), Erato – musa da poesia erótica/lírica? Calíope (bela voz – retórica, eloquência), Urânia (astronomia- a celestial)

¹¹⁶ 259 e Tradução Carlos Alberto Nunes com modificações (de ‘certo’ e ‘com elegância’ para ‘bem’ e ‘belamente’ – εὖ γε καὶ καλῶς)

não se cair no mero mimetismo sofisticado¹¹⁷. Até para a leitura de textos só se capta e compreende o que ‘já se sabe’, ou o que já se vivenciou. Se não, não se tem ouvidos nem olhos para o texto¹¹⁸.

Fedro responde a pergunta acima citada e diz que ouviu dizer que quem quer ser orador não precisa saber o que é, de fato, justo, mas apenas o que sobre isso opina a *maioria*, o grande número (πλήθει) (260A). Aqui somos remetidos ao julgamento da maioria e ao que ‘parece ser’ convincente para ela. Todo o âmbito da persuasão se fundaria aí (na opinião da maioria, no que ‘parece’ ser, no convincente) e não na Verdade. Sócrates quer examinar essa resposta dos ‘sábios’ sofistas. E lança mão do exemplo de um charlatão que quer vender uma ‘sombra de asno’ por cavalo, chamando atenção para o perigo de ‘vender’ uma ideia amigável, mas absurda, ao invés de uma ideia sábia, mas hostil ao público. Esse charlatão seria aquele que apresenta o mal como um bem para uma cidade tão ignorante quanto ele. Para Sócrates a Retórica (mulher personificada sob ataque¹¹⁹) ficaria ofendida com esses exemplos. (260B-c-d).

Σωκράτης: ἄρ' οὖν, ὃ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ' ἴσως ἂν εἴποι: 'τί ποτ', ὃ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα τᾶληθές ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ', εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν: τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶ τὰ ὄντα εἰδῶσι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.'

Sócrates: Porventura, meu caro, não tratamos a arte dos discursos com mais rudeza do que fora necessário? Ela poderia objetar-nos: ‘Que mentira, amigos, estais aí a desfiar? Eu não forço a aprender a falar quem não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade. Só digo uma coisa: sem mim, o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte.’¹²⁰

Não basta conhecer a realidade somente, nem conhecer somente a arte da palavra sem se importar com a realidade. Deve-se procurar a retórica depois de adquirir a verdade (para persuadir sem ‘mentiradas’). Ocorre então aqui o sentido de formação e colheita, cultura da retórica: “que frutos acredita venha a retórica a colher de tudo o que semeou?” (260c-d). Mais importante também é saber se a Retórica é realmente uma arte e não simples rotina (260E). Ao que Sócrates adiciona que algum espartano diria que “Sem a verdade, nunca

¹¹⁷ “Posto que o que importa é a comunicação do verdadeiro sentido de um texto, sua interpretação se encontra submetida a uma norma que se pauta no assunto em questão. É essa a exigência que coloca a dialética platônica, quando procura fazer valer o *logos* como tal, e deixa, às vezes, para trás seu companheiro real de diálogo no curso desse empenho.” Gadamer pág. 574 Verdade e Método.

¹¹⁸ Nietzsche em “Porque escrevo tão bons livros” – *Ecce Homo*.

¹¹⁹ Ao fazer da Retórica uma personagem, uma mulher sob ataque, Sócrates manobra com Fedro, indiretamente insinua simpatia pela retórica, simpatia compartilhada com Fedro.

¹²⁰ 260d Tradução Carlos Alberto Nunes com modificações de ‘retórica’ para ‘a arte dos discursos’ τὴν τῶν λόγων τέχνην

houve nem poderá haver autêntica arte da palavra.” (260E)¹²¹. Uma definição da retórica em forma de pergunta é feita em 261A após Sócrates apelar para as ‘criaturinhas’ – as cigarras, para convencer Fedro a estudar filosofia – se não, jamais ficará em condições de falar sobre o que quer que seja.

Σωκράτης: ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ συμκρῶν [261β] τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;

De modo geral, a retórica não é a arte de conduzir as almas por meio da palavra, e isso não apenas nos tribunais e em outras reuniões públicas, como também nos ajuntamentos particulares, sempre igual a si mesma nos grandes e nos pequenos assuntos, e cujo emprego, digo, a aplicação honesta, não é menos meritória nos negócios sérios que nos de menor valia? Não é assim que tens ouvido falar a respeito?¹²²

Fedro replica não ser exatamente assim o que ouviu sobre retórica, apesar de afirmar que a arte de escrever e discursar ser praticada publicamente nas assembleias e principalmente nos tribunais. Sócrates cita a arte oratória de Nestor, Odisseu (personagens da guerra de troia que compunham seus discursos nos intervalos da campanha) e Palamedes 261B-C. Fedro diz não saber ainda sobre a arte deles, e compara Nestor com Górgias e Trasímaco/Teodoro¹²³ com Odisseu. Sócrates responde que talvez essa comparação se dê, mas deixa de lado esses personagens para seguir o caminho da pergunta sobre o processo da retórica (λέγεται τε καὶ γράφεται τέχνη - a arte de falar e escrever) (261B) no tribunal.

Na dinâmica entre verdade e persuasão (aparência/opinião/maioria) temos a Similitude no tribunal. Cada orador contesta as afirmações dos seus contrários a respeito do justo e do injusto, fazendo ora as mesmas coisas parecerem justas ora injustas para as mesmas pessoas (261D). Nas assembleias, pode a cidade julgar determinada decisão política boa, ou, precisamente o contrário disso. A eloquência de Palamedes de Eleia (aqui se trata de Zenão de Eleia) é chamada à tona em 261C. No dizer de Sócrates, Zenão fazia com que ‘as mesmas coisas parecessem aos seus ouvintes iguais ou dissemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento’. A anti-lógica (ἀντιλογική) como arte da controvérsia e da oposição (261E) entra em jogo: *como é mais fácil provocar ilusão e controvérsia?* Essa pergunta torna mais clara a direção da investigação. É mais fácil provocar ilusão entre coisas que diferem pouco.

¹²¹ A tradução de José Cavalcante diz: “mas do falar, diz o Lacônio, uma arte autêntica sem o toque da verdade, nem existe nem jamais existirá.” Na nota de tradução de Pinharanda Gomes ela nos remete para o contraste entre o laconismo espartano e a loquacidade ateniense.

¹²² 261B Tradução Carlos Alberto Nunes

¹²³ Górgias de Leontini, famoso sofista e mestre de retórica, personagem do diálogo *Górgias*; Trasímaco da Calcedônia, personagem da *República*; Teodoro de Bizâncio – orador e sofista.

Em que podes “deslocar-se de mansinho de uma coisa para outra” – sua oposta (no discurso), passando despercebido (262A). A multidão acata o convincente por semelhança com o verdadeiro. Não adianta saber o que de fato é verdade no tribunal (na acusação e defesa) ou na assembleia, mas somente o que interessa é o verossímil, o que *parece* ser verdade, o convincente para a maioria.

Σωκράτης: δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

Φαῖδρος: ἀνάγκη μὲν οὖν.

Σωκράτης: ἢ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἐκάστου, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα σμικρὰν τε καὶ μεγάλην ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκεις;

Φαῖδρος: ἀδύνατον.

Sócrates: Conclui-se que aquele que tenciona enganar uma outra pessoa e não se dispõe a ser enganado tem que *conhecer* com precisão a similaridade e dissimilaridade das coisas.

Fedro. Necessariamente.

Sócrates: Será, então, possível para quem desconheça a natureza de uma determinada coisa, decidir se ela é pouco ou muito parecida com outras coisas?

Fedro. Impossível ¹²⁴

Ao ser enganado (concluir em desacordo com a realidade), alguém só erra por efeito de certas semelhanças (262B). Mas quem tenta enganar, passando da verdade para um símile seu, sem saber a verdade, não se ilude a si mesmo? A arte *pressupõe* então a verdade, de outro modo ela se chafurda em opiniões, tornando-se irrisória, ou seja, não-arte. Quem melhor sabe achar as semelhanças entre as coisas é o que conhece a verdade. A condução da alma não pode ser reduzida à psicologia ou artifícios de linguagem, requer algum entendimento do assunto assim como do público.¹²⁵

A Partir de 262C se retoma o discurso proferido por Lísias para exemplificar mais uma vez a exposição acerca da ausência ou não de arte no discurso. Não só o discurso de Lísias, mas o primeiro proferido por Sócrates, que censura o amor, é também um exemplo (262d) de “como alguém que conhece a verdade pode conduzir seus ouvintes brincando com eles” – ou “de como o orador que conhece a verdade e sabe jogar com as palavras é capaz de confundir os ouvintes”. Sócrates diz que seriam esses discursos anteriormente proferidos de responsabilidade das divindades do lugar e às interpretes das musas (as cigarras), pois Sócrates ironicamente diz não possuir tal arte do discurso. Temos em jogo sempre uma

¹²⁴ (262B)

¹²⁵ P.183 Marina Maccoy – Platão e a retórica de filósofos e sofistas.

ausência da autoria e autoridade de Sócrates para seus discursos, um arrebatamento que o deixa no anonimato. Por trás da humildade intelectual superficial está a ousada tarefa de deixar o λόγος falar por si mesmo, se movimentar numa conversação dialética e mítica.

Ainda na questão sobre o engano, o discurso de Lísias é analisado em seu início com uma pergunta de Sócrates sobre se discordamos de determinadas coisas e concordamos em relação a outras (isso para explicar em que consiste o erro e a falta de arte no discurso de Lísias). (262E-263A). Exemplifica com os nomes ‘ferro’ e ‘prata’ como nomes que compreendemos como a mesma coisa (nomes de primeira classe – não flutuamos na definição de ‘ferro’), e ‘bem’ e ‘justo’ como nomes em que discordamos, divergindo (nomes de segunda classe).

Σωκράτης: ποτέρωθι οὖν εὐαπατητότεροί ἐσμεν, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μείζον δύναιται;

Φαῖδρος: δῆλον ὅτι ἐν οἷς πλανώμεθα.

Σωκράτης: οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῶ διηρησθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτήρα ἐκ τῆς κατέρου τοῦ εἶδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή.

Sócrates: Assim, em qual dessas duas classes é mais fácil sermos enganados, e em qual delas possui a retórica mais poder?

Fedro: Evidentemente naquilo em que nos dividimos.

Sócrates: Conclui-se, nesse caso, que quem deseja desenvolver a arte da retórica terá de se distinguir os dois caminhos: em que as pessoas estão necessariamente a flutuar e o caminho em que não estão. E ficar conhecendo as respectivas características¹²⁶ de cada caminho.¹²⁷

Aqui indiretamente sabemos que o discurso de Lísias está sendo avaliado por sua falha em compreender esses dois caminhos. No tocante ao amor, Lísias começa prematuramente por já supor definido algo que ainda não está estabelecido como consenso (ὁμολογοῦσιν) (237C/263C). Sócrates chega a um acordo com Fedro quanto ao tema do amor ser um tema polêmico (nome de segunda classe) e pergunta se chegaram a definir o amor, ao que Fedro diz que com rigor (nos dois discursos de Sócrates). Sócrates novamente se distancia como autor (ironia de anonimato daquele que nada sabe) dizendo então serem as ninfas, filhas de Aqueloo e de Pã, filho de Hermes, mais versadas que Lísias, filho de Céfalo, em matéria de discursos, pois foram capazes de definir o amor.

¹²⁶ Aqui χαρακτήρα se refere às características dos caminhos. O jogo entre *caráter* (traço psicológico ἐν ψυχᾷς ἡθους, ou da audiência – ver 273e), *caractere* (traço gráfico-escrito γεγραμμένα τύποις) e *característica* (χαρακτήρ forma típica) é uma possível chave de leitura para compreensão do *Fedro* enquanto diálogo que filosofa entre alma, escrita e realidade.

¹²⁷ 263B

ἢ οὐδὲν λέγω, ἀλλὰ καὶ ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν ἔρωτα ἔν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη, καὶ πρὸς τοῦτο ἦδη συνταξάμενος πάντα τὸν ὕστερον λόγον διεπεράνατο;
 Ou nada estou a dizer e foi Lísias que, no começo do seu tratado do amor, obrigou-nos a aceitar o Amor como um dos seres que ele próprio quis e, tendo feito girar todo o resto do discurso em torno dessa concepção?¹²⁸

Voltam a ler o discurso de Lísias e reafirma-se que Lísias começou pelo fim, começando pelo que deveria se provar. A sequência do texto de Lísias, sua disposição emburilhada e destemida, sem nenhuma ordem estilística, fazem seu texto causar uma má impressão em Sócrates. Ao que Fedro responde não ser capaz de penetrar nos ‘segredos de um escritor de tal magnitude’ (264B). Nessa passagem vem a tão famosa filosofia orgânica do texto:

Σωκράτης: ἀλλὰ τόδε γε οἶμαι σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.
 Sócrates: Mas eis o que, penso eu, tu poderias afirmar: que deve todo discurso constituir-se como um ser animado, tendo um corpo que seja o seu, de modo a não ficar sem pé nem cabeça, mas ter partes centrais e extremas, escritas de modo a se ajustarem entre si em com o todo.¹²⁹

Sócrates termina de criticar o discurso dizendo ser algo sem ordem, podendo ser aleatoriamente disposto como a inscrição que “dizem ter sido colocada sobre o túmulo de Midas, o frígio.” Sócrates usa nesse exemplo a lápide de um túmulo¹³⁰, onde se aproxima o sentido de um texto morto. Fedro acha que o discurso de Lísias está sendo ridicularizado por Sócrates com esse exemplo. Ao que Sócrates diz para deixarem de lado esse discurso então, se Fedro se sente aborrecido. A crítica não termina sem uma aparente atenuante: esse discurso de Lísias é um bom exemplo de discurso que vale a pena analisar, mas não imitar.

Passam a analisar os discursos de Sócrates (que em tese ‘se opõem’). Parecem recapitular esse ponto e outros, como que fazendo um apanhado geral e um resumo do que disseram anteriormente (265A) acerca do amor como um tipo de loucura, podendo a loucura ser dividida em duas: doença humana ou liberação divina do comportamento habitualmente aceito. Quatro divisões ou espécies de loucura divinas (liberação divina) são atribuídas a divindades: 1) Profecia (inspiração mântica) por Apolo, 2) iniciação aos mistérios, delírio místico por Dionísio 3) a poética inspirada pelas musas, 4) a erótica (a melhor) por Afrodite e Eros (265B). O louvor a Eros e a maneira figurativa de descrição da paixão do amor foi para Sócrates, ‘indicador de alguma verdade, mas que, talvez, também nos tenha desviado em outra direção’ (passando da censura do amor para o elogio do amor):

¹²⁸ (263D) Tradução comparada entre Carlos Alberto Nunes e José Cavalcante.

¹²⁹ 264c – Tradução José Cavalcante.

¹³⁰ Lembrar que em 400 c *Crátilo*: o corpo significa ora *túmulo*, ora *sinal* da alma.

Σωκράτης:(...) ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικὸν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην ἔρωτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παιδῶν ἔφορον.

Φαῖδρος: καὶ μάλα ἔμοιγε οὐκ ἀηδῶς ἀκοῦσαι.

Σωκράτης: τόδε τοίνυν αὐτόθεν λάβωμεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι.

Sócrates: (...) dissemos que o delírio amoroso era o mais excelente e, não sei de que jeito, Fedro, ao nos representarmos a emoção amorosa, atingindo, sem dúvida, por vezes, a verdade, como também nos afastando dela, encaixamos um discurso não de todo carecente de persuasão, uma espécie de hino mítico, equilibrado e piedoso, em louvor de Eros, nosso comum senhor e protetor dos belos jovens.

Fedro: E que absolutamente não me desagradou ouvir.

Sócrates: Eis portanto o que disse mesmo devemos tirar, como foi que da censura o discurso pôde passar ao elogio.¹³¹

Sócrates afirma em 265d algo para pensarmos na escrita platônica (e no jogo que é construir discursos) ao dizer:

Σωκράτης: ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῶ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι: τούτων δὲ τινῶν ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν,[265δ] εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι.

O que eu penso é que tudo o mais não passava de um jogo. Porém, há dois pontos naquilo em que tivemos a sorte de falar, cuja virtude seria de vantagem analisar a fundo'

Fedro indaga quais seriam esses dois pontos (δυοῖν εἰδοῖν) vistos anteriormente entre o elogio e a censura do amor. Ao que Sócrates parece nos remeter a elementos da dialética como fundamento da retórica, desviando-se do tema do amor. Ora os discursos sobre o amor foram apenas peças de *jogo*, de gracejo jovial, mas o que Sócrates faz destacar-se deles – e de sua análise, são dois pontos ou métodos que norteiam seu filosofar (e de certo modo toda a história da filosofia se apoiou neles):

Σωκράτης: εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλη. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἔρωτος—ὃ ἔστιν ὀρισθέν—εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῶ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.

Sócrates: Primeiro: concentrar numa ideia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. Foi como fizemos há pouco com o amor, quer tenha sido boa nossa definição, quer não. Pelo menos, daí decorre tudo o que nosso discurso possa conter de claro e coerente.¹³²

Sócrates dá o exemplo da definição dialética do amor. Aqui poderíamos pensar numa noção de especificação ou movimento unificador, de co-juntar os elementos da Ideia, numa

¹³¹ 265b-c José Cavalcante e Carlos Alberto Nunes, com alterações.

¹³² 265E Tradução Carlos Alberto Nunes.

classificação. A segunda concepção é a análise, a divisão das Ideias, diferenciação: Em dividir as Ideias pelas articulações naturais, sem decepar nenhum de seus elementos (...). 265e-266a:

Σωκράτης: τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον: ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τῷ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἔν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην,

Sócrates: Em dividir as Ideias pelas articulações naturais, sem decepar nenhum dos seus elementos, como quem fizesse ao modo de um açougueiro desajeitado. Foi o que fizemos há pouco com os nossos dois discursos, ao reduzirmos a uma ideia geral o elemento irracional da alma.¹³³

Sócrates dá o exemplo da vida do próprio corpo para falar como *dividiram* a ideia do amor reconduzindo-a a sua *unidade*. De um corpo (como o humano ou de um animal) nascem membros duplos (braços, pernas) com o mesmo nome. Da loucura ou elemento irracional da alma encontramos o ‘amor sinistro’ como ‘lado esquerdo’ – que foi censurado no primeiro discurso de Sócrates, e encontramos o ‘amor divino’ como ‘lado direito’, que foi exaltado como gerador dos maiores bens no segundo discurso de Sócrates. (266B). Já vimos o quanto Sócrates é um louco por discursos, amante dos discursos, amante dos conhecimentos e agora veremos como ele é um amante desse processo dialético de divisões e aproximações das Ideias (τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν) em que se aprende a falar e a pensar:

τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν: ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄρᾶν, τοῦτον διώκω 'κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.' καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴπροσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικοῦς

Eis aqui Fedro, aquilo de que sou um amante: do discernir e reunir, em como falar e pensar. Caso haja algum outro capaz de conduzir naturalmente minha vista em direção ao um e sobre os muitos existentes, esse “sigo atrás pelo rasto, como um deus.”¹³⁴. E, de fato, os que são capazes disso – só a divindade sabe se chamo pelo nome correto – até agora chamo eles de dialéticos.¹³⁵

Essa definição marcante da dialética, nos mostra uma arte de como aprender a falar, pensar (e escrever) discursos em sua multiplicidade e unidade constituintes, discernindo e reunindo, analisando e sintetizando um tema (a loucura do amor como exemplo). Há operando no *Fedro* uma dialética do Amor e um amor à Dialética. Aqui temos Sócrates amante de um método, de um processo, de uma feitura no discurso, de depurar pressuposições populares, analisar Ideias definindo os termos, a partir de distinções e sínteses ir criando um argumento unificado – o que envolve a busca por um conhecimento da totalidade dos seres (sobre o que

¹³³ 265e-266a, Tradução Carlos Alberto Nunes.

¹³⁴ Home. Od. 5.193. Essa imagem nos lembra o percurso que alma faz seguindo o rastro dos Deuses ao contemplar as realidades supra-celestes (segundo discurso de Sócrates).

¹³⁵ 266B

se discursiva).¹³⁶ Sócrates pergunta (266c) qual seria o nome que daríamos para a arte discursiva de Lísias e Trasímaco – seria a arte deles a dialética?

Ironicamente Sócrates pergunta sobre o nome daquela arte que fizeram seus possuidores parecerem homens régios e capazes de ensiná-la e lucrar com ela. Fedro concorda com a definição de dialética, mas Fedro diz que certamente Lísias e Trasímaco não possuem o conhecimento que Sócrates indaga pelo nome de Dialético. Fedro diz mais: que ainda os escapa a Retórica (que seria a arte desses oradores). Aqui entram adendos formais à definição de retórica e sua aproximação com a dialética por Sócrates. Sócrates pergunta então, daquilo que já falaram, o que ainda resta falar que não pertença aos processos dialéticos mencionados:

Σωκράτης: πῶς φής; καλόν πού τι ἂν εἴη, ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὅμως τέχνη λαμβάνεται; πάντως δ' οὐκ ἀτιμαστέον αὐτὸ σοί τε καὶ ἐμοί, λεκτέον δὲ τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπούμενον τῆς ῥητορικῆς.

Φαῖδρος: καὶ μάλα που συχνά, ὦ Σώκρατες, τὰ γ' ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις.

Sócrates: Fora da dialética haverá algum belo processo de que a arte se aproprie? Se houver, por certo é necessário que tu e eu não o negligenciemos, sendo imperioso dizermos o que resta dizer da retórica.(266d)

Fedro: Resta dizer uma grande quantidade de coisas, Sócrates, a saber, as coisas que estão escritas nos livros da arte de compor discursos.

Sócrates, como já vinha fazendo, cita muitas personalidades (basicamente sofistas e oradores) e seus textos para seguir na conversação. Então em 266D segue uma apresentação das finessas do discurso – ou *sofisticacões, artificios, refinações* (κομψά).

No começo do discurso deve haver um Preâmbulo (Proêmio). Em segundo lugar a Exposição ou Enunciação dos fatos acompanhada da Evidência colhida dos Depoimentos das Testemunhas. Em terceiro lugar as Provas. Em quarto as Probabilidades ou Alegações de Plausibilidade. Adiciona o comentário sobre Teodoro de Bizâncio e sua ‘Confirmação e Confirmação Adicional’; Refutação e Refutação Adicional (quer na acusação quer na defesa). Eveno de Paros é trazido a discussão como inventor da Insinuação (Alusão Dissimulada), e dos Elogios Indiretos e Censuras Indiretas (compondo-as em verso como auxílio mnemotécnico – 267A). Tísias e novamente Górgias são trazidos a tona somente para serem deixados ‘a dormir’(εὔδειν) e também para dizer:

Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὔδειν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου, καινὰ τε ἀρχαίως τὰ τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον;

¹³⁶ 273e

E Tísias e Górgias, vamos deixa-los a dormir, eles que descobriram que o que é *provável* é digno de maior estima do que o que é *verdadeiro*, que transmitem aparência de grandeza às coisas pequenas e aparência de pequenez às grandes, graças ao poder de suas palavras, e falam das coisas novas em linguagem arcaica, e o contrário disso: das velhas em estilo fluente, além de haverem inventado o discurso conciso ao extremo e o prolixo ao infinito, sobre todos os assuntos?

Também concordam com Pródico de Ceos que o discurso não deve ser, portanto, nem muito pequeno nem muito grande, mas na medida certa (ao que Hípias também concordaria). Polo é citado com sua Galeria da Linguagem (ou galeria de termos): re-duplicação (desdobramento), Falar em Máximas (sentenças), Falar em Imagens e, o compor com Boa Dicção/Eloquência. Fedro pergunta se Protágoras não escreveu nesse sentido, ao que Sócrates confirma. Sócrates aponta Trasímaco como o que deve ser premiado quanto aos discursos que induzem emoções em auditórios – como um encantamento (parecido com o φαρμακόν) – (ira, calma, lacrimejo, compaixão) e poderoso no Inventar e Combater Calúnias (remediar calúnias) seja quais forem. (267C). Após essa sabatina em torno de vários oradores/retóricos para contribuição do que faltava falar sobre a arte dos discursos, Sócrates diz todos estarem de acordo no que se refere a finalizar um discurso: a Recapitulação ou Resumo Final (para lembrar – ὑπομνήσαι) o que foi dito (267D).

Fedro e Sócrates, depois de passar por essa revista juntos, e não ter mais nada que valesse a pena acrescentar, vão iluminar melhor a discussão que tiveram, agora a direcionando para a questão do poder dessa retórica (τὴν τῆς τέχνης δύναμιν), sua força, influência, e em que casos se ‘patenteia’ 268A – mais tarde virá a questão sobre a *conveniência* ou não de usá-la e para que (274A). Temos assim já se delineando uma crítica ao poder da escrita e sua dignidade – uma crítica também aos artifícios retóricos que são tomados como o todo da arte.

Fedro diz que essas sofisticações (sutilezas, finezas da retórica), são de grande força especialmente nas assembleias populares. Sócrates concorda, mas fala que essa urdidura ἤτοιον (trama, ‘texto’ no sentido de tecido, tecitura, argumento) é frouxa ou apresenta brechas.

Sócrates, para expor a Fedro essa brecha no argumento dele, desviará por uma série de exemplos e analogias: do médico e das drogas, do tragediógrafo¹³⁷ e os artifícios de composição dramática, do músico e da afinação. A força desses artifícios nas assembleias não faz de seus portadores verdadeiros retóricos, nem dos próprios discursos possuidores de saber e verdade:

¹³⁷ Tragediógrafos como Sófocles e Eurípedes (268A)

Σωκράτης: εἰπέ δὴ μοι: εἴ τις προσελθὼν τῷ ἐταίρῳ σου Ἐρυξιμάχῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἀκουμένῳ εἴποι ὅτι ‘ἐγὼ ἐπίσταμαι τοιαῦτ’ ἄττα σώμασι προσφέρειν, ὥστε θερμαίνειν ‘ [268β] τ’ ἐὰν βούλωμαι καὶ ψύχειν, καὶ ἐὰν μὲν δόξῃ μοι, ἐμεῖν ποιεῖν, ἐὰν δ’ αὖ, κάτω διαχωρεῖν, καὶ ἄλλα πάμπολλα τοιαῦτα: καὶ ἐπιστάμενος αὐτὰ ἀξιῶ ἰατρικὸς εἶναι καὶ ἄλλον ποιεῖν ὃ ἂν τὴν τούτων ἐπιστήμην παραδῶ,’ τί ἂν οἶει ἀκούσαντας εἰπεῖν;

Φαῖδρος: τί δ’ ἄλλο γε ἢ ἐρέσθαι εἰ προσεπίσταται καὶ οὔστινας δεῖ καὶ ὅποτε ἕκαστα τούτων ποιεῖν, καὶ μέχρι ὅποσου;

Sócrates: Diz-me o seguinte: se alguém se aproximasse de teu camarada Erixímaco, ou de seu pai, Acumeno¹³⁸, e lhe dissesse: Com o emprego de certas drogas conheço o modo certo de deixar o corpo quente, se assim o quiser, ou frio, ou de provocar vômitos, à vontade, ou evacuações, além de muitos outros efeitos da mesma natureza. E porque sei tudo isso, tenho-me na conta de médico e também com a capacidade de fazer um médico da pessoa a quem eu transmitir esses conhecimentos. Como imaginas que lhe responderia quem o ouvisse expressar-se dessa maneira? Fedro: Que mais poderia fazer, a não ser perguntar se também sabia a quem aplicar tudo isso, o tempo certo e a dose para cada caso?¹³⁹

Nesse primeiro exemplo temos a crítica à pretensão de um saber (o de médico nesse caso) a partir da posse e administração (esdruxula) de drogas (para aquecer, fazer vomitar, esfriar, evacuar) conforme o seu desejo ou o da pessoa sobre seu ‘tratamento’. Temos em todo o diálogo, como já vimos mais acima, uma forte ligação entre o poder encantatório do discurso e a paixão por eles, como drogas – o caso de Sócrates e Fedro. A analogia nos remete para a prática discursiva de uma determinada retórica que se confiava na composição de textos e discursos como portadores de um saber e com poder de ensinar, persuadir e incutir emoções. A resposta de Fedro é pertinente: Fedro pergunta sobre se esse alguém que porta as drogas (ou que leu-compôs discursos – podemos pensar), também sabe a quem (a ‘natureza’ do ouvinte) aplicá-las, administrá-las, o tempo certo (quando) e a dose para cada caso (a medida). (268B). A pretensão de saber do médico está em jogo (e Fedro tem parentes e amigos médicos). Também a pretensão de saber do filósofo, do retórico, do tragediógrafo, deve ser testada com critérios – algumas coisas são necessárias, mas não bastam. Saber o que cada remédio faz e administrá-los ao desejo do paciente não faz o médico (isso é apenas propedêutica à medicina). Ele também deve saber a quem, quando e em que dose – o que já exige estudos e conhecimento (uma inteligibilidade para além do rotineiro-prático do administrar drogas ao desejo).

Do mesmo modo Sócrates conduz o exemplo da arte de compor tragédias e da música. Não basta saber compor certos artifícios retóricos para ser tragediógrafo (podemos refletir a pergunta de Fedro e adicionar: é preciso saber quais artifícios, para que audiência, quando, em

¹³⁸ Ambos médicos.

¹³⁹ (268B) Carlos Alberto Nunes

que medida dramática e convenientemente relacionada em conjunto na trama– 268d)¹⁴⁰. Não basta saber afinar um instrumento para ser músico (isso é somente preliminar – podemos adicionar que é preciso saber tocar as cordas em conjunto – sabendo que sons característicos fazem, quando acioná-las, em que medida, ritmo – de forma harmônica). Um médico tem de saber lidar com drogas. Um músico tem de saber afinar, um tragediógrafo tem de saber compor com artifício, *são habilidades necessárias, mas não suficientes* para a definição do saber de cada arte. Essas habilidades são apenas partes preliminares da arte. A parte não é o todo (ὅλου – 270C)

(...) ὃ ἄριστε, ἀνάγκη μὲν καὶ ταῦτ' ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα ἀρμονικὸν ἔσεσθαι, οὐδὲν μὴν κωλύει μηδὲ σμικρὸν ἀρμονίας ἐπαΐειν τὸν τὴν σὴν ἔξιν ἔχοντα: τὰ γὰρ πρὸ ἀρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι ἀλλ' οὐ τὰ ἀρμονικά.¹⁴¹

Sócrates: (...) Caríssimo, quem quiser ser músico, forçosamente terá também de saber isso¹⁴¹; porém, nada impede que ignore totalmente a harmonia quem tiver essa disposição. Só possuiis as noções preliminares do estudo da harmonia; mas a própria harmonia, essa nem suspeitas o que seja.¹⁴²

Sócrates tenta fazer essa crítica com brandura (268E). Aqui pode operar a ironia e ou a retórica, para persuasão de Fedro por parte de Sócrates – não se trata de ridicularizá-los e rir deles (268d). Avança trazendo a tona nomes como Adrasto e Péricles que diriam (e Sócrates simula a possível fala deles) àqueles que confundem a parte pelo todo (podemos pensar na interpretação dos textos platônicos também):

ὃ Φαῖδρέ τε καὶ Σώκρατες, οὐ χρὴ χαλεπαίνειν ἀλλὰ συγγινώσκειν, εἴ τινες μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι ἀδύνατοι ἐγένοντο ὀρίσασθαι τί ποτ' ἔστιν ῥητορικὴ, ἐκ δὲ τούτου τοῦ πάθους τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ἔχοντες ῥητορικὴν φήθησαν '[269ξ]' ἠὺρηκέναι, καὶ ταῦτα δὴ διδάσκοντες ἄλλους ἡγοῦνται σφισιν τελέως ῥητορικὴν δεδιδάχθαι, τὸ δὲ ἕκαστα τούτων πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι, οὐδὲν ἔργον ὄν, αὐτοὺς δεῖν παρ' ἑαυτῶν τοὺς μαθητὰς σφῶν πορίζεσθαι ἐν τοῖς λόγοις¹⁴³.

Fedro e Sócrates, em vez de censurar, o que é preciso é desculpar os que, por desconhecimento da dialética, não estão em condições de definir o que seja retórica, e pelo fato de transmitirem a outras pessoas essas mesmas noções, estão convencidos de que lhes ensinaram toda a arte de bem falar. Quanto a disporem esses elementos com vistas à persuasão e à contextura do conjunto, consideram isso matéria secundária que os alunos descobrirão sozinhos, quando prepararem seus discursos.¹⁴³

Fedro concorda com Sócrates, como já havia concordado antes com as definições que ele dera acerca do que se pensava ser a retórica (jogo de probabilidade e similitude). Os desconhecedores da retórica tomam a parte (as sutilezas e artifícios) como sendo a arte em sua totalidade, não sabem definí-la dialeticamente. Fedro, por conseguinte pergunta: “Mas a verdadeira arte de falar e persuadir, onde e como podemos adquiri-la?” (se não é por meio dos

¹⁴⁰ Podemos pensar Platão como uma espécie de Tragediógrafo filósofo?

¹⁴¹ Deixar cordas com sons mais graves e agudos.

¹⁴² 268e Carlos Alberto Nunes.

¹⁴³ 269bc Carlos Alberto Nunes.

artifícios retóricos listados nos manuais). Eles já vinham o caminho todo definindo a arte de compor discursos, com a reflexão dialética e os adendos (com a retórica sofisticada e a filosófica). Também investigaram o poder dessa arte, ao que atentaram para as falsas pretensões de saber nos retóricos sofistas¹⁴⁴ – toda essa argumentação para considerar a afirmativa de Fedro de que a força de determinada “retórica” vigora nas assembleias¹⁴⁵. Agora é uma pergunta diferente: onde encontrar e adquirir a verdadeira arte? Sócrates responde:

Σωκράτης: τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν τέλεον γενέσθαι, εἰκός— ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον—ἔχειν ὡσπερ τᾶλλα: εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῶ εἶναι, ἔση ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, ὅτου δ’ ἂν ἐλλείπῃς τούτων, ταύτη ἀτελής ἔση.

Sócrates: O poder alguém, ó Fedro, tornar-se um perfeito agonista¹⁴⁶ dá-se aqui provavelmente – e talvez necessariamente – como em tudo mais: se é de tua natureza ser retórico, serás orador famoso se a isto acrescentares ciência e exercício; mas se qualquer destas condições te faltar, serás um orador imperfeito.

Sócrates reforça essa mensagem dizendo que a arte não se alcança seguindo o caminho de Lísias e Trasímaco. Porque não? É preciso se tornar um atleta da ciência retórica. Já vimos que esses oradores são incompletos, não se dispõem a analisar a natureza da alma (nem os meios de comunicar a virtude: o ensino e as instituições legais), mas se aprazem com uma *parte* da Retórica e no jogo das opiniões. Quando perguntado por Fedro, aonde então procurar a arte, Sócrates faz o elogio de Péricles¹⁴⁷ – explicando porque é ‘o mais completo em sua arte’(269d) :

Σωκράτης: πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται [270a] ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι: τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιέναι. ὁ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφύῃς εἶναι ἐκτίσαστο: προσπεσῶν γὰρ οἶμαι τοιοῦτῳ ὄντι Ἀναξαγόρα, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος, ὃν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἴλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

Sócrates: Todas as grandes artes requerem reiterada conversação e alta divagação sobre a natureza; Pois esta sublimidade de pensamento e perfeição de trabalho parece que é daí que advêm. E foi o que Péricles, de acréscimo ao seu natural talento, adquiriu; pois tendo topado com Anaxágoras, que era um homem assim, de alta divagação ele se encheu, e à natureza da inteligência e da ininteligência, assuntos que constituíam os temas principais dos discursos de Anaxágoras, e daí é que tirou para a arte dos discursos o que era apropriado.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Se os retóricos sofistas não sabem a verdadeira retórica, como podem ter poder sobre as audiências?

¹⁴⁵ Os exemplos com a medicina, tragédia e música serviram para ilustrar o ponto socrático contra Fedro: os retóricos sofistas não têm tanto poder assim (nas Assembleias), pois não sabem o que é a retórica realmente – só tiram da retórica seus *adereços* para lucrar, fazer fama ou poder ilusório (só sabem preliminares, sofisticções) – não o essencial: conhecimento da alma. Os dominadores de assembleias são os retóricos que estão sendo criticados por darem remédios discursivos de acordo com o desejo (aparência/opinião) da maioria sem se preocupar em saber em que consiste o melhor na dialética e na alma. Os efeitos retóricos desses falsos sofistas, assim como dos falsos médicos ou dramaturgos, são devastadores para a filosofia, a cidade e a busca da verdade.

¹⁴⁶ Agonista designa, na Grécia antiga, o atleta ou lutador que tomava parte nos jogos, ‘perfeito agonista’ designa o orador exímio, alguém capaz de lutar também por meio da palavra.

¹⁴⁷ Péricles de Atenas (495?-429 a.C.), principal instaurador e líder da democracia ateniense, chefe de Estado e exímio orador político.

¹⁴⁸ (269e-270A) Tradução com modificações de José Cavalcante

Fedro fica sem entender ainda, pergunta o que Sócrates quer dizer com o exemplo de Péricles. (270A). Sócrates recupera diretamente e sem hesitar, o exemplo da medicina e desdobra a ‘alegoria’ (270B):

Σωκράτης: ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.

Φαῖδρος: πῶς δὴ;

Σωκράτης: ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἐτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἐτέρᾳ, εἰ μέλλεις, μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία ἀλλὰ τέχνη, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίαιαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσῃ, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἢ ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσῃ.

Sócrates: O mesmo, sem dúvida, é o modo de proceder na arte médica e retórica.

Fedro: Mas como?

Sócrates: Em ambas carece distinguir a natureza, do corpo, na primeira, e da alma, na segunda, se vais, não apenas com rotina e experiência, mas com arte, a um remédios e regime aplicar e assim saúde e vigor nele produzir, e à outra, discursos e ocupações conforme a lei, e assim transmitir-lhe a convicção e virtude que quiseres.¹⁴⁹

Aqui culmina toda conversa que Sócrates e Fedro estavam tendo sobre a capacidade dos discursos e sua complementação crítica por parte de uma busca, uma pragmática da verdade (não mera empiria e rotina). Aqui se reúnem arte dos discursos e filosofia (dialética). É preciso um estudo da natureza, uma investigação da realidade do que se trata em cada arte para que a pretensão ao título de reitor, orador, médico, se efetive. Na medicina, é o caso de uma arte que trata do corpo humano. Portanto, é preciso conhecer a realidade do corpo para ser médico, não simplesmente aplicar drogas arbitrariamente. Na retórica, se trata da realidade da alma humana (pois o orador quer despertar convicções nela – conduzir almas). Também é preciso ter a ciência da realidade da alma para ser retórico, não simplesmente aplicar artifícios vazios (persuasivos) arbitrariamente ou pela simples rotina e empiria. Sócrates complementa (270C):

Φαῖδρος: τὸ γοῦν εἰκός, ὦ Σώκρατες, οὕτως.

Σωκράτης: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

Φαῖδρος: εἰ μὲν Ἴπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

Fedro: Tudo leva a crer, Sócrates, que é assim mesmo.

Sócrates: E como te parece: pode-se compreender a natureza da alma sem conhecer toda a natureza¹⁵⁰?

¹⁴⁹ Tradução José Cavalcante de Souza. 270b

¹⁵⁰ φύσις – maneira de ser, forma do corpo, natureza da alma, disposição natural, condição natural, força produtora, substância, ser animado. O significado do ‘todo’ para Hipócrates aqui não é claro e poderia significar

Fedro: Se acreditarmos nos Asclepiadas e Hipócrates, nem o corpo será possível conhecer, se não for por esse método.¹⁵¹

Essa a filosófica e desafiadora proposição da retórica. Enquanto arte dos discursos deve debruçar-se sobre a natureza da alma, e assim sobre *toda* a natureza. A tarefa é colossal: conhecer toda a realidade natural produtora – a ‘física’ da natureza como um todo (lembremo-nos da viagem pelos céus, toda a discussão meteorológica de Anaxágoras, elementos indicadores de uma espécie de cosmologia enquanto adentramos na ordem e inteligibilidade do discurso). Sócrates diz que além de acreditarem no que diz Hipócrates é preciso consultar o λόγος¹⁵² verdadeiro.

Nesse ponto do diálogo Sócrates irá aproximar-se da anterior discussão sobre a dialética. Para estudarmos a natureza seja do que for é preciso se aproximar com um método: primeiramente saber se aquilo que queremos adquirir como conhecimento e comunicá-lo a outros é simples ou complexo (e se é controverso ou consensual). Se simples, investigar suas propriedades (características) seu poder de ação sobre outros ‘objetos’ e de receber ação-influência (e saber pelo que sofre essa influência). Caso o conhecimento seja complexo, enumerar as formas desse conhecimento e proceder com cada uma como foi feito com as simples. (270C) Dessa forma aquele que quer ter o conhecimento da arte dos discursos deve ser capaz, com esse método, de usá-lo no caso da alma (explicando com exatidão a natureza daquilo a que seu discurso deverá ser dirigido) (270 D-E). Sócrates adverte que Trasímaco terá de dizer se a alma é una e homogênea ou polimorfa (271A) e explicar de que modo e sobre o que ela atua naturalmente ou como e por que é afetada:

Σωκράτης: τρίτον δὲ διὰ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίδεισι πάσας αἰτίας, προσαρμότων ἕκαστον ἐκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὔσα ὑφ’ οἷων λόγων δι’ ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ.

Φαῖδρος: κάλλιστα γοῦν ἄν, ὡς ἔοικ’, ἔχοι οὕτως.

Σωκράτης: οὔτοι μὲν οὔν, ὦ φίλε, ἄλλως ἐνδεικνύμενον ἢ λεγόμενον τέχνη ποτὲ λεχθήσεται ἢ γραφήσεται οὔτε τι ἄλλο οὔτε τοῦτο.

Sócrates: Em terceiro lugar, depois de distinguir os vários gêneros de discursos e de almas e suas respectivas afecções, individualizará as causas, acomodando gênero com gênero, para mostrar a razão de persuadir determinado discurso esta ou aquela alma e de deixar uma terceira de todo indiferente.

Fedro: Belíssimo em todo caso seria, parece, que assim fosse..

Sócrates: Sim, caro amigo, nem pode haver outro método de demonstração ou de explicação seja do que for, por meio da palavra ou da escrita.¹⁵³

desde (1) todo o Universo (2) todo o corpo (3) todo o complexo corpo-alma ou (4) todo o assunto sob discussão (pág 187 Marina McCoy).

¹⁵¹ (270C) Tradução Carlos Alberto com alterações

¹⁵² Ressoa com o logos de Heráclito. Benoit formula assim (p. 21): “não de nós ou de Platão, mas, do *logos* tendo ouvido, podemos concordar que são sábios os *Diálogos*.”

¹⁵³ 271B Tradução José Cavalcante e Carlos Alberto Nunes.

Temos aqui um processo dialético que analisa de um lado, os tipos de discursos, e de outro os gêneros (γένη) de alma, e os ajusta, os posiciona entre si num vai e volta (δίεσι), buscando explicar as causas dos efeitos produzidos: a razão/causa (αἰτία) para cada alma se persuadir por determinado discurso ou ficar indiferente. Discurso aponta para a vida e vice-versa. O texto e a vida – a ordem da vida e a organicidade do texto estão entrelaçados: já vimos essa alegoria anteriormente (em 264C). Cada modo de vida anímico, cada alma ou ‘família’ de almas, correspondem a um tipo ou ‘família’ de discurso (que a persuade). A cada alma corresponde uma determinada linguagem, um tipo de discurso. Para escrever com arte é preciso saber essas coisas, e os retóricos como os que escrevem tratados na época de Sócrates e Platão, são ‘dissimulados’, (πανοῦργοι) são desonestos, preparados para fazer qualquer coisa vil, torta. A crítica aqui é irônica e forte aos retóricos sofistas. Já vimos que podem não levar a sério a conexão entre o discurso e a alma só conhecendo os preliminares da arte retórica, mas pode ser que saibam muito bem do que se trata essa arte, mas decidam esconder deliberadamente o que sabem. (271C). “São enganadores, ocultam o fato de conhecerem a natureza da alma muito bem.” Ou seja, pode ser que mesmo conhecedores dialéticos da alma e do discurso, usam-se desse conhecimento de forma desonesta. *Ou* fingem conhecer o que não conhecem *ou* fingem não conhecer o que conhecem: esse o desdobramento crítico à retórica sofisticada (271C). Sócrates virá a dizer que esses retóricos, enquanto não se manifestarem acerca desses assuntos, não poderão nos convencer de que escreveram com as regras da arte¹⁵⁴. Recapitulemos algumas dessas regras(271d):

0. Entender a verdade sobre o assunto em questão, tanto o todo quanto como suas partes se juntam (com vigor e claramente).

1. Se a função do discurso é conduzir as almas por persuasão, é preciso que o orador conheça os vários tipos de alma¹⁵⁵, vários “modos de vida”.

2. Por outro lado deverá conhecer as várias modalidades de discursos (a linguagem adequada a cada tipo de alma).

3. Terá de conhecer, portanto, (de 1 e 2) como almas de determinado tipo são convencidas por discursos de determinado tipo (por uma razão particular, uma causa relativa a

¹⁵⁴ É importante notar que nessas regras ainda não temos uma crítica de rebaixamento da escrita. Na arte dos discursos, oratória retórica e escrita (composição de textos) estão sendo passadas em revista concomitantemente no sentido de artes persuasivas, ora uma tomando mais pronuncia no diálogo, ora outra. Somente a partir do mito de Toth e Amon que a escrita será considerada mais especificamente e criticamente – sem ser abandonada, porém, apenas reavaliada em seus propósitos. A escrita só é abandonada por um deus. Para os homens é preciso adaptar os discursos às almas.

¹⁵⁵ Observando que conhecer a alma é conhecer o todo do universo (270c)

ações ou crenças de certo tipo) – enquanto outras não. Terá de saber a razão, a causa que interliga almas e discursos, para poder conduzi-las à verdade.

δεῖ δὴ ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦταθεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὁξέως τῆ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, ἢ μηδὲν εἶναι πω πλέον αὐτῷ ὢν τότε ἤκουεν λόγων συνών.

Sócrates: Uma vez aprendidas essas distinções, terá de transportar o problema para a vida prática e de observá-lo com a máxima atenção, sem o que continuará no mesmo ponto de quando frequentava a escola.¹⁵⁶

4. Temos muito a considerar nesse parágrafo no que diz respeito à práxis, a *prática real*, a vida real da arte e sua observação como quarta regra. Lemos muitas vezes na tradição um Platão metafísico especulativo e teórico, mas nesse trecho está a prova de sua preocupação (seu Sócrates) com o discurso na realidade prática. A importância da prática, da improvisação sem rotina, do *timing*, e do καῖρος na arte dos discursos quando aplicada na vida real e do *fazer* dessa prática (ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα) é fundamental para a retórica. “Ter o homem de corpo inteiro em sua frente, reconhecê-lo e aplicar-lhe discursos de determinada espécie para convencê-lo de tais e tais coisas.” (272A)

ταῦτα δ’ ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροῦς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεινολογίας καὶ δεινώσεως ἐκάστων τε ὅσα ἂν εἶδη μάθη λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη, πρότερον δ’ οὐ:

De posse de todos esses elementos, acrescidos do conhecimento das ocasiões em que se deve falar ou silenciar, de empregar o estilo conciso ou comovedor, ou o patético e todos os mais recursos aprendidos com os mestres, além de conhecer a oportunidade ou inoportunidade de tudo isso: então, e só então, sua arte será bela e perfeita.¹⁵⁷

5. Temos uma quinta regra da arte dos discursos que é saber quando (em que situações, ocasiões) se deve falar ou silenciar.

6. A sexta regra diz respeito a saber empregar determinados *estilos* (Conciso, lamentoso, exagerado) entre outros recursos que aprendeu. Essa sexta regra parece estar associada com a segunda: vários modos de discursos ou vários modos de estilo – mas aqui se reforça o sentido de sofisticações, técnicas, lugares retóricos.

7. Quando é oportuno (ocasião-situação propícia) empregar tudo isso (esses recursos) é uma sétima regra.

Enquanto se omitir algum desses pontos ao discursar, ensinar ou escrever, afirmando que discursa segundo as regras da arte, será inferiorizado. (272B) Essa é a arte retórica e não há outro método de ensinar a Arte dos Discursos (272B) (a não ser o caminho oculto e escondido das probabilidades). Mas atingir essas regras com perfeição é uma tarefa de alto

¹⁵⁶ 271d Tradução Carlos Alberto Nunes.

¹⁵⁷ 272a Tradução Carlos Alberto Nunes.

padrão – e inconclusa para o ser humano. É a própria tarefa da filosofia enquanto discurso e modo de vida que quer persuadir com arte para a verdade, para o melhor e para o belo (o melhor discurso que une persuasão e verdade). Mas só temos partes da verdade: sua busca incessante. Partes da virtude: a tentativa do aperfeiçoamento constante (o amor é carente e cheio de recursos). Veremos mais a frente no diálogo que somente aos deuses é reservada a completa Sabedoria, Beleza e Perfeição. O amor divino ou à divindade, é o que sobra ao filósofo. Sócrates aponta na retórica a tarefa de conhecer intelectualmente o assunto, as almas, discursos, sua correspondência, e a habilidade prática de aplicar esse conhecimento em uma situação e contexto prático oportuno (num καῖρος)¹⁵⁸. Ao terminar de listar as regras da boa arte de compor discursos, seja escritos ou falados oralmente, Sócrates pergunta para Fedro se ele concorda ou se a Arte do Discurso deve ser descrita de outro modo (272B). Ao que Fedro responde: “Não é possível existir outro, Sócrates, e de fato não é pequeno¹⁵⁹ esse trabalho.” (272B). Sócrates vai então procurar para ver se acha algum caminho mais fácil, e mais direto para essa arte (272C). Pede ajuda de Fedro para se lembrar de algo que Lísias ou outro qualquer tenha dito a respeito. Fedro responde não ocorrer nada a ele no momento, e Sócrates então expõe esse caminho por si mesmo. Sócrates irá fazer o papel de “advogado do lobo” ao expor um ‘caminho mais fácil’ para a arte retórica propagada (e aqui Sócrates não se refere a ninguém em específico, apesar de sabermos se tratar do método da retórica sofisticada do ‘provável’ no sentido da probabilidade e verossimilhança εἰκότα¹⁶⁰, o convincente¹⁶¹, o plausível), ponto já tocado anteriormente.

Σωκράτης: φασὶ τοῖνυν οὐδὲν οὕτω ταῦτα δεῖν σεμνύνειν οὐδ’ ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους: παντάπασι γάρ, ὃ καὶ κατ’ ἀρχὰς εἶπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δεῖσι δικαίων ἢ ἀγαθῶν περὶ πραγμάτων, ἢ καὶ ἀνθρώπων γε τοιούτων φύσει ὄντων ἢ τροφῆ, τὸν μέλλοντα ἰκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ: [272ε] τοῦτο δ’ εἶναι τὸ εἰκόσ, ὃ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα τέχνη ἐρεῖν. οὐδὲ γὰρ αὐτὰ τὰ πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε, ἐὰν μὴ εἰκότως ἢ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα, ἐν τε κατηγορία καὶ ἀπολογία.

Sócrates: Esses indivíduos dizem que é desnecessário tratar essas matérias tão a sério e fazê-las remontar aos primeiros princípios com tantos rodeios, pois realmente, como já dissemos no começo dessa conversa, aquele que tenciona ser exímio orador não necessita ter qualquer coisa a ver com a verdade ao considerar as coisas que são justas ou boas com relação aos negócios ou a qualquer pessoa, ou com seres humanos que o são (justos e bons), por natureza ou formação. Dizem que

¹⁵⁸ Sócrates inclui aí a noção intuitiva de agarrar o momento certo, algo identificado em *Górgias* com um dom, parte necessária da retórica. “A miríade de modos em que um falante agarra o momento não pode – pela própria natureza da prática – ser ensinada por meio do uso de princípios gerais mais do que poderíamos dar regras de como o arqueiro deve atirar sua flecha. Precisamos de uma boa dose de prática.” (p.189 Marina MacCoy)

¹⁵⁹ Σμικρόν – pode significar também aqui ‘menos importante, de menor valia’.

¹⁶⁰ Associada a ὁμοιότητα (likeness, resemblance) – o similar; enquanto εἰκόσ significa (like truth), provável, razoável.

¹⁶¹ A palavra πιθανοῦ também significa o convincente, o plausível.

nos tribunais ninguém se importa com a verdade, mas com o que é convincente, que é chamado de probabilidade, ao qual deve aplicar-se o que se propõe a falar com arte. De fato, às vezes, esteja tu acusando ou defendendo, não debes sequer relatar o que realmente sucedeu, se era improvável que sucedesse, mas o que era provável (...)¹⁶²

Fedro concorda com a exposição de Sócrates. Sócrates associa esse método a Tísias, retórico do século V, alguém que Fedro estudou minuciosamente. Repassa em exemplo o argumento do caso de uma agressão e roubo por parte de um homem fraco (mas corajoso) contra um homem forte (mas covarde) (273b). Nesse exemplo cada parte tenta fazer valer sua história. O agressor declararia: ‘como alguém franzino como eu poderia bater nesse homem sozinho?’. Ao que o agredido tentaria convencer o tribunal alegando que não foi atacado sozinho (ou outra versão). Ambos declaram algo que não é a realidade, mas apenas versões (ou mentiras) convincentes do que poderia ter se passado sem serem refutados. Fedro concorda com o exemplo das regras da arte nesse método da retórica sofística. Sócrates diz ser uma arte oculta (ἀποκεκρυμμένην). Nesse ponto final da análise da Arte dos Discursos Sócrates recapitula o que já haviam discutido acerca da retórica dialética ou retórica filosófica, como se estivesse falando com Tísias presentemente¹⁶³:

Σωκράτης: ὅτι, ὦ Τεισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι’ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον: τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν. ὥστ’ εἰ μὲν ἄλλο τι περὶ τέχνης λόγων λέγεις, ἀκούοιμεν ἄν: εἰ δὲ μή, οἷς νυνδὴ διήλθομεν πεισόμεθα, ὡς ἐὰν μὴ τις τῶν τε ἀκουσομένων [273ε] τὰς φύσεις διαριθμήσῃται, καὶ κατ’ εἶδη τε διαρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ἦ καθ’ ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν, οὐ ποτ’ ἔσται τεχνικὸς λόγων περὶ καθ’ ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπων. ταῦτα δὲ οὐ μὴ ποτε κτήσῃται ἄνευ πολλῆς πραγματείας: ἦν οὐχ ἔνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σάφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν.

Sócrates: Acontece, Tísias, que há muito tempo antes mesmo de chegares, falávamos aqui que essa verossimilhança se impõe às multidões em virtude de sua parelência com a verdade, e agora mesmo assentamos que só quem conhece a verdade está em condições de descobrir a semelhança em todas as suas manifestações. Por conseguinte, se outra coisa tens a dizer sobre a arte dos discursos, nós ouviremos; se não, é no que agora há pouco explicamos que confiaremos, a saber: quem não fizer a enumeração exata da variedade de caráter de sua audiência, ser capaz de dividir as coisas que são por classes e captar coisas particulares segundo uma forma única, jamais será detentor da mais elevada perfeição humana no que se refere à arte do discurso. Que se acresça que não conquistará tal habilidade sem muito esforço e diligência¹⁶⁴, os quais não devem ser empreendidos por um homem sábio no mero interesse de discursar e atuar ante seres

¹⁶² (272de)

¹⁶³ Sócrates presentifica personagens ausentes e cria narrações paralelas (em que ele aparece em terceira pessoa) no próprio diálogo 268e. Algo semelhante ao que o próprio Platão faz. Se seguirmos essas pistas do texto podemos traçar todo um meta-texto em que Platão reflete sobre sua própria escrita. O *Fedro* é um texto meta-textual no sentido que discute sutilmente a si mesmo enquanto texto escrito.

¹⁶⁴ πολλῆς πραγματείας

humanos, devendo ele se capacitar a discursar e atuar, na medida do possível, de um modo que agrade aos deuses.¹⁶⁵

Resume então Sócrates o que vinham dizendo sobre a Arte dos Discursos, adicionando alguns elementos. No caso do filósofo ou aquele que procura ser sábio, deve usar essa arte (discursando e atuando) de modo a agradar aos deuses, buscando a verdade e não para mera ‘utilidade’ (ao que parece, o que é provável, o semelhante, parecença) perante os homens. Não agradará os deuses somente com arte, mas também com ações, feitos – suas ocupações, atuações. Não terá de agradar (exceto secundariamente) seus companheiros de escravidão, mas aos bons mestres e de boa origem.

(...)ὥστ’ εἰ μακρὰ ἡπερίοδος, μὴ θαυμάσης: μεγάλων γὰρ ἔνεκα περιτέον, οὐχὼς σὺ δοκεῖς. ἔσται μὴν, ὡς ὁ λόγος φησὶν, ἐάν τις ἐθέλη, καὶταῦτα κάλλιστα ἐξ ἐκείνων γιγνόμενα.

Φαῖδρος: παγκάλως ἔμοιγε δοκεῖ λέγεσθαι, ὦ Σώκράτες, εἴπερ οἷός τέτις εἴη.

Σωκράτης: ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν καὶ πάσχειν ὅτι ἂν τῷ συμβῆ παθεῖν.

Φαῖδρος: καὶ μάλα.

Σωκράτης: οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων πέρι ἰκανῶς ἐχέτω.

Sócrates: Por conseguinte, se o caminho for longo, não te deixes surpreender com isso, pois é necessário que tal caminho seja trilhado para finalidades de suma importância, e não para aquelas que tens em mente, ainda que tuas próprias finalidades, inclusive, como indica nosso argumento, serão melhor alcançadas por esse caminho, se é o que desejas.

Fedro: Penso que o que disseste é admirável, Sócrates... desde que tal coisa fosse possível.

Sócrates: Entretanto, é nobre tentarmos alcançar o belo, independente do que aconteça.¹⁶⁶

Fedro: Certamente.

Sócrates: A respeito da arte ou falta de arte nos discursos, é quanto basta.¹⁶⁷

Tal é o caminho filosófico também: um longo e árduo caminho— talvez mesmo impossível de chegar a um termo enquanto formos seres humanos. Não há parto sem dor. Mas é nobre tentar seguir nesse caminho, mesmo podendo ser impossível alcançá-lo plenamente, mesmo tendo de sofrer com ele. E mais, o retórico sofístico também terá mais sucesso caso opte por esse método, apesar dele ser feito para ‘finalidades de suma importância’ e não para finalidades próprias. O caminho da arte dos discursos e seu poder chegam ao fim de sua exposição no diálogo. Dialética e Retórica se compenetraram nessa tarefa.

¹⁶⁵ 273de- Tradução comparada com Carlos Alberto e José Cavalcante.

¹⁶⁶ Na tradução de Edson Bini: ‘Entretanto, há nobreza em lutar por objetivos nobres, independentemente do que nos aconteça’. ‘But it is noble to strive after noble objects, no matter what happens to us’ (Cooper). Na *Carta VII* 334d-e: “Pois sofrer (buscando o melhor para si e para a cidade), ainda que se sofra até o fim, é correto e belo.”

¹⁶⁷ 274Ad Tradução Carlos Alberto Nunes comparada com Edson Bini com modificações.

Em (274B) Sócrates vai falar mais especificamente do valor da escrita, da conveniência ou inconveniência (εὐπρεπείας e ἀπρεπείας¹⁶⁸) de *escrever* e de como desempenharmos essa tarefa por modo decente ou desairoso (274b). Aqui é pertinente estarmos atentos à remissão à própria escritura platônica dos *Diálogos*.¹⁶⁹ Outro elemento é que ambas as partes tratadas (da arte ou não de compor discursos e da conveniência ou não de escrever) são associadas com uma determinada ética dos discursos, qual seja, uma determinada seriedade e honestidade intelectual, preocupação com como as coisas são— no sentido do justo, por exemplo, mas também no sentido da verdade e da divindade — não com a mera opinião dos homens ou o uso vil da arte. A preocupação com os frutos benignos ou não dessa arte (ou falta dela) é então colocada (274b):

Σωκράτης: οἶσθ' οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῶν χαριῆ λόγων πέρι πράττων ἡλέγων;

Φαῖδρος: οὐδαμῶς: σὺ δέ;

Σωκράτης: ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθές αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὖροιμεν αὐτοί, ἄρα γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων;

Φαῖδρος: γελοῖον ἦρου: ἀλλ' ἂν φῆς ἀκηκοέναι λέγε.

Sócrates: Conheces a melhor maneira de agradar os deuses ao agires ou falares quando se trata da arte do discurso?

Fedro: Não sei. E tu?

Sócrates: Já ouvi contar uma história dos homens de antigamente. Eles conheciam a verdade. Se pudéssemos descobri-la, ainda nos importaríamos com a opinião dos homens?

Fedro: que pergunta engraçada! Mas conta tua história (...)

¹⁶⁸ Esses termos são de difícil tradução, nesse contexto pode se tratar da propriedade ou falta de propriedade de escrever. Aproximabilidade conforme as noções da boa aparência, oportunidade e proporção. Também podemos falar de uma dignidade ou majestade (εὐπρεπείας) em contraste a algo não-bem-visto, indigno, não-parecido, em desacordo com os critérios do bom gosto (ἀπρεπείας). Mais adiante, em 277d Sócrates reforça que se tratou de saber se é belo ou vergonhoso escrever discursos ou pronunciá-los, e em que casos temos ou não o direito de criticá-los.

¹⁶⁹ Pensemos que a escritura platônica têm consciência crítica dos limites de si enquanto pretensão de saber, apontando para a tarefa de escrever um modo de vida filosófico na alma, como mais importante e nobre.

1.5 O mito de Toth e Amom e sua depuração para a arte de escrever. A escrita na alma. Oração final e mensagens.

Pelo desenvolvimento do Fedro até esse momento, temos com o final da análise da Arte dos Discursos, Sócrates debruçando-se no mito ‘egípcio’ sobre a arte da escrita. Isso para mostrar a Fedro sobre a conveniência e impropriedade de escrever. Essa parte do diálogo é fundamental para a proposta dissertativa apresentada: problematizar a arte dos discursos e a escritura platônica. O Egito era referência cultural para a jovem Grécia como centro de cultura, referência de saber e onde a escrita ‘suruiu’ há muito tempo: todo o imaginário mitológico entre Amom e Toth¹⁷⁰ influenciam fortemente Platão, que se apropria dele direcionando-o para a questão da conveniência da escrita. Essa parte do diálogo também acentua elementos educativos e de cultivo (na linguagem das sementes, das almas, mas também de ‘Jardins de Letras’ – 276d) nos fazendo atentar para a especificidade do conhecimento filosófico e seu aprendizado.

A procura da verdade parte dos discursos/mitos eles mesmos e não de quem/onde vem o discurso¹⁷¹? Ao conhecer a verdade, pode se defender o que se escreve e também mostrar que esse escrito é de pouca valia em relação ao próprio discurso-ocupação que está ‘por trás’¹⁷² dos escritos, no discurso vivo de quem aprende realmente. O que fica de pé é o que resiste às refutações. Para além e por detrás dos textos está o exercício espiritual, como modo de vida da alma, da realidade da Memória. Ao tratar da conveniência ou não da arte dos discursos, mais especificamente de escrever, também se associa a questão de se agradar aos deuses ou a opinião dos homens. Depois do mito, Sócrates procura pensar, costurar, pagar os juro do mito com linguagem corrente, argumentar, desvendando a sua mensagem misteriosa (que é rica e ampla de interpretações que correm concomitantemente, sub-repticiamente). Nessa passagem se dá a possibilidade de compartilhar experiências diversas de narrativa (costurá-las) – arte do narrador, ligação do *Diálogo* com uma espécie de rapsódia. A escrita especificamente está sendo objeto de exame em suas pretensões, dignidade, poder, e a questão se ela trás benefícios ou não. Ela é contraposta ou posicionada suplementarmente com relação

¹⁷⁰ Toth como pai da escritura e dos números, matemática/ciência, simbolizando o pai da técnica (e da cultura), podemos pensar na perda e salvação da escritura assim como na destruição e salvação por parte da técnica.

¹⁷¹ Mesmo com toda a mediação dramática dos personagens em diálogo. Pensemos no conhecimento silencioso das pedras e árvores de que Sócrates falava. Temos aí um caminho de ataque crítico ao relativismo ou a ‘autoridade do autor’. Platão constitui seu texto de elementos meta-literários de narração e escritura dialógica que deixam o autor dos escritos em posição secundária perante a argumentação e defesa do próprio diálogo na sua polifonia discursiva e em sua diversidade enquanto peça dramática.

¹⁷² Ou na frente/além dos escritos, guiando-os como modelos.

ao discurso vivo¹⁷³. Toth (lua-escrita-morte, deus da Técnica) em relação complementar a Amon-Ra (Sol-discurso vivo, deus da Criação). Muita controvérsia reside nesse trecho do diálogo, que só pode ser entendido como pertencendo a todo um caminho traçado que investiga (na dialética do amor e na Memória do belo na alma) tanto a escrita quanto a fala viva, atentando para os múltiplos sentidos da escrita sem a banir. Os defensores das “doutrinas não escritas” muitas vezes se prendem nessa passagem ao afirmarem que Platão não confiou em sua escrita suas doutrinas secretas orais, sem atentarem para o contexto que cerca o trecho, seu papel na trama escritural platônica. A escrita será posta no seu devido lugar nas suas *pretensões* perante o saber do discurso vivo, e seu papel realocado como jogo-passatempo-divertimento e tesouro de reminiscências. Esses escritos ainda sobrevivem à crítica se se dirigem ao Justo e ao Belo – existe um prazer nobre em se ocupar com eles. E só sobrevivem se são férteis (não estéreis), semeados por dialéticos e possuem um auto-movimento (que se defendem a si próprios e a quem os semearam, seu pai). Os próprios escritos estariam em segundo plano perante o discurso/ocupação que os defendem. Nesse jogo entre cultura da Vida e das Letras se tece a história de Sócrates sobre Amon e Toth.¹⁷⁴ A citação é longa, mas necessária por sua centralidade. Estamos nos encaminhando para o final do diálogo;

Σωκράτης: ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν: αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεῦθ. τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ [274δ] γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεῦθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις: ὃ δὲ ἦρετο ἦντινα ἐκάστη ἔχει ὠφελίαν, διεξιόντος δέ, ὅτι καλῶς ἢ μὴ [274ε] καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔψαγεν, τὸ δ' ἐπήνει. πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἐκάστης τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφοτέρα Θαμοῦν τῷ Θεῦθ λέγεται ἀποφῆνασθαι, ἃ λόγος πολὺς ἂν εἶη διελεθῆναι: ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, 'τοῦτο δέ, ὃ βασιλεῦ, τὸ μάθημα,' ἔφη ὁ Θεῦθ, 'σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠῦρέθη.' ὃ δ' εἶπεν: 'ὃ τεχνικώτατε Θεῦθ, ἄλλοσμέν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρῖναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι: καὶ νῦν [275α] σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τοῦναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης

¹⁷³ Uma espécie de hierarquia problemática: discurso vivo > escrito; porém, o discurso vivo = escritura na alma pelo conhecimento. Ou seja, mesmo para falar da *fala* viva se traz a alegoria da *escrita* na alma. A escrita é ambígua, sua hierarquia é móvel, dependendo do sentido que lhe é atribuído. A escritura é o próprio φαρμακόν e seu perigo é ser venenosa e matar – e fazer esquecer, mas pode ser curativa e produzir outros sentidos- no jogo entre lembrança e Memória joga-se com caracteres mortos e Caracteres Vivos.

¹⁷⁴ Toth um deus das letras e das produções escritas, da ciência, astronomia, da geometria, da magia, está associado ao Deus Hermes dos gregos (e Prometeu), patrono das estradas, das transições entre o mortal e o divino e também da oratória. Deus associado com o julgamento pós-morte. Mas ao contrário de ser o mensageiro dos deuses, está mais para o registrador dos deuses/almas e do movimento celeste, do próprio tempo. Deus lunar, Toth é o deus do pássaro Íbis. Também associado ao equilíbrio e a manutenção do universo. Toth é secretário de Amon (depois associado a Rá- Sol – o fértil, criador). Oposições dialéticas entre as representações das divindades no mito refletem a discussão sobre o amor aos discursos, sua arte e agora, seu *valor*.

ἀμελετησία, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους: οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις: πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες [275β] εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.'

Ouvi dizer que havia nos arredores de Náucratis, no Egito, uma dessas velhas divindades a quem os naturais da terra consagravam o pássaro denominado íbis. Esse demônio era conhecido pelo nome de Toth. Foi ele o primeiro a descobrir os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo do gamão e dos dados, e também os caracteres da escrita. Nesse tempo, Tamus reinava em todo o Egito, com residência na grande cidade da região alta que os helenos denominam Tebas Egípcia, e davam à divindade o nome de Amon. Esse rei foi procurado por Toth, que lhe apresentou suas artes, com a sugestão de serem ensinadas aos egípcios. O rei perguntou para que serviam todas elas, e conforme Toth as ia explicando, ele as criticava ou elogiava. Dizem que Tamus fez assaz observações a favor e contra cada uma das artes, que fora longo enumerar. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita, “Aqui está majestade”, lhe disse Toth, um conhecimento capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para a sabedoria e para a memória. Ele a falar, o rei a responder: engenhosíssimo Toth, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre sua utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é teu caso, como pai da escritura: pela afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria. O fato é que essa invenção irá gerar esquecimento nas mentes dos que farão o seu aprendizado, visto que deixarão de praticar com sua memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência de saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultra-sábios, quando, na grande maioria, não passarão de ignorantões, pseudos-sábios simplesmente, não sábios de verdade.¹⁷⁵

Platão enquanto escritor põe na fala de Sócrates esse mito denso de significados. Parece espelhar a conversa entre Sócrates e Fedro. Sócrates ‘seria’ Amon, não escreve, mas personifica o λόγος vivo, Fedro é um fissurado por discursos escritos, um hábil compositor e provocador deles (lembrando Toth). O tema é a pretensão de utilidade e saber pressupostas na escrita, nas letras (γραμμμάτων). Porque Sócrates apela para um mito ‘egípcio’ ao falar dos perigos da escrita? A cultura egípcia, seu modo de escrita, seu modo de vida, com sua veneração pelo ancestral, sua preocupação com os mortos, a rigidez de suas classes sociais, sua aceitação de reis que são deuses, representa a fonte mais adequada para Sócrates apresentar sua crítica. Comparando seus sistemas de escrita, Platão reflete política e filosoficamente as distinções entre Grécia e Egito (suas linguagens e sistema social).

O Egito é o antigo, a Grécia, o moderno. Os egípcios adoram os mortos, os gregos, os vivos. A memória egípcia é muito velha em idade; os gregos são todos “jovens na alma”. O mais sábio dos homens no Egito é o sacerdote, na Grécia, o filósofo. O tipo egípcio é amante do dinheiro, o grego é amante do aprendizado. O deus egípcio é representado como um animal, o deus grego como humano. O Egito é um império, a Grécia uma coleção de cidades. A lei egípcia pode ser entendida

¹⁷⁵ 274c Tradução Carlos Alberto Nunes com modificações.

como um código divino imutável; a lei grega, como criação da razão humana. Os egípcios respeitam seus escritos sagrados, os gregos, o discurso vivo. Os hieróglifos egípcios representam uma relação direta com os seres visíveis que eles simbolizam. A escrita alfabética grega é derivada do discurso oral. O veículo de significado na escrita egípcia é o elemento primário; na escrita grega, a combinação de elementos sem significado neles mesmos. O ‘animal vivo’ na escrita egípcia é a unidade primordial indivisível. Na Grécia, é o discurso como um todo.¹⁷⁶

Nessas polaridades que podem parecer superficiais a uma primeira vista, nós temos alguns sentidos culturais que iluminam o debate. Além delas podemos mencionar que a linguagem grega é fonética enquanto a egípcia é pictográfica. Voltando para o mito (que simboliza o conflito entre as Artes e o Ancestral): quem sabe a arte de escrever não sabe necessariamente se ela é boa ou má – se é realmente útil ou prejudicial. Quem sabe escrever tecnicamente – Teuth – não sabe acerca do bem e do mal, da utilidade e perigos da escrita (que Amon sabe). Toda técnica que Teuth oferece parece guardar sua possibilidade dupla enquanto remédio e veneno.

São muitos os pretendentes ao saber e as aparências de saber. Mas quais os critérios para saber?¹⁷⁷ Memória e Saber, Esquecimento e Ignorância oscilam na significação da escritura – o φαρμακόν. Ao se confiar na mera arte exterior, ignora-se a verdadeira memória interior – a Academia na alma de cada um. O que importa não é o discurso escrito, mas o discurso interior à alma e seus filhos autênticos. Cada um por si, ao filosofar, deve mergulhar nessa tarefa de trazer a tona, do seu diálogo interior e da conversação dialética – não do artifício exterior alheio – um saber automovente e imortal. O ‘autor’ do conhecimento, independente de quem é e de onde é (apesar desses elementos serem constitutivos na busca da verdade), é sempre remetido a um diálogo vivo na alma e na Memória, processo investigativo de si e da realidade. Fedro se admira com essa narração tão rica de significados, que não conseguiremos explorar completamente, mas somente acenar, orientando-nos para a lição

¹⁷⁶ Socratic Irony and the Platonic Art of Writing (Ronna Burger) pág. 116.

¹⁷⁷ Os critérios da boa arte foram discutidos (na análise entre retórica, dialética e o saber da alma). Aqui se trata mais da presunção de que essa arte/saber possa ser escrita. Os critérios do saber são basicamente discursos que sabem responder a processos de contestação e teste argumentativo na indagação e diálogo vivo (e na prática real), além de dialeticamente mostrar a estrutura viva daquilo de que se fala, entre multiplicidade e unidade. Uma determinada escrita tem uma deficiência: rola para qualquer mão, quer esteja ou não familiarizada com o assunto, e não responde como um ser vivo inteligente, mas se repete, responde de um único modo a mesma coisa. Os diálogos platônicos não teriam essa deficiência. Outra deficiência é se o escrito tem de procurar pelo pai do discurso para se defender, e assim o discurso não se defendeu (nem a outro) das perguntas por si mesmo. Os diálogos platônicos, conscienciosos que são de sua forma, são imitações inteligentes de diálogos vivos – e produzem sentidos hermenêuticos ricamente até hoje (por sua própria abertura protréptica).

aqui pertinente na Arte dos Discursos, mais particularmente a escritura e sua pretensão de ser um remédio¹⁷⁸ para o saber e memória.

Φαῖδρος⁷ : Σώκρατες, ῥαδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὀποδαπούς ἂν ἐθέλης λόγους ποιεῖς.

Σωκράτης: οἱ δὲ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικούς πρώτους γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον [275ξ] ἀληθῆ λέγοιεν: σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὔτως εἴτε ἄλλως ἔχει;

Fedro: Com que facilidade Sócrates, inventas um conto egípcio ou da terra que entenderes!

Sócrates: O que dizem amigo, no Santuário de Zeus, em Dodona, é que as primeiras expressões divinatórias saíram de um carvalho. Os homens daquele tempo, que não eram sábios como vós os moços de hoje, na sua simplicidade contentavam-se com escutar as pedras e os carvalhos, bastando que falassem a verdade. Para ti, porém, é de muito maior importância saber quem fala e de qual região provém. Só com uma coisa não te preocupas: saber se tudo se passa realmente assim ou de outro modo.¹⁷⁹

Aqui Sócrates parece contrastar sua posição do início do diálogo, quando conta que não sai da cidade, de que as pedras e as árvores não têm nada a ensiná-lo, somente os homens. Mas também Sócrates opera sua ironia aqui – vinham falando da retórica e da dialética, portanto da busca da verdade a partir da perspectiva de interlocutores, uma perspectiva intersubjetiva. Teríamos a insinuação de uma possível leitura anti-relativista do conhecimento, apesar dessa intersubjetividade, nesse conhecimento ‘silencioso’ (ironicamente simples) uma dimensão extra-discursiva em comparação com a fala humana. O que importa ao saber contido no discurso-mito não é quem ou de onde se falou ele, apesar disso ser um constitutivo do discurso, mas *o que se diz* no discurso, o *argumento* tem uma vida própria: se o que se diz é de fato conforme a realidade, se nos comunica algo, produz sentido (também na prática) para compreendê-la. Quem fala através do carvalho é Zeus – veremos que Amon (ou Thamus o oculto) do Egito se equipara a Zeus na Grécia, enquanto Toth se equipara a Prometeu¹⁸⁰ (como aquele que trouxe as artes, palavras e números, a ‘civilização’ aos

¹⁷⁸ A escrita como remédio para a memória também se associa a outros significados positivos (mas também talvez ilusórios): dando possibilidade àqueles não presentes de saber bem ‘em casa’ das coisas de outro lugar (compartilhar tais riquezas); que um homem morrendo possa escrever a medida das suas posses e contar aos seus filhos, e aquele que recebe possa saber; os males que deixam os homens em conflito se apaziguam e não permitem mentiras (regulação escrita) (NAILS 170). Podemos perpassar a dissertação de uma dupla observação: uma crítica à escrita, mas também uma defesa da escrita na filosofia e na vida civil.

¹⁷⁹ 275bc Carlos Alberto Nunes

¹⁸⁰ Prometeu é o Deus que rouba uma *centelha* das forjas abrasadoras de Hefestos para dar aos homens – que acabam se achando deuses. Podemos pensar também numa camada de leitura onde Teuth e Tamus representam Platão e Sócrates respectivamente. A crítica de Amon à escrita de Teuth também é a crítica de Sócrates àqueles com quem conversa.

homens). Sócrates começa a apurar o significado do mito, este podendo ser visto também como oráculo – μαντείαν (uma loucura divina como já vimos):

Σωκράτης: οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὐτὸν ὀπαραδεχόμενος ὡς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῶ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλεον τι οἰόμενος εἶναι λόγους[275δ] γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα. (...) δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοίον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρι τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι: δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δὲ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ. ὅταν δὲ ἅπαξ [275ε] γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ' αὐτῶς παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοήθου: αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῶ.

Logo, quem presume ter deixado num livro uma arte em caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que desses caracteres virá a resultar algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amon, dado que imagine ser o discurso escrito mais do que um meio para quem já sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento. (...) O que de terrível sem dúvida, ó Fedro, tem a escrita é realmente a sua semelhança com a pintura. E de fato os seres que esta engendra estão como se fossem vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio. E o mesmo fazem também as palavras escritas; poderias crer que um pensamento anima o que elas dizem; mas se algo perguntas do que é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas elas indicam e a mesma sempre. E uma vez escrito, fica rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem ele justamente deve falar e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém.¹⁸¹

Assim Sócrates depura o significado do mito, ao criticar as pretensões de saber da escrita. Veja-se que as regras da boa arte (sua flexibilidade e adaptação real às almas, saber quando falar e calar) também influenciam aqui a análise da escrita e sua fixidez/repetição. A confirmação do que vinham falando desemboca na compreensão de dois tipos de discurso: são irmãos – um a escrita na tinta (filha bastarda), o outro discurso vivo (legítimo – *escrito* na alma):

Σωκράτης: τί δ'; ἄλλον ὀρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῶ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὄσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;

Φαῖδρος: τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;

Σωκράτης: ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῶ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

Φαῖδρος: τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἐμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως.

¹⁸¹ 275e-275d, Tradução (Carlos Alberto Nunes e José Cavalcante com modificações)

Sócrates: Mas diz-me agora: não há um outro tipo de discurso, ou seja de palavras, que se revele como sendo o legítimo irmão desse bastardo quer na forma em que foi gerado, quer na sua natureza aprimorada e mais capaz?

Fedro: Mas que discurso é esse e como achas que é gerado?

Sócrates: Trata-se de um discurso que é escrito com conhecimento na alma do aprendiz, discurso esse capaz de prover sua própria defesa e que está ciente quanto a quem deveria dirigir-se e diante de quem se conservar silencioso.¹⁸²

Fedro: Tu te referes ao discurso de quem sabe, discurso vivo e animado, do qual, com toda a justiça, pode ser considerado simples simulacro o discurso escrito.

Estamos em frente ao discurso gerado pelo conhecimento e que tem sua natureza *automovente* na capacidade de autodefender-se, além de saber a quem e quando se dirigir e a quem e quando se manter silencioso. O critério de verdade de Sócrates ainda é a habilidade de uma dada posição ou enunciado ‘*stand up to challenge*’.¹⁸³ A discussão advinda da retórica dialética está aí operando também. Não tanto sobre a arte ou falta de arte do discurso, mas sobre o enigma da escrita em sua incapacidade de ensinar em comparação com a palavra viva, o irmão legítimo. Trata-se da conveniência/dignidade, ou não, da escrita para o saber, por exemplo, sua pretensão de saber responder e de ensinar uma arte. Quando é conveniente, digno usá-la (com quais pretensões)? Ligada a essa característica então, está a capacidade do discurso de dialogar, receber e responder, dar razões para se defender, se atualizar, ser plástico, fecundo – cultivar. A *fecundidade*¹⁸⁴ do discurso é a alegoria que Sócrates faz da ‘bem feitura’ da escrita dialética na alma – não só alegoria, mas em conexão com a maiêutica: como um cultivo, tanto no sentido da *agricultura* quanto da educação da alma, tanto no sentido do amor da vida, quanto do parto de Ideias (de belos discursos que seguem um princípio em movimento, fecundo ao infinito¹⁸⁵). A escrita pode ser ‘bem vista’ – e com bom humor – como digno passatempo sobre discursos imaginados da Justiça, da Verdade e do Belo, mas pode também ser vista em segundo plano com relação à séria ocupação (educativa) com esses assuntos – gravados na alma. Aqui (276b) se explicita a relação com cultivo de um lavrador inteligente: um jardim. Se o saber é uma semente, cuidará delas não colocando suas melhores em jardins de Adônis para ver florescer num festival rápido, mas no terreno apropriado e com regramento, pensando em longo prazo e perfeição. Sócrates é o filósofo que não escreve. Ele fala, e trás para a dimensão do diálogo vivo a sua filosofia. Mas o que

¹⁸²276A (Aquele que é escrito com o conhecimento na alma de quem aprende, e que não somente é capaz de defender-se, que de falar e *silenciar* quando preciso). No *Filebo*, 39A Sócrates diz que a alma se assemelha a um livro.

¹⁸³ Ver Rowe p. 134

¹⁸⁴ O amor do belo é o amor da geração e da parturição no belo, ver *Banquete* : alguns tentam se imortalizar na fecundidade de filhos, outros tentam se imortalizar com obras da inteligência (literária ou técnica).

¹⁸⁵ P. 159 Compreender Platão – Christophe Rogue.

importa não é a oralidade¹⁸⁶ *per si*, mas o *lógos vivo* e dialético em comunidade, uma atividade inteligível que responde, que vive, conversa por inteiro, numa conversa real e cuidadosa que frutifica. Com sementes e nas almas apropriadas a dialética brota, produz discursos – que se autodefendem e ao seu autor, e que fecunda em outras almas outros discursos com o mesmo princípio imortal trazendo felicidade aos seus portadores. É possível alcançar esse cultivo pela escrita¹⁸⁷? Platão imita semelhante dialética em seus diálogos. Seus escritos podem apontar para a dimensão do discurso vivo – não se prendendo neles mesmos, abertos para o produzir fecundo de sentidos em outras almas. Aqui se trata não tanto da oralidade substituindo a escrita, mas de uma escrita substituindo outra: a escrita do conhecimento na alma de quem aprende(ὅς μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ.), e não no papel – uma outra espécie de escrita ou meta-escrita:

Σωκράτης (...) τόδε δὴ μοι εἰπέ: ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὃν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιο γενέσθαι, πότερα σπουδῇ ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἄρῶν χαίροι θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἐορτῆς χάριν δρῶν ἂν, ὅτε καὶ ποιῶ: ἐφ’ οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῶν ἂν ἐν ὀγδόῃ μῆνι ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;

Sócrates: (...) E agora, diz-me uma coisa: um lavrador inteligente que se interessasse por suas sementes e se empenhasse em vê-las frutificar, iria semeá-las em pleno verão, nalgum jardim de Adônis¹⁸⁸, para alegrar-se ante o belo espetáculo da germinação em oito dias? Se o fizesse, seria à guisa de divertimento e na oportunidade de algum festival, não é verdade? Porém, as sementes que lhe fossem verdadeiramente caras, confiaria ao terreno apropriado, de acordo com as regras da agricultura, considerando-se felicíssimo se oito meses depois todas elas houvessem germinado com perfeição.¹⁸⁹

Fedro concorda. A partir daí Sócrates compara ‘aquele que tem o conhecimento do justo, do belo e do bom’ com o agricultor (Sócrates fez alegorias antes com as artes da medicina, da dramaturgia, da música). Seria sensato esse conhecedor usar as mesmas regras do agricultor – e Sócrates esclarece a alegoria:

Σωκράτης: οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τάληθῆ διδάξαι.

¹⁸⁶ Temos de pensar aqui em todos os desdobramentos envolvidos na transição na cultura grega dos séc V-IV entre a tradição oral e a tradição escrita. Platão se situa bem no meio dessa transição, ele mesmo procura fazer a mediação entre as tradições.

¹⁸⁷ Sua imobilidade e seu passar de mãos em mãos sem discriminação, impedem a proposta de escolher o recebedor do discurso dialeticamente. Mas e se os textos platônicos já fossem preparados (tencionando sua fixidez pelo diálogo imitado) para determinada disposições de almas, para os leitores filosóficos (ou para a Academia)? E se a escrita dialética platônica faz o máximo para preservar o diálogo vivo?

¹⁸⁸ Platão, com relação ao jardim de Adônis, refere-se ao costume, corrente durante as festas de Adônis, de lançar em pequenos vasos sementes que brotavam rapidamente e com a mesma rapidez murchavam. O sentido simbólico de referência à morte prematura do deus é aproveitado por Platão para caracterizar a superficialidade e aparência de saber que a memorização de discursos propociona. Nota Trindade (pág. 197 – tradução José Cavalcante).

¹⁸⁹ 76b Tradução Carlos Alberto Nunes.

Φαῖδρος: οὐκουν δὴ τό γ' εἰκός.

Σωκράτης: οὐ γάρ: ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν δὲ γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἴκηται, καὶ παντὶ τῷ ταυτὸν ἴχνος μετιόντι, ἡσθήσεται τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἀπαλοῦς: ὅταν δὲ ἄλλοι παιδιᾶς ἄλλαις χρῶνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐτοὺς ἐτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότε ἑκείνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.

Φαῖδρος: παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὃ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

Σωκράτης: ἔστι γάρ, ὃ φίλε Φαῖδρε, οὕτω: πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεὴν τε καὶ σπείρη μετ' ἐπιστήμης λόγου, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοθηεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατόν μάλιστα.

Sócrates: Assim, não seriamente as escreverá na água negra, semeando-as pelo caniço com discursos incapazes de assistir-se a si mesmos pela fala, incapazes de ensinar suficientemente a verdade.

Fedros: Não, pelo menos não é provável.

Sócrates: Quando escrever, é provável que semeará jardins de letras com o intuito de divertir-se, armazenando para si mesmo lembretes para quando atingir a propensão ao esquecimento da velhice, e para todos aqueles que lhe vierem no rasto. Assim, alegrar-se-á com o espetáculo do crescimento de suas plantazinhas, e enquanto outros procuram distrações e divertimentos do mesmo gênero, ele, ao invés disso viverá o tempo todo entregue as recreações a que me referi.

Fedro: Enunciaste admirável passatempo, Sócrates, ao lado de outros tão rasteiros, o de quem é capaz de jogar com a composição mítica de discursos sobre a justiça e os demais temas a que te referiste.

Sócrates: É muito certo, meu caro Fedro. Porém, no meu modo de pensar, muito mais admirável ainda é a, investigação séria acerca dessas coisas, quando alguém aplica a arte dialética, semeia e planta com discernimento discursos tanto capazes de defenderem a si próprios como a quem os semeou, e que, não sendo infrutuosos, contêm um germe que em outras almas fará nascer outros discursos com esse mesmo princípio de imortalidade, tornando felizes seus possuidores quanto possível ao homem.¹⁹⁰

Aqui se passa o ápice do que Sócrates e Fedro discutiram acerca da conveniência ou não da escrita. A escrita tem que passar pelo crivo, pelo critério do discurso vivo, sério, da investigação dialética. Tem de se relacionar com automovimento gerador de vida (outros discursos) – e com um auto-defender-se perpétuo – princípio imortal que trás felicidade para quem possuí-lo. Platão é filósofo que insinua e que semeia, não que dita. Para atentar para a escrita do caráter nas dinâmicas da alma e para a influência dos discursos na condução da alma da audiência, critica-se o caráter da escrita muda e repetitiva – é uma crítica ética em certa medida. A ética das excelências está assentada em um culto do caráter humano e sua busca do bem e da felicidade na cidade. Numa ética dos discursos excelentes, como é o que está em causa aqui, é preciso atentar para o bom cultivo deles e seu reflexo no caráter da

¹⁹⁰ 276e-277A tradução José Cavalcante de Souza.

alma. A escrita muda, não viva, letra morta, torna seus leitores mudos-repetitivos, atolados em opiniões, incapazes de debater, responder, e assim, incapazes de encontrar a verdade e *o bem* mais apropriadamente. São zumbis do escrito exterior e tirânico lido, infelizes por não saber do bem verdadeiro, se apegarem a bens aparentes. Ao corromper o escritor, a audiência, a magistratura e o estado pela aparência, a escrita muda-silenciada sabota todo o ser em seu ἔθος próprio: o diálogo vivo e examinador que prima pela vida excelente e filosófica. Já o próprio diálogo platônico se esquia de ser mudo na sua imitação do diálogo vivo filosófico de múltiplas vozes. O Diálogo platônico enfrenta os limites da escrita: como tentar emoldurar-pintar-grafar ações de fala animadas e suas aberturas de sentido dramaticamente e vitalmente constituídas?

Aqui o jogo filosófico hermenêutico da escrita se desloca para o sentido ético entre ‘jogo’ e ‘seriedade’. A escrita filosófica pode ser μυθολογοῦντα, discursos de passatempo sobre justiça, beleza e bondade? Sócrates afirma que mais nobre que isso é se ocupar seriamente σπουδή com a justiça, beleza e o bem; investigar seriamente, com esforço, com zelo – não pela oralidade¹⁹¹ em si – ela nunca vem à tona explicitamente a não ser como arte retórica. O que tento afirmar nessa dissertação não é tanto a oralidade (para não cair na ótica da tradição “não-escrita”), mas sim o que a oralidade pressupõe, uma arte filosófica-cultivadora dos discursos, uma convivência vital e investigativa, prática, modo de vida, refutação e debate, testes e atuação dos discursos, ou seja, a oralidade aqui é traduzida preferencialmente como discurso vivo, e é a arte dos discursos vivos e sua prática que é importante, e não a oralidade por si só (pois mesmo essa pode ser uma oralidade morta, repetitiva, fixa, alienada da vida). Investigar dialeticamente, semeando em almas apropriadas, plantando e produzindo em almas outros discursos. Mas isso não seria demasiado autoritário? Imprimir ideias em outras mentes? Trata-se mais de despertar a produção vital da própria alma, apagando os traços de discursos mal escritos. Três defeitos que a escrita tem de ultrapassar: sua mudez (quando interpelada); sua indiscriminada recepção (a quem se dirigir), sua pretensão falsa de possuir saber (autoridade) e poder ensinar. Deve, portanto esforçar-se para que a escritura se autodefenda, seja cultivada em almas apropriadas e não tenha a pretensão ilusória de saber acabado (a vida como um livro em processo de escritura), mas que

¹⁹¹ A palavra oralidade em grego vai apontar para outras palavras com sentido aproximando-se do próprio falar (λέγειν de falar, discursar, dizer, λέγω)) orador, oratória. (ῥήτωρ; ῥητορικὴ – orador, retórico). ἀγορεύω –falar na assembléia

seja fértil, vigorosa e em vistas a/partindo de uma procura séria.¹⁹² Com esse final, Sócrates, em 277A, diz que já podem decidir a questão que os guiava, pois estão de acordo com relação aos pontos que acabaram de falar. Qual questão?

Σωκράτης: ὄν δὴ περὶ βουλευθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε, ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς τῶν λόγων [277β] γραφῆς περὶ, καὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους οἱ τέχνη καὶ ἄνευ τέχνης γράφονται. τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλωσθαι μετρίως.

Sócrates: Aquela que nos propusemos esclarecer e nos trouxe até aqui, a saber, se Lísias era passível de censura por escrever discursos, e também a dos próprios discursos, quando escritos com arte ou sem ela. Quer parecer-me que explicamos à maravilha e suficientemente o que caracteriza a presença ou ausência da arte.¹⁹³

Fedro então pede uma recordação dessa parte (a parte primeira na discussão entre retórica e dialética – sobre a arte dos discursos), ao que Sócrates recorda:

Σωκράτης: πρὶν ἂν τις τὸ τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περὶ ὃν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ, περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδὼν κατὰ ταῦτά, τὸ[277ξ] προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ καὶ διακοσμῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδούς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ, οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνη ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνυκεν ἡμῖν λόγος.

Sócrates: Enquanto não se conhecer a verdade da constituição de cada coisa de que se fala ou escreve e não se puder definir cada uma por si mesma, e, depois de definida, dividi-la em espécies até atingir o indivisível; enquanto não se conhecer a natureza da alma e puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos também simples, não se ficará em condições de manejar a arte da oratória com a perfeição exigida pela natureza desse gênero de composição, não só para ensinar como para convencer, conforme o demonstrou nossa argumentação anterior.¹⁹⁴

Essa é a arte dos discursos que tem propósitos tanto de ensino quanto de persuasão. Vemos que os próprios *Diálogos* abordam diferentes almas de modo distinto. E quanto à segunda parte, que toma o mito egípcio como plataforma de discussão, temos o seguinte:

Σωκράτης: τί δ' αὖ περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπη γιγνόμενον ἐν δίκη λέγοιτ' ἂν ὄνειδος ἡμῆ, ἄρα οὐ δεδήλωκεν τὰ λεχθέντα ὀλίγον ἔμπροσθεν—

E quanto a questão se é nobre ou vil ser um orador e escritor de discursos e sob quais condições a própria profissão pode ser, com justiça, classificada como vergonhosa ou não? Será que isso foi esclarecido há pouco tempo quando dissemos

...

Sócrates recorda então que a pretensão (pressuposto) de saber do discurso escrito sobre assunto público ou particular é ignorância que confunde a imitação pela realidade (277d-e): confunde a *imagem* do que é justo e injusto, do que é bom e mau, com a *realidade*

¹⁹² Podemos falar de uma academiótica dos diálogos ao pensar os diálogos como escritos para circular e se efetivar em ambiente acadêmico, ou como programáticos da formação na Academia.

¹⁹³ (277B) Tradução Carlos Alberto Nunes

¹⁹⁴ 277bc Tradução Carlos Alberto Nunes

do justo e injusto, do bom e mau. Essa pressuposição é vergonhosa, mesmo que toda a multidão aplauda! Enquanto aquele que sabe que discursos escritos, não importa o assunto, sempre tem algo de *jogo* neles, que também o próprio discurso falado (oral) dos Rapsodos não merece ser encarado com muita seriedade (por não se dar ao ensino e às perguntas, ser apenas mnemotécnico), esse sabe que existe outro tipo de discursos mais irmãos da verdade:

Σωκράτης: ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἐκάστου παιδιᾶν τεηγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πάποτελόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδοῦμενοι ἀνευἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ [278α] ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότην ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐν μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἄξιον σπουδῆς: δεῖν δὲ τοὺς τοιοῦτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθεῖς ἐνῆ, ἔπειτα εἴ τις τούτου ἔκγονοί[278β] τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχῶν κατ' ἄξιαν ἐνέφυσαν: τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν— οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὃ Φαιδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαιμέθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

Porém, aquele que pensa que todo discurso escrito, não importando o assunto, terá, por força, de conter boa dose de brincadeira, e que não há peça oratória em verso ou prosa digna de ser encarada com muita seriedade, tal como acontece com as composições dos Rapsodos, que não permitem exame e nada ensinam, pois só têm a finalidade de persuadir, não passando os mais bem logrados discursos de recurso mnemotécnico para os que (já) sabem; e que julga que somente no discurso que versa sobre a justiça, a beleza e a excelência e que é proferido por mestres no interesse da instrução, e efetivamente numa alma, representa clareza, perfeição e avaliação séria, que tais palavras devam ser tidas como a própria autêntica prole do orador, em primeiro lugar o discurso no interior dele mesmo – se aí puder ser encontrado – e, em segundo lugar, os descendentes ou irmãos desse discurso que possam ter brotado de um honroso modo em almas alheias, e que não atentam para outros discursos- essa pessoa, ó Fedro, provavelmente é como eu e tu desejaríamos nos tornar. (*Phaed*, 277d-278a)

A crítica socrática é ferrenha para os Rapsodos e sofistas: de dentro da própria oralidade (escrita no diálogo) Sócrates critica as rapsódias (ῥαψωδοῦμενοι) pela sua simulação de saber e sua força/finalidade de persuasão. Em contraposição a essa performance mnemotécnica, Sócrates repousa a dignidade e seriedade em outro modo de discursos. Esse tom irônico e esse confronto com os Rapsodos e Homero por parte de Platão, se desdobra em diversos diálogos. Mas e o próprio texto platônico? Também ele tenta persuadir para alguma direção? Também ele é em algum sentido rapsódico? Como se interpretar o estilo dialógico? Os diálogos platônicos são uma narração mimética?¹⁹⁵ Deveríamos pensar em indicar o poeta Homero para ler melhor Platão? Antes só parecia ser preciso acentuar autores como Parmênides, Heráclito, Pitágoras, entre outros filósofos. Platão constrói assim uma relação filosófica (a partir de seu Sócrates) de recepção da produção rapsódica. Platão faz a recepção

¹⁹⁵ Estariam, portanto em segundo plano, perante as críticas esboçadas, no livro 3 da *República*, quando se fala da forma narrativa? Não, pois os *Diálogos* podem ser boas imitações.

e apropria-se dessa dramaturgia para seu projeto. Lembremos que Aristófanis, na comédia ‘as *Nuvens*’, retrata seu Sócrates como um avoador ‘sofista’ que acaba por morrer no final da peça. Algo que acaba acontecendo (de outro modo) na vida real. Platão imita os imitadores para restaurar a verdade do que eles imitam: a própria verdade.¹⁹⁶

Parece haver uma oposição inicial entre o falar e o escrever, mas novamente se reforça o caráter de ‘escrita real’ na alma (τῷ ὄντι γραφομένοις ἐνψυχῇ) para descrever esse ‘falar’. Fedro e Sócrates desejam se tornar amantes de um determinado tipo de discurso. Um discurso digno de consideração séria e interior à vida da alma. Aqui entra em questão o aprendizado e a reminiscência. Nessa concepção do conhecimento como saber interno (mas trabalhoso) em contraposição ao ‘saber’ externo da escrita mecânica, temos a importância da Memória. Não que o conhecimento externo não se ligue com o interno: a rememoração se dá na própria lida com o externo sensível (percepção-rememoração-intelecção¹⁹⁷). A escrita não apresentando uma alternativa válida ao saber na alma oferece ao menos um fato estimulante em vista do aprendizado interior.¹⁹⁸ Em comparação a esse discurso vivo está a escrita pretenciosa e o discurso meramente decorado, morto, não vivo. Assim termina a diversão (278b) que Sócrates e Fedro entreteram com os discursos (sobre o ‘como’ de sua arte e o sentido filosófico de seu uso oportuno) e as mensagens finais são elaboradas:

Σωκράτης: οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων: καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσία ὅτι νῶ καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἱ ἐπέστελλον

[278ξ] λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὀμήρω καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποιήσιν ψιλήν ἢ ἐν ᾗδῃ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν: εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ[278δ] λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ’ ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

Φαῖδρος: τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶ νέμεις;

Σωκράτης: τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καιθεῶ μόνῳ πρέπειν: τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τεᾶν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρω ἔχοι.

Sócrates: Bem, divertimo-nos numa conversação a respeito do discurso tempo suficiente. Agora cabe a ti dirigir-se a Lísias e comunicar-lhe que (...) ouvimos palavras das ninfas que elas orientaram transmitir a todos que compuseram discursos, poesia como Homero, ou qualquer outro que haja composto poesia com ou sem acompanhamento musical e, em terceiro lugar, a Sólon e quem quer que tenha escrito documentos políticos denominados por ele leis.; se escreveu munido do conhecimento da verdade, se é capaz de defender o que escreveu numa discussão quando contestado, e mostrar o poder de exibir mediante o seu próprio discurso que

¹⁹⁶ *Farmácia de Platão*, pág.59.

¹⁹⁷ Lembrar do *Fedon*, por exemplo.

¹⁹⁸ Pág 142 Trabatoni; *Escrita e Oralidade*.

as palavras escritas têm pouco valor, não deve fazer jus a um título com base nesses escritos, mas sim da séria busca que está por trás deles.¹⁹⁹

Fedro: Que títulos conferiria a um tal homem?

Sócrates: Penso que ‘sábio’ seria excessivo, cabendo somente à divindade. Mas o nome filósofo ou algo assim, se ajustaria melhor e seria mais conveniente.²⁰⁰

As palavras escritas tem pouco valor perante o discurso vivo que vem de si próprio (pensemos na maiêutica socrática como exemplo de método nesse sentido de trabalhar interior-exterior). O discurso escrito tem pouco valor perante a séria busca que eles apontam, sinalizam – essa busca fundamenta o escrito. É preciso ver o valor por trás da escrita e além dela – não simplesmente abandoná-la. Aquele que escreve com conhecimento da verdade sabe colocar na própria escrita a consciência crítica de seu próprio valor em comparação com a busca viva (pensemos nos próprios diálogos e no anti-dogmatismo acadêmico). Uma escritura que aponta em si mesma para uma meta-escritura. Só se escreve com maestria quando se é filósofo-retórico, com uma escrita dialética e verdadeiramente na alma – não uma escrita muda e desendereçoada, mas uma escritura frutífera. Aqueles que colocam todo o seu valor nos seus escritos, volvendo suas palavras ao seu bel prazer, adicionando-as ou retirando-as, esses são meros poetas, ou escritores de discursos ou textos de leis (278d-e), mas não seriam dialéticos como Sócrates os definiu. Essa a mensagem (oriunda das divindades do lugar) que Sócrates pede que Fedro entregue a Lísias. A mensagem do diálogo deve “ser entregue” para a audiência: uma mensagem que confronta a cultura tradicional, compositores de discursos, sofistas, ‘sábios’, oradores como Lísias, Homero e os poetas, rapsodos e também de Sólon e os Escritores de Leis. Aqui Sócrates joga com o valor das palavras, dos títulos e suas ocupações: quem só dá valor ao *escrito* é o poeta, (há uma crítica à determinada poesia), quem só dá valor aos *escritos* políticos/leis é um redator de textos políticos e leis (mas não um político), ou um *mero escritor* e não um *filósofo*. Mas Sócrates (e Platão no *Fedro*) não abole a música ou poesia, concordando serem artes penetrantes e as que afetam mais fortemente as almas, sendo divinas. A linguagem desarmônica imita o caráter desarmônico da alma e a linguagem harmônica o caráter harmônico, sensato e bom.

¹⁹⁹ 278C – tradução Carlos Alberto Nunes. O verdadeiro político é na cidade como uma presença espectral: é a sua ausência ou o seu espectro que se encontra presente nas leis que constituem a cidade, e estas leis são, no fundo, a presença da sua ausência (artigo *A Academia como Comunidade*). Por outras palavras, uma tal comunidade será marcada pela noção de que a inteligência não pode deixar de perguntar, para além da lei e dos costumes que o sentimento de pudor obriga a observar, o que é a Justiça. A lei da cidade é, para Platão, uma *imagem* da sabedoria. No entanto, dizer que a lei é uma imagem da sabedoria não quer dizer que a lei seja pura e simplesmente identificável com ela. É por esta razão que a lei é apresentada por Platão como uma substituição do verdadeiro político, que emerge a partir da sua ausência. Neste sentido, a lei não pode estar imune à crítica, e a virtude da sabedoria pressupõe justamente a possibilidade de que a inteligência se exerça também criticamente sobre a lei.

²⁰⁰ 278b-c-d Tradução Edson Bini (2015).

Qualidades do discurso sincronizam-se com as qualidades da alma. Radicalmente, para escrever bem e com nobreza, é preciso conhecer a alma humana e o valor da escrita e do discurso, ser filósofo dialético e *procurar saber* do que se fala com harmonia. O discurso de Lísias é de um poeta, que se ocupou do artifício textual sem endereçá-lo à verdade, à dialética, mas somente ao encanto. E ainda se pretende ser um *educador*, um “retórico”. Pretende transmitir seu saber pelos discursos escritos, mas na verdade é um criador de palavras mortas e estanques, participando num jogo meramente persuasivo, mimético, com imagens e não com o real. Quem só se move nas imagens é escritor de livros, poeta. Quem se compromete com a verdade é filósofo, escritor de discursos nas almas. Escrever não faz um filósofo se não vier juntamente com essa consciência do valor da escrita e seu sentido duplo, múltiplo, oscilante, perigoso, viciante. Escrever não faz o título de filósofo. *Não é possível ser filósofo sem saber escrever²⁰¹, mas os escritos ou ‘saber escrever’ não fazem o filósofo – é preciso também a busca e o zelo metaescritos: um modo de vida, um exercício discursivo rumo às realidades contempladas (as realidades escritas na alma). Podemos pensar no ‘escritor’ como escravo ou secretário na antiguidade: como um trabalhador, um escriba, um artesão mesmo (pois a lida com os materiais da escrita não eram tão fáceis de manejar como hoje): mas não necessariamente um filósofo (que seria aquele que pensava e ditava para o escriba, o registrador-secretário, o ‘gravador’ (ἀναγραφεύς), escrever) – provavelmente Platão também ‘escrevia’ desse modo.*

Essa a filosofia socrática e sua arte de fazer brotar discursos vivos da alma, real, viva – auto produtora. ‘Falar decorado’ não adianta para oralidade manter seu valor. Esse tipo de fala decorada (Rapsodos) se assemelha com um escrito repetitivo. O que está em causa, portanto não é tanto a superioridade da oralidade perante a escrita (pois um Rapsodo ‘fala’, membro de uma tradição oral repetitiva), mas sim a diferença do saber (e do poder de ensinar) do discurso vivo contestante (que pergunta e responde *na alma*) perante a pretensão de saber fixo da escrita logográfica- da tinta *no papel*, da pintura muda, uma estátua, ‘um pictograma’. Forma expressiva de linguagem e conteúdo espiritual-filosófico se articulam na consciência retórica. Platão defende o filósofo não só por sua maior habilidade discursiva ou prática dialética, mas também e fundamentalmente (ao se distanciar de alguns sofistas) por seu comprometimento com um modo de vida (pelo discurso falado direta e ‘impulsivamente’ rumo às Ideias) e como sua retórica se guia por tal prática filosófica (não sendo indiferente à alma, e ao bem, à organicidade do argumento e à discussão vigorosa e enérgica). Passamos

²⁰¹ Mesmo Sócrates (aquele que não escreveu nada) sabe escrever no sentido destacado.

por vários níveis de escritura: 1) Escrita na alma, 2) escrita (discurso-papel), 3) escrita platônica (diálogo). A escritura verdadeira é um cultivo das almas não um artifício ou mero recurso mnemônico.

A outra mensagem final cabe a Sócrates entregar a Isócrates. Pode haver um elogio a Isócrates nessa mensagem, mas a ironia também opera:

Σωκράτης: δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἤθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι: ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προιούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πάποτε ἀγαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὀρμηθῆναι: φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία[279β] τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία. ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἴσοκράτει ἐξαγγέλλω, σὺ δ' ἐκεῖνα ὡς σοῖς Λυσία.

Sócrates: A mim parece que, a julgar por sua natureza, tem condições de superar os discursos de Lísias, além do que possui um caráter mais nobre do que ele. Assim, não me surpreenderia em absoluto se, à medida que fica mais velho e prosseguindo compondo os discursos do tipo que escreve agora, reduza todos os que algum dia tentaram compor discursos a serem comparáveis a crianças. E até suspeito que não se contentará com essa obra, passando a ser conduzido por um impulso mais divino a coisas mais grandiosas. De fato, meu amigo, há alguma coisa da filosofia naturalmente presente na mente desse homem. Esta a mensagem das divindades deste lugar que comunicarei ao meu querido Isócrates, enquanto tu comunicarás a Lísias, o teu querido.279(a-b)

Aqui é preciso posicionar a relação entre Isócrates e Sócrates, e Isócrates e Platão (enquanto ‘escolas’ concorrentes) e as diferenças já vistas entre retórica filosófica e retórica sofística (e a dependência desta última da outra). Isócrates é um grande retórico, escritor e professor – que segundo Sócrates (que o tem como “querido”) terá de se voltar ao filosófico (que já tem alguma coisa) para ser ainda maior – Isócrates acha que a filosofia não deve especular tanto acerca dos primeiros princípios para ser bem sucedida enquanto retórica. Essa passagem põe em causa o sofista enquanto aquele que seria um filósofo incompleto, ainda não convertido às Formas.

Depois das mensagens vem uma oração final (programática) de Sócrates às divindades locais (nessa oração está condensada a discussão do diálogo inteiro sobre a relação entre a dialética externo e interno – uma espécie de ‘resumo’): Logo após a oração há o movimento final de retorno à cidade.

Σωκράτης: ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναται ἄλλος ἢ ὁ σάφρων. ἔτ' ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤκτα.

Φαῖδρος: καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου: κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

Σωκράτης: ἴωμεν.

Sócrates: Ó amigo Pan e vós outros quantos aqui sois deuses, dai-me tornar-me belo por dentro; e que todos meus bens exteriores estejam em amizade com o que é interior. Rico eu considere o sábio; e quanto ao ouro, que possa ter eu dele somente a quantidade que alguém moderado é capaz de suportar ou portar consigo. Será que precisamos de algo mais, ó Fedro? Para mim creio ser essa súplica suficiente.
Fedro: Também para mim isto suplica; pois amigos têm as coisas em comum.
Sócrates: Vamos²⁰²

²⁰² (279 b-c) José Cavalcante de Souza

PARTE II: A *Carta VII*²⁰³: Dos limites do discurso e da escrita no conhecimento filosófico.

2.1 Contexto e conjuntura.

Para os fins da dissertação acompanharemos uma leitura da Carta VII (escrita por volta de 353 ou 352 a.C.?) à procura de mais elementos sobre as possibilidades do discurso e da escrita para o saber filosófico. Não desdobraremos em minúcia os aspectos biográfico-políticos das viagens à Siracusa (e a relação entre Platão Díon e Dionísio) apesar de considerarmos fundamental esse pano de fundo dramático da Carta. Também não adentraremos nos pormenores da questão da autenticidade da Carta²⁰⁴. Faremos aqui uma interpretação que evita e circunda a apropriação desse texto pelos defensores das ‘doutrinas’ ‘não escritas’.²⁰⁵ Fazemos aqui algumas ressalvas: apesar de suas contribuições para pensar os temas da dissertação, a autoria é duvidosa e mesmo espúria. Mas não queremos adentrar em detalhe na disputa se a carta é forjada e como sabê-lo. Tais elementos trariam à tona as outras cartas espúrias atribuídas a Platão (a Díon e seus amigos, a Dionísio e a chefes de estado), questões de epistolografia e historiografia antiga, história da Sicília, questões sobre o posicionamento político-filosófico de Platão e o próprio grego da carta. Centramo-nos aqui no aspecto da tradução e interpretação filosófica do debate que nos guia. A *Carta VII* propiciaria uma conexão com os diálogos *escritos* – leitura que reforçaria seu antidogmatismo doutrinal como autor-autoridade, quando da sua crítica à escrita (e seu cuidado com ela) e às limitações e poderes do discurso no conhecimento filosófico. Mesmo se for autêntica, como conciliar seu ‘anonimato’ nos diálogos com esse relato em primeira pessoa? O estilo de carta, algo mais pessoal, não deixaria Platão demasiadamente exposto? Ainda como Carta os interlocutores e

²⁰³ Considero a tradução de Trindade dos Santos em conjunto com a tradução de Bury: Plato in Twelve Volumes, Vol. 7 translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966. As minhas traduções seguem sem indicação do tradutor.

²⁰⁴ Apesar de muitas cartas terem sido objeto de controvérsia e consideradas imitações espúrias, talvez a *Carta VII* seja a única que alcance algum consenso quanto sua autenticidade – apesar de ser algo ainda em disputa e com muitas leituras contra. Frede p. xii fala que a carta antecederia historicamente setenta anos a outras cartas filosóficas. Todas as outras cartas seriam suspeitas e seu catalogador também Trasillus, um *scholar* alexandrino que compilou as obras Platônicas, e a *Carta VII* não fugiria do padrão. Importante é a distinção entre ‘suspeita’ e a definição de ‘espúria’ – a primeira parece proceder com mais cautela que a segunda. Se não for mesmo de Platão é acordado que é de um discípulo ou pessoa próxima ao seu ‘espírito’ e ideias, e não um imitador qualquer. Mesmo criticando a autenticidade da *Carta VII* se acorda que seu compositor “foi inspirado por Platão de um jeito interessante “Mesmo com os problemas de ser genuína e autêntica, além de seus problemas e defeitos filosóficos apontados, a carta continua sendo objeto de interesse”. Além disso, a *Carta VII* é trazida aqui para confrontar alguns defensores das doutrinas ‘não-escritas’ que se apoiam nela. A *Carta VII* (entre outras) era aceita como autêntica na antiguidade e por muito tempo não se analisou ela com escrutínio. Somente no século XVIII com um reavivamento dos estudos clássicos, se empreendeu tal tarefa que ainda continua.

²⁰⁵ Lembremos que mesmo Aristóteles ‘transcreve’ a dita doutrina oral por escrito – não alcançando o efeito de uma ‘doutrina não escrita’. Seguindo Rowe “Se alguém alegar que os textos escritos não podem ser propriamente entendidos sem referencia ao não-escrito, eu somente posso responder que em tal caso eu ficaria feliz em lidar com aquilo que sempre em qualquer caso será um entendimento parcial.” (p. 273)

as palavras são medidas e se esforçam por criticar a própria escrita – essa seria a conexão com o *Fedro*. Importa para a dissertação mais a ‘digressão’²⁰⁶ – que é assim chamada por muitos, mas sem ser uma parte menor, pois é central e necessária para tentarmos compreender a filosofia do conhecimento (com elementos discursivos e metadiscursivos) além de atentar para uma crítica da apropriação escrita e da formação filosófica por parte do tirano. A objeção de Platão é contra a tentativa de Dionísio de Siracusa a escrever sobre as mais importantes questões filosóficas, e o seu método é mostrar os perigos e violências dessa escrita quando tentada sem as qualificações e precauções apropriadas.²⁰⁷ Como se trata de uma Carta e não de um Diálogo, temos a possibilidade de recortar melhor os argumentos específicos para a dissertação? Ainda aqui é preciso prestar atenção ao todo da *Carta* e os destinatários – mas tentaremos aqui focar a análise em certos aspectos dela.

Mesmo quando fala em *primeira pessoa* (lembremo-nos de sua ausência nos diálogos escritos), o que nos fala ‘Platão’ sobre sua escrita, discurso, ensinamentos, doutrina? E sobre sua dita ‘doutrina das Ideias’ e sua possibilidade de conhecimento e comunicação? Proponho que mesmo na Carta, Platão não fala autoritativamente (mesmo sem se deter na questão da autenticidade), seguindo Press (pág.190) quando diz que as Cartas envolvem elas mesmas um personagem literário. O pronunciamento desse personagem não precisa expressar diretamente as posições de seu autor – e ainda mais: ele adverte para o caráter de jogo do próprio texto. Desenvolverei então uma introdução que espero ser breve e então salto aos trechos mais pertinentes para a escrita, para o discurso e para ocupação filosófica.

Podemos estruturar a Carta da seguinte forma: 1) Introdução (323d-326b) 2) Primeira visita à Sicília (326b-328d) 3) Segunda ida à Sicília (328d-330b) 4) Os limites dos conselhos(330c-331d) 5) os efeitos de tentar advertir Dionísio (331d-334c) 6) O conselho de Platão(334c-337e) 7) Entre a segunda e terceira viagens (337e-340b) 8) a terceira viagem (340b-341a) 9) *digressão sobre o discurso e o conhecimento filosófico* (341b-345c) 10) retomada da narrativa da terceira visita (345c-350b) 11) Invasão de Díon e seu assassinato (350b-351e) 12) Conclusão (351e-352a). Importa-nos mais detidamente a parte 9 para os fins da dissertação, mas elencaremos alguns elementos dos outros tópicos.

‘Platão’ remete a carta aos familiares e companheiros (οἰκεῖοις τε καὶ ἑταίροις) de Díon, mas também para toda a opinião pública ateniense. Na retórica da carta, mais do que

²⁰⁶ πλάνω é a palavra usada em 344d (de algum modo o próprio compositor considera ser um desvio do tema, um devaneio).

²⁰⁷ Ross p 139. “Plato’s object in this passage is to castigate the attempt of Dionysius of Syracuse to write about the most important philosophical questions; and his method is to show the dangers of such writing when attempted without proper qualifications and proper precautions.”

relatar suas viagens a Siracusa, ‘Platão’ está interessado em mitigar as paixões e vontade de vingança de seus correspondentes evitando mais derramamento de sangue. A carta revela as intenções de Platão com relação a esses correspondentes. Platão os saúda com um (εὖ πράττειν) um ‘well doing’ um desejo de ‘boa prática’, sucesso. Platão se vê exortado a colaborar tanto em *obra* como em *palavra* (com conselhos políticos) sobre o pensamento e querer de Díon e a de seus familiares/companheiros. Importante lembrar que Díon acabou morrendo com os acontecimentos políticos em que se envolveu – um outro ‘camarada’ (ἑταῖροι) de Platão – Cálipo, foi seu assassino – e a suposta culpa de Platão (e da Academia) nisso tudo também o faz escrever essa carta como possível esclarecimento²⁰⁸: Fala Platão sobre Díon:

(...) τίς δ' ἦν ἡ ἐκείνου διάνοια καὶ ἐπιθυμία, σχεδὸν οὐκ εἰκάζων ἀλλ' ὡς εἰδῶς σαφῶς εἶποιμι' ἄν.(...) Συρακοσίους οἴεσθαι δεῖν ἐλευθέρους εἶναι, κατὰ νόμους τοῦς ἀρίστους οἰκοῦντας

(...) eu poderia dizer qual eram o propósito e desejo dele, não por mera especulação, mas por saber com certeza. (...) pensava necessário os siracusanos serem livres e governados de acordo com as melhores leis.²⁰⁹

O tom da carta é político, conselhos sobre o governo e as leis. Mais do que um Platão utópico vemos aqui uma relação mais sutil entre filosofia e política na prática. Veremos se desenvolver na Carta um tom ‘anti-político’ em sua retórica, um tom que lembra Sócrates e sua recusa a participar de um determinado modo de política. Da formação (quase ideal) do orador e do compositor discutida no *Fedro*, nos deparamos agora com a formação do governante²¹⁰. A contextura política da Sicília e sua oportunidade, ou tempo crítico (καῖρος) para Platão atuar, é trazida a tona juntamente com os eventos da vida de Platão e Díon nas viagens a Siracusa (324 A-B). Platão conta então suas próprias aspirações políticas:

Νέος ἐγώ ποτε ὄν πολλοῖς δὴ ταῦτόν ἔπαθον· ὤήθην, εἰ θάπτον ἐμαυτοῦ γενοίμην κύριος, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθύς ἰέναι.

Quando eu era jovem passei²¹¹ exatamente o mesmo que muitos: pensei, caso me tornasse logo senhor de mim mesmo, ir de imediato aos assuntos públicos da cidade.

Platão narra então os eventos da revolução que marcou a vitória de Esparta sobre Atenas, na Guerra do Peloponeso, com o estabelecimento de magistrados com plenos poderes.

²⁰⁸ É importante a atenção que Platão devota para não ser considerado Pai desses acontecimentos, assim como é reflexo na sua concepção de filosofia – Platão não é pai de nenhuma doutrina, mas um escritor maiêutico. Esse ponto não significa que não tenha princípios ou métodos, ou que não tenha um ‘nexo de ideias’ (Rowe) ou uma ‘agenda substancial’.

²⁰⁹ 324b

²¹⁰ A República também vem à memória. Na República o filósofo-rei como pintado idealmente no discurso é um sábio, no *Fedro* ele é um buscador constante numa tarefa (retórico-filosófica e de pesquisa/aprendizado/prática).

²¹¹ Me impressionei, me afetei, senti.

Alguns desses magistrados eram familiares de Platão e o convidaram a fazer parte da política.

Platão não achou estranho esse convite:

φήθην γὰρ αὐτοὺς ἕκ τινος ἀδίκου βίου ἐπὶ δίκαιον τρόπον ἄγοντας διοικήσειν δὴ τὴν πόλιν, ὥστε αὐτοῖς σφόδρα προσεῖχον τὸν νοῦν, τί πράξειεν. καὶ ὄρων δὴπου τοὺς ἄνδρας ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ χρυσὸν ἀποδείξαντας τὴν ἔμπροσθεν πολιτείαν.

Pois pensei que eles iriam dirigir a cidade levando-a de um modo de vida injusto para um modo justo, de tal forma que prestava atenção a eles, para o que fariam. E de fato vi em pouco tempo os homens mostrando²¹² a constituição anterior ser de ouro.

Esse governo dos 30 é tido por Platão como pior que o anterior. A perseguição e resistência de Sócrates por parte desses governantes também é narrada: mandaram-no com outros contra um dos cidadãos, à força, e querendo que Sócrates se tornasse cúmplice dos negócios deles – ao que Sócrates recusou-se. Platão desgosta dessa situação²¹³:

— ἃ δὴ πάντα καθορῶν καὶ εἴ τιν' ἄλλα τοιαῦτα οὐ σμικρά, ἐδυσχέρανά τε καὶ ἐμαυτὸν ἐπανάγαγον ἀπὸ τῶν τότε κακῶν. χρόνῳ δὲ οὐ πολλῷ μετέπεσε τὰ τῶν τριάκοντά τε καὶ πᾶσα ἢ τότε πολιτεία: πάλιν δὲ βραδύτερον μὲν, εἶλκεν δέ με ὅμως ἢ περὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτικὰ ἐπιθυμία. Vi todas essas coisas e ainda outros casos como esses não menores, não aguentei e afastei-me das maldades daquela época. Em não muito tempo, caíram os trinta e todo o regime político de então. De novo, mas devagar, me arrastava do mesmo modo o desejo de administrar a coisa pública. .²¹⁴

Depois da queda dos trinta, nas agitações políticas aconteciam vinganças pessoais contra os que antes ocupavam o poder e seus cúmplices. Apesar de muito ter sido feito com equidade (325b) levaram o companheiro (ἑταῖρον) de Platão, Sócrates, para ser julgado e condenado por injustas acusações (mesmo tendo ele se recusado a matar um de seus amigos quando esses estavam em exílio).

Σκοποῦντι δὴ μοι ταῦτά τε καὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πράττοντας τὰ πολιτικά, καὶ τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη, ὅσῳ μᾶλλον διεσκόπουν ἡλικίας τε εἰς τὸ πρόσθε προύβαινον, τοσοῦτῳ χαλεπώτερον ἐφαίνετο ὀρθῶς εἶναί μοι τὰ πολιτικὰ. Considerando por mim essas coisas e também os homens que faziam política, e as leis e costumes, quanto mais examinava e também avançava em idade, tanto mais difícil me pareceu lidar com a política corretamente..²¹⁵

Platão parece aqui crescer gradualmente em desapontamento, um pessimismo com a política (mas ainda não completo, pois ainda irá a Siracusa). Nessa desesperança com a política diz: sem amigos e companheiros fiéis não é possível agir; (οὔτε γὰρ ἄνευ φίλων ἀνδρῶν καὶ ἑταίρων πιστῶν οἶόν τ' εἶναι πράττειν). Para Platão a corrupção dos artigos das leis e dos costumes se propagava espantosamente:

²¹² Fazendo parecer, demonstrando 324d

²¹³ Vê-se que a morte de Sócrates perpassa os Diálogos (e a Carta) de gravidade e seriedade – atravessando mesmo a ironia e o jogo dos *Diálogos*

²¹⁴ 325a

²¹⁵ 325c Outra possibilidade de tradução da última parte: “Mais difícil parecia (para mim) ser político corretamente.”

τά τε τῶν νόμων γράμματα καὶ ἔθη διεφθείρετο καὶ ἐπεδίδου θαυμαστὸν ὅσον, ὥστε με, [7.325e] τὸ πρῶτον πολλῆς μεστὸν ὄντα ὀρμῆς ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινά, βλέποντα εἰς ταῦτα καὶ φερόμενα ὀρῶντα πάντη πάντως, τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν
 As leis escritas e os costumes iam se corrompendo a tal ponto e tão escandalosamente, que eu, que antes estava cheio de vontade²¹⁶ de participar nas atividades públicas, observando²¹⁷ essas coisas e vendo-as totalmente à deriva, acabei por ficar em vertigem²¹⁸

Platão não deixa, contudo, (325e) de esperar um momento adequado caso a situação melhorasse de realizar o ‘bem comum’ (τὸ πράττειν τὰ κοινά), administrar, se engajar com coisas e assuntos públicos da comunidade. Platão entende que todas as cidades de agora são mal governadas, com legislação quase incurável, faltando aos governantes uma preparação extraordinária aliada à fortuna. Nesse passo da carta, Platão nos remete a uma imagem muito conhecida da *República*. Ele tem isso em mente quando vai à primeira vez para a Sicília:

--λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τὰ τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν· κακῶν οὖν οὐ [7.326b] λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίῃ
 E fui compelido a falar, recomendando a filosofia correta, como é a partir dela que discernimos todas as formas de justiça, tanto em assuntos públicos quanto privados. E que a espécie dos homens não deixará das malvadezas até que ou a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente alcance o poder político, ou os que detêm o poder nas cidades, por um destino divino, realmente filosofem.²¹⁹

Platão conta então da sua primeira viagem à Sicília, tendo se desagradado dos excessivos banquetes e do modo de vida sensual-luxurioso em demasia (326b-327A). Nessa primeira ida estava Platão por volta dos 40 anos (em 386-388).²²⁰ Passa também a descrever sua influência e seu companheirismo com Díon – que acabará por recusar também esse tipo de vida e se dedicar às lições que tivera com Platão. Mais dado à virtude que aos prazeres e sensualidades, Díon acabou por ser perseguido por seu modo de vida destoante dos de Siracusa. Mas pensou que Dionísio I fosse também alguém com retos propósitos (237bc). E se assim fosse, os Siracusanos também poderiam ser mais belos e melhores. Platão é convencido por Díon a tentar ir a Siracusa (com argumentos sutis sobre sua possível falta de coragem), pois as condições eram favoráveis: Dionísio e os seus tinham desejos de filosofia e educação, estando dispostos a ouvir. Mais tarde se revelará que não era bem assim. Mas Platão vai, achando que se conseguir persuadir ao menos um, terá feito tudo de bom. Mas principalmente

²¹⁶ Ímpeto

²¹⁷ Mirando, diferente de olhando.

²¹⁸ Sigo aqui Trindade, mas ἰλιγγιᾶν pode significar nauseado (com relação à metáfora do navio e a política), ‘bêbado’, ‘tonto’, ‘perder a cabeça’; 325d

²¹⁹ 326b

²²⁰ Anicérides, *A Carta Sétima de Platão, Críticas à Escrita e Convivência Filosófica*. Marcus Reis Pinheiro 2008.

com medo de se envergonhar e se auto reprovando pela possibilidade de seus discursos serem apenas uma voz sem ação – por poder ser censurado pela filosofia (e por Zeus hospitaleiro – pois Platão já tinha sido hóspede de Díon) por prejudicá-la em sua forma de agir (ou nesse caso – não agindo) 328cd. Diríamos que nessa passagem Platão já prevê a crítica dos milênios por vir que se referem a sua filosofia política, afirmando seu pensamento como algo utópico, uma voz vazia de realidade e possibilidade de pôr-se à prova na prática real. Mas é importante notarmos que Platão tenta aplicar sua παιδεία filosófico-política, apesar de fracassar – isso já demonstra sua consciência prática. Já vimos que o *Fedro* nos alerta para a importância da prática na retórica filosófica. É no atrito (na dialética) de nossos discursos entre eles mesmos e suas ambições e com a prática deles na vida (e na alma), que se acende a centelha do caminho para o real.

Nessa altura da Carta, já narrando sua segunda ida a Siracusa, aparece uma palavra que já apareceu no *Fedro* e que é importante para sabermos das ocupações de Platão. Mais a frente se verá que também exige coragem o não-se-meter com tiranos, não tentando ensiná-los quando não querem ouvir ou se transformar. Covarde seria o que continuasse a aconselhar sob essas circunstâncias.

Ἀλλ' ἦλθον μὲν κατὰ λόγον ἐν δίκῃ τε [7.329b] ὡς οἶόν τε ἀνθρώπων μάλιστα, διὰ τε τὰ τοιαῦτα καταλιπὼν τὰς ἑμαυτοῦ διατριβάς, οὔσας οὐκ ἀσχήμονας, ὑπὸ τυραννίδα δοκοῦσας οὐκ ἔπρεπεν τοῖς ἑμοῖς λόγοις οὐδὲ ἐμοί· ἐλθὼν τε ἑμαυτὸν ἠλευθέρωσα Διὸς ξενίου καὶ τῆς φιλοσόφου ἀνέγκλητον μοίρας παρέσχον, ἐπονειδίστου γενομένης ἄν, εἴ τι καταμαλθακισθεῖς καὶ ἀποδειλιῶν αἰσχύνῃς μετέσχον κακῆς
Então fui de fato de acordo com motivos razoáveis e justos²²¹, tanto quanto é possível ao homem, por essas razões largando minhas ocupações²²², que são nobres²²³ para ficar sob a tirania, que não parecia convir nem aos meus discursos²²⁴ nem a mim. E viajando, por minha conta me liberei²²⁵ de Zeus hospitaleiro e me revelei irrepreensível de culpa como filósofo, caso a filosofia viesse a ser caluniada por algo se eu, cedendo²²⁶ às comodidades e acovardando-me, participasse da infâmia²²⁷.

Mas voltando a palavra que nos toca aqui, estamos falando de διατριβάς²²⁸, traduzida aqui por ‘conferências’. Ela nos remete tanto para o sentido de passa tempo, como de estudo, lição, conferência, tempo para debater em determinado tema. Tempo dispendido num modo de vida, oscila *entre passatempo e ocupação séria*, como já vimos, mas certamente ressoando

²²¹ Por motivos razoáveis e justos.

²²² Essas ‘ocupações’ διατριβάς se referem provavelmente às ocupações de Platão na Academia.

²²³ Que eram nobres, não vergonhosas, não indecorosas, não feias.

²²⁴ Razões, propósitos.

²²⁵ (da obrigação perante Zeus)

²²⁶ Amolecido, remisso, acomodado.

²²⁷ Desonra, infâmia, vergonha, 329AB

²²⁸ Alguns dos seus significados segundo LSJ: 1. Passatempo, entreter-se 2. Ocupação séria, estudo (discurso, lição ética, escola de filosofia – um lugar para ensinar) 3. *Modo de vida*, de viver.

com o tempo livre (277b *Fedro*).²²⁹ Será que Platão fala de suas ocupações no geral, ou se refere em específico a sua escritura, suas ocupações ou modo de vida, suas conversações filosóficas na Academia ou com outros filósofos mais próximos? A Academia é fundada logo depois de sua primeira ida em 388, e não antes da primeira viagem de Platão a Sicília – lembremo-nos que em 329a-b Platão está indo pela segunda vez, então pode sim se referir a suas ocupações na Academia.²³⁰ A experiência na Sicília pode ter sido um protótipo da Academia. E não impede que Platão já tivesse num processo de aprendizado e pesquisa com os seus, além de sua produção escrita. Inclusive Platão pode ter ido com seus camaradas para lá, mais para poder filosofar em paz, longe da Atenas que matou Sócrates e perto do poder da Sicília, do que tentar transformar o tirano em filósofo – sua ‘retórica’ mais explícita na Carta. Mas então supomos que Platão já teria um círculo próximo e contatos com outras escolas, de matemáticos, por exemplo, que também se situavam na região da Itália.

Platão continua então a narrar sua segunda viagem a Siracusa, deixando seu modo de vida, suas ocupações, διατριβάς (que é também uma ocupação com discursos). Lá viu Dionísio cercado de calúnias quanto ao desejo de Díon tomar o poder. Díon é expulso. Seus amigos e Platão são então como que considerados cúmplices, Dionísio trata-os superficialmente bem (para evitar rumores), mas prende Platão na acrópole. Dionísio queria se associar a Platão sem ouvi-lo nem às suas lições de filosofia. Platão ainda nutria uma esperança sobre o desejo de Dionísio de viver uma vida de filósofo (τῆς φιλοσόφου ζωῆς), mas foi frustrado em sua tentativa pela resistência dele. Platão voltou para Siracusa nessa segunda vez (desta vez outro tirano de mesmo nome filho do antigo – que morreu velho) com 60 anos, em 366, nutrindo o propósito de aconselhar um homem enfermo e submetido a um regime miserável (330 cde) querendo mudar sua vida para melhorar sua saúde. Mas, uma vez que haja uma nítida contrariedade do governo ao medicamento correto, e ordenando outros que se submetam às vontades e desejos do governo como está, se consideraria não ser homem corajoso continuar a aconselhar nessas circunstâncias. Esses os limites do conselho. É preciso que se viva com certa constância para ser possível ser aconselhado (331b). Não se força a obediência de tais lições, é preciso uma experiência vital, um engajamento pessoal e convivência para com elas. Ele diz que aconselharia à força somente ao escravo, ou a um pai e mãe doentes mas que não se agradaria a seguir uma vida imposta:

²²⁹ Temos na significação da palavra uma oscilação entre um positivo (tempo livre, passa tempo, debate frutífero) e um negativo (desperdício de tempo, esforço, trabalho, dispêndio).

²³⁰ Até mesmo a República (II-X) pode ter sido escrita depois dessa viagem.

ἐὰν δέ τινα καθεστῶτα ζῶσι βίον, ἑαυτοῖς ἀρέσκοντα, ἐμοὶ δὲ μή, μήτε ἀπεχθάνεσθαι μάτην νουθετοῦντα μήτε δὴ κολακεύοντά γε ὑπηρετεῖν αὐτοῖς, πληρώσεις ἐπιθυμιῶν ἐκπορίζοντα ἄς αὐτὸς ἀσπαζόμενος οὐκ ἂν ἐθέλοιμι ζῆν. Ταῦτὸν δὴ καὶ περὶ πόλεως αὐτοῦ διανοούμενον χρῆ ζῆν τὸν ἔμφορον· λέγειν μὲν, εἰ μὴ [7.331d] καλῶς αὐτῷ φαίνοιτο πολιτεύεσθαι, εἰ μέλλοι μήτε ματαίως ἐρεῖν μήτε ἀποθανεῖσθαι λέγων, βίαν δὲ πατρίδι πολιτείας μεταβολῆς μὴ προσφέρειν, ὅταν ἄνευ φυγῆς καὶ σφαγῆς ἀνδρῶν μὴ δυνατόν ἦ γίνεσθαι τὴν ἀρίστην, ἥσυχίαν δὲ ἄγοντα εὐχεσθαι τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ τε καὶ τῇ πόλει.

Mas se alguns vivem um modo de vida imposto, que satisfaz a eles mas não a mim, então eu nem iria irritar-me em vão advertindo-os com conselhos, nem servir à eles lisonjeando-os, nem faria muitas de suas vontades que eu mesmo não iria querer acolher. É preciso o prudente viver considerando o mesmo acerca da própria cidade: por um lado falar, se não parecer ser bem governada, caso tenha de falar, mas que não seja em vão, e que não venha a ser morto falando, por outro lado não trazer violência à pátria por meio da revolução do regime político. Quando, sem banimento nem massacre de homens, não for possível vir a ser o melhor, fazer votos que tragam tranquilidade e bens tanto a si quanto à cidade.²³¹

Aqui Platão e Díon vão aconselhar Dionísio II, adentrando a narrativa em minúcias políticas de Siracusa e seu entorno estratégico. Em 334c-337, Platão diz seu conselho remetendo-o tanto à Díon quanto a Dionísio e aos familiares de Díon: que a cidade (Sicília) fosse governada por leis livres (ornadas e aplicadas pelo cidadão) e não déspotas (escravas), que filosofia e poder andem juntas para que se ilumine a opinião dos homens acerca da justiça, para que vivam com prudência pela justiça, seja por *possuí-la* seja por *ter sido instruído* e educado assim (335de). Além disso, é concreto seu desejo de transformação com paz e tranquilidade (contra violências, massacres). O conselho de Platão quer evitar o ciclo de violência e propõe então que seus correspondentes procurem primeiro o estudo, a excelência, sendo senhores de si mesmos o quanto for possível e buscando fiéis amigos e companheiros (alianças entre cidades por exemplo) (331d).

Mas uma revolta acaba por expulsar Díon para Atenas, e Platão acaba voltando para lá, depois de ser mantido praticamente preso. Na terceira vez que volta (361, com 65 anos), tentando (mas agora sem esperanças) mediar o conflito entre Dionísio e Díon, acaba se desentendendo com o tirano ‘empanturrado de opiniões superficiais ou falsas’(338d340b) e acaba tendo de fugir com ajuda de Arquitas.

²³¹ (Carta VII 331c-d)

2.2 Dos limites do discurso e da escrita no conhecimento filosófico: a faísca na alma.

Daremos a partir daqui um salto para a parte que mais toca a Dissertação acerca da situação provocada pela lição dada por Platão a Dionísio II, da qual resultou o *escrito* soberbo da autoria do tirano ('cheio' de autoridade): Platão fala sobre a tarefa que é meta-escrita, a tarefa que os escritos pressupõem se não se quiser pressupor saber só de 'ouvir dizer' ou de escrever.

Δεικνύναι δὴ δεῖ τοῖς τοιούτοις ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρᾶγμα οἷόν τε [7.340c] καὶ δι' ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσον πόνον ἔχει. Ὁ γὰρ ἀκούσας, ἐὰν μὲν ὄντως ἢ φιλόσοφος οἰκειός τε καὶ ἄξιος τοῦ πράγματος θεῖος ὢν, ὁδὸν τε ἠγεῖται θαυμαστὴν ἀκηκοέναι συντατέον τε εἶναι νῦν καὶ οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιοῦντι. Μετὰ τοῦτο δὴ συντείνας αὐτός τε καὶ τὸν ἠγούμενον τὴν ὁδόν, οὐκ ἀνίησιν πρὶν ἂν ἢ τέλος ἐπιθῆ ᾗσιν, ἢ λάβῃ δύναμιν ὥστε αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείζοντος δυνατὸς εἶναι ποδηγεῖν. [7.340d] Ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα διανοηθεὶς ὁ τοιοῦτος ζῆ, πρᾶττων μὲν ἐν αἰσισιν ἂν ἢ πράξεσιν, παρὰ πάντα δὲ ἀεὶ φιλοσοφίας ἐχόμενος καὶ τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν ἥτις ἂν αὐτὸν μάλιστα εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνατὸν ἐν αὐτῷ νήφοντα ἀπεργάζηται· τὴν δὲ ἐναντίαν ταύτη μισῶν διατελεῖ. Οἱ δὲ ὄντως μὲν μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ' ἐπικεχρωσμένοι, καθάπερ οἱ τὰ σώματα ὑπὸ τῶν ἡλίων ἐπικεκαυμένοι, ἰδόντες τε ὅσα μαθήματά ἐστιν καὶ ὁ πόνος [7.340e] ἡλικός καὶ δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν ὡς πρέπουσα ἢ κοσμία τῷ πράγματι, χαλεπὸν ἠγησάμενοι καὶ ἀδύνατον αὐτοῖς, οὔτε δὴ [7.341a] ἐπιτηδεύειν δυνατοὶ γίνονται, ἐνιοὶ δὲ αὐτῶν πείθουσιν αὐτοὺς ὡς ἱκανῶς ἀκηκοότες εἰσὶν τὸ ὄλον, καὶ οὐδὲν ἔτι δέονται τιῶν πραγμάτων. Ἡ μὲν δὴ πείρα αὕτη γίνεσθαι ἢ σαφῆς τε καὶ ἀσφαλεστάτη πρὸς τοὺς τρυφῶντάς τε καὶ ἀδυνάτους διαπνεῖν, ὡς μηδέποτε βαλεῖν ἐν αἰτία τὸν δεικνύντα ἄλλ' αὐτὸν αὐτόν, μὴ δυνάμενον πάντα τὰ πρόσφορα ἐπιτηδεύειν τῷ πράγματι.

É preciso mostrar a esses o que a tarefa é como um todo e também quantas práticas e quanta fadiga acarreta. Pois caso o ouvinte seja realmente filósofo, digno e afinado com a tarefa, sendo divino, o caminho que escutou é considerado maravilhoso e urgente de ser procurado sem demora, não vale (a pena) viver fazendo qualquer outra coisa. E depois disso, tendo se esforçado e também sido guiado para o caminho, não desiste antes que tenha percorrido tudo até o fim, ou tenha tomado força para por si só ser capaz de guiar independente do instrutor. E pensando de acordo com isso, vive assim: se por um lado se ocupa de sejam quais forem as atividades, além de tudo se encarrega da filosofia. É seu modo de vida cotidiano, o que melhor o faria ser bom aprendiz, ter boa memória e a ser apto a raciocinar, sendo sóbrio consigo mesmo. E o oposto desse modo de vida ele acaba odiando. E os que não são realmente filósofos, coloridos superficialmente com opiniões, assim como os que tiveram os corpos bronzeados superficialmente de baixo do sol, vendo quantos aprendizados existem, o trabalho associado, e o modo de vida cotidiano ordenado que convêm à tarefa, consideram difícil e impossível para eles. E eles nem se tornam capazes de buscar, pois alguns se convencem que tendo ouvido suficientemente tudo, não precisam fazer mais nada. E de fato isto vem a ser a prova evidente e também mais segura contra os que vivem remissos e também contra os que são incapazes de atravessar as fadigas. Assim, nunca lançar a culpa no instrutor, mas somente em si, por não ser capaz de perseguir tudo o que é adequado à tarefa. 340c-341b

Aqui podemos ler os critérios que formam a crítica de Platão à pretensão de conhecimento filosófico: o trabalho e tempo 'extratexto' que ele envolve e sua seriedade. O filósofo, se o é realmente e não de mero 'ouvir dizer', tem diante de si uma familiaridade com a tarefa, a valorização da importância da tarefa como condutora de seu próprio modo de vida em tudo que faz, sua memória, sua razão, linguagem, seu autocontrole. Os outros, cobertos de

opiniões, desconsideram a tarefa e já acham saber o suficiente. É preciso suportar a fadiga e o esforço desse modo de vida, atravessando os prazeres.

Πάντα μὲν οὖν οὐτ' ἐγὼ διεξῆλθον οὔτε [7.341b] Διονύσιος ἐδεῖτο· Πολλὰ γὰρ αὐτὸς καὶ τὰ μέγιστα εἰδέναι τε καὶ ἰκανῶς ἔχειν προσεποιεῖτο διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς. Ὑστερον δὲ καὶ ἀκούω γεγραμέναι αὐτὸν περὶ ὧν τότε ἤκουσε, συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούοι· οἶδα δὲ οὐδὲν τούτων.
E então, nem eu percorri tudo, nem Dionísio queria. Pois ele pretendia saber e suficientemente, muitas coisas e as maiores, pelo que mal ouviu de outros. E mais tarde também ouvi que ele mesmo escreveu acerca do que então ouviu deles. Compôs como se fosse arte sua, nada deles teria ouvido. Mas eu não sei nada disso.
341b

A escrita aqui é avaliada em sua negatividade, sua inadequação nas mãos do tirano. Trata-se da crítica à escrita de produção tirânica, pretensiosa de saber sem saber (relembremos da retórica sofisticada no *Fedro*), querendo se fazer autoridade sem indicar as fontes e o papel dos *outros*. Vai se revelando a crítica radical à possibilidade do discurso (seja falado ou escrito) alcançar o que Platão nos sinaliza.

Ἄλλους μὲν τινὰς οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οὔτινες δέ, οὐδ' αὐτοὶ αὐτούς. Τοσόδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων [7.341c] καὶ γραψόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὐρόντες αὐτοὶ τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαίειν οὐδέν. Οὐκ οὖν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥήτων γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρός [7.341d] πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.
Por um lado eu sei que alguns outros escreveram acerca dessas mesmas coisas²³², mas esses, nem a si mesmos se conhecem. E pelo menos isso posso afirmar acerca de todos os que escreveram e dos que escreverão, dos que pretendem saber acerca das coisas que eu me ocupo, tanto tendo ouvido de mim, quanto de outros, quanto tendo descoberto por si mesmos: Não há nesses, de acordo com meu julgamento, conhecimento nenhum acerca da tarefa. E não existe tratado²³³ meu acerca da mesma, nem nunca haverá: pois não é de forma alguma enunciada como nos outros conhecimentos, mas a partir de muita dedicação produzida sobre a própria tarefa e da convivência, de repente, como uma chama que salta, vem a ser acesa uma centelha na alma, que já cresce por si mesma.²³⁴ 341cd

Aqui está uma possível confirmação da questão da anonimidade platônica, quando Platão diz nunca escreveu sobre aquilo que *ele* considerava mais sério. Podemos considerar também que nenhum dos personagens dos Diálogos expressa as próprias crenças e argumentos de Platão sobre esse assunto. A nota de texto de Trindade faz nesse trecho em sua tradução é esclarecedora para entendermos a reserva de Platão com a escrita de vários modos. No máximo pode (1) significar a renúncia de escrever ou de falar sobre tal assunto (tese do

²³² As coisas que penso, lições.

²³³ σύγγραμμα, literalmente 'com-letras', 'texto' em prosa, documento escrito, tratado.

²³⁴ Ecoa Heráclito em 'Todas as coisas que são conduz o raio'. 85. Interessante e paradoxal comparar o conhecimento da Ideia ou da realidade em si com a centelha do fogo – um fogo perpétuo, que se alimenta a si mesmo, imortal e na alma. A centelha não parece ser o derradeiro final e conhecimento perfeito, mas o próprio motor da continuação da pesquisa sobre o ser.

inexprimível) – paradoxal, pois Platão escreveu e muito (em diversos temas dramáticos – mas não aparece neles em primeira pessoa). (2) Pode significar a renúncia da pretensão de escrever uma lição sobre um assunto determinado, nas dimensões de uma lição-tratado. (3) Pode significar que os Diálogos não têm a pretensão de abordar esse assunto como sendo a filosofia de Platão como autor – remetendo ao jogo das *personagens* na criação filosófica da chama na alma. (4) da possibilidade de seus escritos não serem aquilo de mais sério que Platão se ocupa. Os escritos e doutrina fixa não são o substituto para o diálogo vivo, o processo do pensamento na alma de cada um. São apenas válidos como *suplemento* da tarefa filosófica. A chama, a faísca, a visão que estala com o conhecimento filosófico, é em cada um (apesar de ter de se remeter à razão, a sensação, linguagem, ao outro – não sendo então solipsista, mas intersubjetiva), não podendo ser transmitida como de um recipiente a outro (como de um mais cheio para um mais vazio²³⁵). A filosofia exige experiência vital, tempo e maturação, esforço próprio, convivência e exercício debruçado, intelectual e prático (real). E o conhecimento vem (do próprio jogo perpétuo entre linguagem e familiaridade) como relâmpagos (ou um fogo/luz repentino que salta e se alimenta por si só)²³⁶, como uma centelha que advém depois de muito trabalho com o objeto de estudo e que são mais sinais que o revelam e o desdobram, que a posse plena do saber (somente destinada a divindade). A importância da prática na vida real e do *a fazer* dessa prática (ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα) *Fedro* 271d8, além da experiência vital²³⁷ que ela exige (e pessoal – um ‘por si próprio’), é fundamental para entendermos esse projeto de conhecimento – tal o elemento que é intangível para o discurso, ou melhor, que sinaliza um outro tipo de discurso, ou meta-discurso: a tarefa de escritura da própria alma.

O discurso só pode tentar sinalizar, apontar, traduzir, analisar, cultivar. Mas como Platão diz que nunca escreveu sobre isso de que se trata (os princípios supremos, as Ideias, *sua* filosofia, suas lições, ocupação?). O que Platão faz nos *Diálogos* escritos combinando mitos, poética e argumentação discursiva, mobiliza as almas para o conhecimento das

²³⁵ *Banquete* 174d-175d

²³⁶ ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαιφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς. Carta VII. 341c – (Pois de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria. Tradução José Trindade Santos) – Christopher Rowe p.233 ‘this knowledge is not expressible like other things that can be learned; but after much intercourse (συνουσία) in relation to the thing itself, and cohabitation (συζῆν), like light kindled from a fire that has leapt into flame, once born in the soul it now nourishes itself’. As traduções giram entre uma centelha ou fogo.

²³⁷ Experiência que combina a ‘subjetividade’ da alma, sua relação de intersubjetividade linguístico-dialógica e sua objetividade ontológica. A *memória* é ao mesmo tempo uma *escritura* ‘subjetiva’ (interior a alma), intersubjetiva (linguística, contextual-histórica) e objetiva (ontológica). Traços da realidade e ao mesmo tempo rastros da psique, da cultura da memória.

realidades, cria ocasiões para filosofar. Aqui também está em jogo uma teoria da verdade onde há sempre uma procura e um excedente. Mas a escrita estaria de todo desvalorizada?

Καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη· καὶ μὴν ὅτι γεγραμμένα κακῶς οὐχ ἤκιστ' ἂν ἐμὲ λυποῖ. Εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ' ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί τούτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποισι μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς [7.341e] πᾶσιν προαγαγεῖν; Ἄλλ' οὔτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισιν ὀλίγοις ὅποσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως, τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῆ ἔμμελῶς, τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς [7.342a] σέμν' ἄττα μεμαθηκότας.

E ainda sei disso: que escrito ou falado²³⁸, seria dito melhor por mim. E que, caso fosse mal escrito, a ninguém afligiria mais que a mim. E se isso me parecesse ser possível tanto de ser escrito quanto falado para muitos, qual coisa mais bela poderia ter sido alcançada para nós em vida e que seria de grande vantagem aos homens, do que ter escrito e trazer à luz a realidade²³⁹ para todos? Mas não considero bom aos homens a abordagem acerca dos mesmos assuntos que falei, se não a uns poucos, aqueles capazes de descobrir por si através de pouca indicação, enquanto os outros, uns por um lado ficariam encheidos de um injusto desprezo em nada razoável, outros com uma orgulhosa e frívola esperança, como se tivessem aprendido coisas venerandas.

Como então entender os próprios diálogos escritos? Como sendo escritos para poucos destinatários?²⁴⁰ Para os que ao lê-los não se encheriam de desprezo (pois teriam bom gosto, proporção) nem de frívola esperança (pois não se encheriam de orgulho e soberba). Aqui novamente a escrita não é simplesmente excluída, mas reavaliada em seus pressupostos, desconstruída e remontada novamente. Trazer a luz a *todos* acerca da natureza das coisas escrevendo, *seria* a melhor das coisas. Mas essa tarefa não é possível para Platão *a não ser* a uns *poucos* (lembramos que a tarefa que vimos no *Fedro* era monumental – flertamos aqui com a possibilidade dos poucos ou ‘nenhum’ – pelo menos nenhum humano).

Platão considera então falar mais longamente acerca ‘dessa questão’, sobre as coisas de que estuda, sobre ‘a filosofia’ (o filosofar) que tentou apresentar para Dionísio.²⁴¹ Ele vai dizer a razão para quem se opõe à possibilidade de escrever essas ‘mesmas coisas’ que ele próprio estuda seriamente (σπουδάζω). Há uma repetida referência a essas coisas de que Platão se ocupa (πράγματος) e que vai se desdobrar agora na dita ‘digressão’, que na verdade faz parte do percurso narrativo da carta: descrever as viagens à Sicília, suas relações com Díon e a proposta político-filosófica à tirania, e enfim, discorrer sobre a apropriação escrita

²³⁸ De viva voz

²³⁹ φύσιν

²⁴⁰ Os Diálogos são interpretados também como sendo destinados para muitos, ou para serem debatidos na Academia. Reservaria-se também uma doutrina secreta oral somente aos frequentadores da Academia (isso para os defensores das doutrinas “não-escritas”).

²⁴¹ Ross aqui (p.139 Plato’s Theory of Ideas) vê essa questão como reportando a ‘teoria’ das Ideias e reforçando a *Carta VII* como contendo uma lista dessas Ideias 342d-e.

(ou ignorância) por parte da tirania das poucas conversas (lições filosóficas) com Platão. Mais importante será sua crítica filosófica aos escritos, que se articula com nossa abordagem acerca da Arte das Palavras (notar que mesmo a carta é um escrito platônico na nossa abordagem interpretativa – que guarda sua própria crítica à escrita, como um jogo – e uma carta não é um simples monólogo ou tratado, guarda em si um jogo e uma poética própria, corrida, direcionada à interlocutores e em si mesma escrita em um momento determinado, por um ‘personagem’ epistolar platônico). Essa crítica filosófica à pretensão dos escritos começa com a enumeração dos meios pelos quais se conhece algo.

Ἔστιν τῶν ὄντων ἑκάστω, δι’ ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ’ αὐτῆ--πέμπτον δ’ αὐτὸ [7.342b] τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθὲς ἔστιν ὄν--ἐν μὲν ὄνομα, δεῦτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη.

Há para cada um dos seres, três ²⁴²elementos necessários pelos quais o conhecimento é produzido. Ele mesmo é o quarto – é preciso colocar em quinto o que é por si mesmo cognoscível²⁴³ e também verdadeiramente é – Um é o nome, o segundo a definição, o terceiro a imagem, o quarto o conhecimento. 342a-b

Platão então vai discorrer (exemplificando com o conhecimento do círculo²⁴⁴) sobre esses elementos ou meios de conhecimento de algo, o próprio conhecimento, e o que é em si cognoscível (em outras palavras – o puro objeto para o conhecimento nele mesmo). Os três primeiros elementos são discursivos-sensitivos 1) nome 2) definição 3) imagem; e são sujeitos às mais variadas críticas²⁴⁵.

O quarto elemento é o conhecimento de algo²⁴⁶, um elemento anímico (também sujeito às obscuridades e perplexidades²⁴⁷ enquanto apreensão mental), uma faculdade na alma, a inteligência, memória, entendimento, opinião verdadeira (aqui já há um distanciamento do discurso externo para a esfera da pragmática anímica ou da escritura na alma). O quarto

²⁴² É preciso através deles o conhecimento ser co-produzido

²⁴³ O Inteligível, cognoscível, γνωστόν.

²⁴⁴ Ross, *Plato's Theory of Ideas*, pág. 62-63 diz que nessa passagem não aparece uma concepção dos números como intermediários (sendo essa então uma concepção ainda mais tardia – segundo sua leitura cronológica) entre as formas e o mundo sensível. Ross atenta para o foco de Platão não em *objetos*, mas em *faculdades/estados da alma, atividades mentais* diferentes – usamos diagramas para conhecer os números, mas não para conhecer a alma: “The reference to the use of images shows that the objects of *dianoia* are mathematical Ideas, for whose understanding a sensuous or imaginative intuition of the structure of spatial figures or numbers is needed, as against moral and aesthetic Ideas, for which there is no corresponding necessity.”

²⁴⁵ Aqui lidamos com uma abordagem convencionalista da linguagem (não naturalista) e assim a mesma palavra poderia mudar de significado ou ser trocada em seu significado pela do seu contrário (circular – reto) – não teríamos critérios para decidir acerca do conhecimento *somente* a partir da convenção das palavras e das imagens. A linguagem é um instrumento flexível: mais permanente do que o sensível, porém não imutável como uma intuição intelectual absoluta.

²⁴⁶ É uma perplexidade pensarmos que aqui se cai numa circularidade (queremos saber os elementos que originam o saber e listamos o saber como o quarto elemento...). Mas Ross em 141 nos adverte que se trata aqui do conhecimento parcial, misturado à opinião, com que começamos nossa busca pela essência, numa alma ‘encarcerada’.

²⁴⁷ É de se pensar pelo desenrolar da carta que mesmo o quarto elemento (o saber na alma) é passível de críticas.

elemento, não cabe em forma de corpos nem de sons²⁴⁸. Como *entendimento, pensamento*, é o elo de ligação entre o discurso e o em si da realidade, por ser mais próximo deste último. O em si (a coisa em si)²⁴⁹ – por si cognoscível – mas sem ser discursivamente possível acessá-lo, só é engendrado com a orquestração da linguagem e sua tentativa de superar a si mesma – na imagem da fagulha *na alma* tem-se um vislumbre imagético desse quinto elemento (que guarda ressonâncias com o *auto-movimento* da alma visto no *Fedro*). Mais adiante será reforçada a possibilidade de alcançar o ser em si em alguma medida. Eis mais um trecho para pensarmos o quarto elemento, o próprio saber na alma, em relação aos outros três elementos:

Τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὖ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωμαίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν [7.342d] τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. Τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοίητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν, τᾶλλα δὲ πλέον ἀπέχει
O quarto é o conhecimento, a inteligência²⁵⁰ e a opinião verdadeira acerca desses²⁵¹. Tudo isso deve ser considerado como uma unidade, existindo não em sons nem em formas de corpos, mas nas almas. Ela sendo manifestamente de natureza diferente tanto do próprio círculo quanto dos três ditos antes. E dentre esses a inteligência por um lado se aproxima mais do quinto em afinidade e semelhança, e por outro lado se afasta mais dos demais. **342c-d**

Vemos aqui uma grande semelhança com o exposto no decorrer do *Fedro*, nas lições acerca do conhecimento da alma (e na alma) que o retórico deve ter e sua diferença da mera escritura/discurso externa. Vemos se pronunciar também radicalmente uma crítica à linguagem. A escrita na alma do *Fedro* não aparece explicitamente nessa formulação na passagem. Mas a formulação gira de uma *escritura* na alma pelo conhecimento e aprendizado (no *Fedro*) para uma *existência* (ἐνόν) na alma do saber (*Carta VII*)– esse saber na alma (entre escritura e realidade) se aproxima mais das realidades últimas (supra-celestes)²⁵². O saber que *é na alma*, assim como os outros três elementos, são bases para conhecermos (e aqui se faz uma lista do que seriam as Ideias):

Ταῦτόν δὴ περὶ τε εὐθέος ἅμα καὶ περιφεροῦς σχήματος καὶ χροᾶς, περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγονότος, πρὸς ὕδατος τε καὶ τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ζῶου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχαῖς ἦθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα· οὐ γὰρ ἂν τούτων

²⁴⁸ Se pensarmos o corpo σωμαίων como sinal/túmulo da alma, apreendemos aqui uma crítica à palavra escrita enquanto corpo – e a importância de evidenciar a escrita (o corpo) como sinal da alma, assim como os sons da oralidade vocálica são sinais da alma. Lembrar ainda que o corpo pode ser visto como salvação ou purificação da alma. P.181 (soma-sema) Gabriele.

²⁴⁹ Por Ross identificada com aquilo que é conhecível e verdadeiramente real – a Ideia. ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν.

²⁵⁰ νοῦς – pensamento, inteligência, mente intelecto, sentido de uma palavra.

²⁵¹ Os três elementos anteriores.

²⁵² Lembrar do *Fedro* 247c- “A essência que realmente existe e é sem cor e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo guia da alma, o intelecto, sobre ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui (na região supra-celeste) sua sede.” podemos considerar a inteligência e a coisa em si mais avizinhas pela sua ‘não-forma’ – sua ‘não corporeidade’ – apesar da dependência e do concurso do corpo para se conhecer no caso da inteligência humana. Não é para outro mundo que Platão aponta, mas para essa visão da inteligência.

[7.342e] μή τις τὰ τέτταρα λάβη ἀμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται. Πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἦττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖον τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν[7.343a] ἢ τὸ ὄν ἐκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές· ὧν ἕνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ’ αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις.

O mesmo ocorre acerca tanto da figura retilínea quanto da circular, das cores, acerca tanto do bem quanto do belo e do justo, acerca de todo corpo artificial e natural, fogo, água e todas essas coisas, e acerca de todo ser vivo e dos caracteres nas almas, e em relação a todas as ações e paixões. Pois de todas essas coisas, caso alguém não apreenda, de um modo ou de outro, os quatro²⁵³, nunca será perfeitamente participante do conhecimento do quinto. Com isso, esses [elementos] tentam mostrar tanto acerca da qualidade de alguma coisa, quanto o ser de cada uma, através da debilidade da linguagem. Em consequência disso, ninguém que tenha inteligência ousará alguma vez comprometer os seus pensamentos por ali, e ainda mais no que é imóvel, como acontece com caracteres escritos.

Para tentarmos falar dos seres ou das Ideias, temos nos três primeiros elementos (nome, definição, imagem) elementos discursivo-corporais, e nos dois últimos (existência do conhecimento na alma, existência do que é verdadeiramente e em si) elementos psicológicos e ontológico-metafísicos respectivamente. Os três primeiros não alcançam o último pela fragilidade do discurso. O quinto (que o próprio pensamento vivo, inteligência em auto-movimento fluido tenta alcançar) não pode ser alcançado por conta da fragilidade da linguagem (e da fragilidade da mescla de inteligência e opinião), pode *ainda menos* ser traduzido²⁵⁴ na escrita fixa. Mas é preciso ainda compreender a última citação. Platão recapitula a causa de o discurso (nomes e verbos) ser frágil (o que por si só já é um desafio para a tese dos tubingueses): ora sua fixidez inflexível, ora sua convenção e propriedade qualitativa. “Queremos conhecer não só a qualidade de algo, mas o ser”. Sendo o ser (o que é) e a qualidade (o que é *como* é²⁵⁵ numa proposição) dois *modos de ser* diferentes. Há uma diferença entre as meras propriedades predicativas de um objeto (τό ποῖον τι) e a indicação de sua essência (τό ὄν) seu ser. Todos os quatro modos são obscuros e aporéticos e se estendem à alma quando procura conhecer o ser por palavras e fatos (343b-c), tanto pelo que (essas palavras e fatos) dizem quanto pelo que indicam. Esses quatro modos seriam facilmente refutáveis pelas sensações. Fatos e palavras seriam refutáveis pela sensação, enchendo o homem de obscuridade. No final do trecho Platão considera radicalmente a fragilidade do discurso para expor e comprometer seu próprio pensamento (pensemos nos diálogos escritos e sua ausência como autoridade neles – os diálogos escritos de Platão não tem a pretensão de comprometer simplesmente *seu* pensamento fixado – e adota o jogo dialógico como concepção de composição filosófica, revelando a distância inevitável entre

²⁵³ nome, definição, imagem-figura, conhecimento (e inteligência) na alma

²⁵⁴ A tradução da experiência com o quinto elemento.

²⁵⁵ No *Mênon* 71b temos uma indicação de que a qualidade é identificada com a atribuição de um predicado (ser isto ou aquilo).

pensamento ativo (o filosofar) e linguagem: no sentido da produtividade plástica e questionadora de um e a fixidez-convencional de outra²⁵⁶ - mas também revelando suas semelhanças: *o pensamento é diálogo na alma*, portanto também linguagem, mas linguagem viva e interior, não morta e externa – uma meta-linguagem na alma).

Platão chega a dizer que qualquer um que tente apresentar o quinto elemento cai em aporia, vítima de quem o critica “ignorando algumas vezes que não é a alma (em si) daquele que escreveu ou do falante que é contestável²⁵⁷, mas a natureza de cada um dos quatro modos, defeituosa por natureza”. (343d) Mas o conhecimento ainda é possível?

Ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγῆ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκότος εὖ πεφυκότι· κακῶς δὲ ἂν φυῆ, ὡς ἡ τῶν πολλῶν ἕξις τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸ μαθεῖν εἰς τε τὰ λεγόμενα ἦθη [7.344a] πέφυκεν, τὰ δὲ διέφθαρται, οὐδ' ἂν ὁ Λυγκεὺς ἰδεῖν ποιήσειεν τοῦς τοιούτους.

Mas a travessia através de todos eles, transitando para cima e para baixo cada um deles, com muito esforço engendra o conhecimento, quando a boa natureza daquele que conhece se alia à boa natureza do que é conhecido. Mas caso seja de má natureza tanto para aprender quanto para as disposições ditas, como a condição da alma da maioria, então há corrupção, nem Linceu²⁵⁸ faria com que esses vissem.

São então traçados critérios adicionais para a produção desse conhecimento: afinidade com o assunto, convivência (tanto com o assunto quanto com a comunidade de pesquisa), *memória*, receptividade, um hábito ἦθη como disposição, todos conjugados para aprender sobre virtude e vício, *com todo esforço e muito tempo* (μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ), o verdadeiro de tudo o que é (o que nos lembra do processo de aprendizagem do dialético no *Fedro*). (344A)

μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχῳ ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι [7.344c] μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην. Διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων περὶ πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ. Ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γινώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τις τοῦ συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἅτ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἶπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κεῖται δὲ που ἐν χώρᾳ τῆ καλλίστη τῶν τούτου· εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν [7.344d] ἐτέθη, "ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα," θεοὶ μὲν οὖ, βροτοὶ δὲ "φρένας ὤλεσαν αὐτοί."

²⁵⁶ O pensamento é o diálogo da alma consigo mesma. Já não seria o pensamento então permeado pela linguagem? Talvez aqui só esteja em causa a separação entre esse diálogo interno e o externo ou discurso vivo e discurso morto. Interessante notar que no *Fedon* a morte recebe uma outra tonalização, enquanto separação da alma do corpo, atingiria-se sem empecilhos a totalidade do Ser – no sentido de que o pensamento (contemplação) ele mesmo estaria puro de todo empecilho corporal (e linguístico). Nesse caso, ao escrever como que se preparando para morrer, o escritor filósofo entra nesse exercício em consonância com a dialética, na procura das Ideias.

²⁵⁷ ὡς οὐχ ἡ ψυχὴ τοῦ γράψαντος ἢ λέξαντος ἐλέγχεται, ἀλλ' ἡ τῶν τεττάρων φύσις ἐκάστου, πεφυκυῖα φαύλως.

343d

²⁵⁸ Herói mítico de visão extraordinária.

E com esforço forçando uns contra os outros, cada um desses, nomes e definição, aparências e também sensações, examinando com cordiais exames e tratando sem inveja²⁵⁹ às perguntas e respostas, brilham a sabedoria e compreensão de cada um, alcançando o tanto quanto é possível para o ser humano. E assim para todo homem sério será preciso de muito para não escrever se comprometendo ao mesmo tempo com a má-vontade e perplexidade dos homens. E a partir daí é preciso reconhecer uma conclusão, que sempre que alguém veja composições escritas seja em leis pelo legislador, ou quaisquer outras de alguém, que então essas [composições] não foram para ele o mais sério, se é realmente sério, foi colocado num lugar mais nobre do que esse. E se realmente sendo sérias para si essas coisas, as colocou em escritos, “então”, não deuses, mas mortais “o fizeram perder o juízo”.²⁶⁰

. O que Platão nos diz quando fala (em 341cd) que não escreveu nenhum *σύγγραμμα περί αὐτόν* (nenhum tratado sobre esses assuntos)?²⁶¹ O que é *σύγγραμμα* e ‘esses assuntos’? Novamente estamos de encontro com a mensagem delineada no *Fedro* acerca dos escritores de documentos políticos, leis, poetas e demais que fazem uso da escrita. A escrita é reavaliada a partir da metaescrita que embasa ou direciona os escritos. Desse modo podemos pensar na forma dialógica viva (Platão) em contraste com o tratado descritivo monótono. Se ele optou por uma forma e não outra (tendo possibilidade de escolher entre as duas) isso reflete sua escolha criadora da realidade e o material documental que explora. Será preciso de muito esforço para escrever sem se submeter à má-vontade, inveja e dificuldades humanas. A escrita também é direcionada para o divino e não para a calúnia dos homens. A escrita mais bela e nobre é a escrita na alma. A escrita tem modalidades, e no caso trata-se da seriedade com que cada um considera acerca dos seres sabendo das dificuldades na busca da realidade deles. Novamente nos vemos entrelaçados com o sentido de seriedade e jogo envolvendo a escrita. É um jogo em comparação com a mais séria escritura da alma e o amor ao divino. Talvez um jogo que é expressão desse amor, e os escritos são relacionados ao ardor de pesquisa por detrás dos escritos (a busca e o cultivo são o mais sério). Muitas interpretações podem ver nessa passagem a tarefa de se alcançar o conhecimento das Ideias – e como as dificuldades com relação a esse conhecimento poderiam vir a ser paulatinamente resolvidas. A partir daqui a ‘digressão’ termina com uma lição sobre Dionísio e a qualquer um de menor ou maior importância que tenha *escrito* sobre os ‘primeiros e supremos elementos da natureza’ (ἔγραψέν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων), dizendo daquilo que escreveram que não ouviram nem aprenderam nada de são (344d).

²⁵⁹ φθόνων ora traduzido como má-vontade, ora como inveja, soberba.

²⁶⁰ (344abc)

²⁶¹ Ver mais detidamente a pág 158-159 de Ross. Sobre *σύγγραμμα* como um tratado em prosa ou um documento político. Os Diálogos não são escritos como tratados. E a caracterização de Aristóteles da obra Platônica como mimética, a descreve como poética apesar de serem escritos em prosa. “ Though the Ideas appear in dialogue after dialogue, there is no dialogue which could be called a treatise on the Ideas.”

Τούτω δὴ τῷ μύθῳ τε καὶ πλάνῳ ὁ συνεισπόμενος εὖ εἴσεται, εἴτ' οὖν Διονύσιος ἔγραψεν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων εἴτε τις ἐλάττων εἴτε μείζων, ὡς οὐδὲν ἀκηκοῶς οὐδὲ μεμαθηκῶς ἦν ὑγιὲς ὧν ἔγραψεν κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον. ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβητο ἐμοί, καὶ οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν. Οὔτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν ἔγραψεν--οὐδὲν γὰρ [7.344e] δεινὸν μὴ τις αὐτὸ ἐπιλάθεται, ἐὰν ἀπαξ τῇ ψυχῇ περιλάβῃ· πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται--φιλοτιμίας δὲ αἰσχροῦς, εἶπερ, ἔνεκα, εἴθ' ὡς αὐτοῦ τιθέμενος εἴθ' ὡς παιδείας δὴ μέτοχος ὧν, ἧς οὐκ ἄξιός ἦν ἀγαπῶν δόξαν τὴν [7.345a] τῆς μετοχῆς γενομένης.

Aquele que acompanhou essa narrativa e também à digressão compreenderá bem que tanto Dionísio ou alguém menor ou maior que escreveu acerca dos supremos e dos primeiros (princípios) da natureza²⁶², nenhum ouviu nem aprendeu nada que era saudável daquilo que escreveu, de acordo com meu argumento. Pois semelhante a mim, se reverenciava essas coisas, não teria ousado publicá-las em desarmonia e inconveniência. Pois não escreveu com vistas à recordação – pois não é extraordinário ninguém se esquecer disso, caso tenha abraçado uma vez na alma: pois cabe em bem poucas palavras²⁶³. Se realmente escreveu, foi por causa de vergonhosa soberba, seja por ter tirado de si mesmo, seja por ser participante da educação, que não era merecedor se desejava ter a fama da participação.

Nessa passagem final da digressão, nos vemos transportados novamente para o *Fedro* (no tema da recordação), especialmente no que nos diz da conveniência ou inconveniência ἀπρέπειαν de escrever e sobre a constante temática da soberba (ou pretensão de conhecer - Dionísio diz conhecer das coisas de que Platão fala com somente um encontro com ele) e da ganância por fama e poder nos discursos (ou de se associar a eles). Dionísio ou não dá valor ao que ouviu ou considera a tarefa muito grande para ele, por não ser capaz de viver (ζῆν) se ocupando com sabedoria e a virtude (φρονήσεώς τε καὶ ἀρετῆς). Vimos nesse percurso da *Carta VII* mais elementos para iluminar a relação da escrita e da própria linguagem com o conhecimento, e não encontramos outra doutrina ‘oral’ que Platão teria dado esotericamente. Mas encontramos outros critérios em que a linguagem e a escrita se apoiam: o modo de vida na alma da audiência (com inteligência e memória), o ‘sobre o que’ se fala (e que se quer conhecer em si), a prática, esforço, tempo, a convivência filosófica de formação da centelha que se auto-movimenta. Todos elementos que desafiam a transmissão por escrito (e apontam não tanto para a oralidade *per se*, mas para a prática real do diálogo vivo na alma que busca a verdade atravessando a linguagem), e que abrem perspectivas sobre a educação e a escrita filosófica na interpretação dos *Diálogos*. Esse percurso nos permitiu ter mais consciência dos limites e possibilidades do jogo entre fala e escrita (e da retórica e do diálogo em geral) na escritura e comunicação do conhecimento filosófico na alma.

²⁶² ‘Platão’ se distancia dos fisicalistas ou os filósofos que buscavam explicitar os primeiros e supremos princípios da natureza? – sua crítica retórica aqui é acerca de *como falar* desses princípios.

²⁶³ ‘Platão’ ironiza com as ‘poucas palavras’ das lições que Dionísio aprendeu com outros e com ele, e que provocaram o ‘ambicioso de honra’ ‘φιλοτιμίας’ escrito – um ‘amor pelo status, honra’ nos escritos. Ou pode se referir a brevidade do discurso acerca dos princípios (ou das ‘lições’ de Platão, ou dos [5]elementos.)

CONCLUSÃO

Retomemos as questões metodológicas norteadoras: as dificuldades em ler os Diálogos, sua forma de Escrita, a anonimidade platônica, os modos diversos do discurso, questões entre ceticismo e dogmatismo. No início do *Fedro*, vimos os discursos enquanto drogas – na interação de Fedro, Sócrates e o texto escondido de Lísias. Esse texto escondido/oculto/secreto (e que seduz Sócrates, já tendo enfeitado Fedro) nos arremessa para o jogo entre amor aos discursos, Eros filosófico, ausência e presença, o mito da parca alada, metempsicose e a procura do Belo. Quando o tema retórico do amor é desdobrado, a dialética entra em cena na voz de Sócrates – na crítica dos discursos pronunciados e na procura do amor verdadeiro e da verdadeira arte dos discursos.

O *Fedro* desconfia da simples transmissão de conhecimento por palavras aos leitores, e a *Carta VII* diz essa ‘comunicação’ ser impossível. Como interpretar então seus textos? Mais do que dizer algo, Platão encena ações. A filosofia de Platão não consiste em doutrinas (sejam escritas ou não-escritas) mas num modo de ver que experimentamos ao ler os *Diálogos*.²⁶⁴ Os diálogos não desenvolvem doutrinas, ou propõem doutrinas que não mudam, mas ao invés disso, proporcionam uma constante visão e revisão. Platão não é cético nem dogmático, pois filosofia para ele não se trata de fazer assertivas doutrinárias ou refutação destas. Os Diálogos se evadem do modo de apropriação de muitos *scholars*. Não é Cético nem Dogmático: é Dialético ou Dialógico. A Dialética pode ser vista como um *processo* que nunca vai chegar em conclusões e definições finais e universais, mas mesmo assim possui um caminho como *centelha*. Não é nem monólogo dogmático nem refutação *ad hominem* sofística. É reflexiva no sentido que seu conteúdo não é objetificável como resultado separável do seu método pois o método ele mesmo é uma instância da verdade que se procura, se tornando assim o próprio conteúdo pesquisado. O tratado tenta abstrair o processo de investigação (esse último o *Diálogo* se esforça por capturar). A filosofia não é conhecimento como objeto, mas auto-conhecimento e conhecimento do método. A Dialética é conhecimento prático (saber como) enquanto arte dos discursos. A intuição Dialética é tanto proposicional (na busca da definição) quanto não-proposicional (quer alcançar o em si da definição mas atenta para os limites da linguagem – sabe não poder ser posta em forma de tratado mas pode ser faiscada pelos sugestivos silêncios dos *Diálogos*). Esses três elementos podem proporcionar novas maneiras de lidar com a concepção de filosofia e de forma

²⁶⁴ The Third Way, p. 18-19

dialógica. Os diálogos são uma paradoxal, mas inteligível unidade de opostos (cético e dogmático). São humanos e divinos, particulares e universais, refutativos e afirmativos, rapsódicos e orgânicos. Cada par de opostos se complementa e complementa a visão dialógica (mesmo quando só um personagem parece dominar a discussão).

Vimos na primeira parte do *Fedro*, na discussão preliminar sobre o discurso escondido de Lísias, o tema do amor sendo desenvolvido até a reminiscência. O central foi a discussão da arte dos discursos em três partes: 1) descrição do que é a arte 2) do seu poder 3) da sua conveniência (enquanto discurso escrito) – culminando com a atenção para a escrita na alma, o diálogo vivo – e não necessariamente numa oralidade.

A escrita é múltipla no *Fedro* – são escrita(s) ou escritura(s) dobradas: a escrita no papel dos sofistas, a escritura na alma do filósofo, a escritura dialética do próprio texto platônico. Vimos que Sócrates deliberadamente usa estratégias retóricas a fim de afastar Fedro da retórica sofística de Lísias e aproximá-lo da Filosofia. E faz isso não somente com uma retórica enquanto método preciso de divisão e categorização que lá se esboça – ele atrai Fedro para as preocupações filosóficas pelo uso superior do estilo, (elementos místéricos, símiles, floreamentos verbais, linguagem erótica, personificação, humor, persuasão não-lógica). As ferramentas de análise e crítica literária se misturam com as da performance. A arte retórica não é reduzida somente à dialética: é o uso da retórica no diálogo como um todo que caracteriza a arte. A palavra daquele que faz a montagem se pode fazer ouvir ao longo de toda uma peça (e não exclusivamente nos momentos pretensamente didáticos) e esta palavra não é necessariamente apanágio de um indivíduo²⁶⁵. Sócrates tem de usar a Retórica (das emoções, sofística, forense, artificiosa) para falar sobre Retórica (num sentido técnico, filosófico): como amor pelas Formas e por aqueles com quem se conversa²⁶⁶. Como demonstra a palinódia e seu mito, a filosofia não é nem anterior nem totalmente separável da retórica (nem idêntica) (não há uma arte de descobrir a verdade, e depois, separadamente, uma arte de persuasão retórica). O sofista pode negar o amor pelas Ideias ao ver o amor como algo humano. O filósofo está sempre num estado erótico (inspirado e inspirador) pelas Ideias, assim como pelos outros seres humanos. O filósofo não possui completa sapiência: autoconhecimento e o conhecimento humano das Formas nunca estão completos. Por isso sugerimos aqui que Sócrates não considera que a arte retórica possa ser perfeitamente

²⁶⁵ Sarrazac pág.23

²⁶⁶ Esse amor e imitação com quem se conversa se reflete também admiravelmente na interação de Sócrates no diálogo *Ion*, na fala de Sócrates *com* e *como* um Rapsodo.

dominada, mas que pode ser melhorada.²⁶⁷ Não há um tratado único de Platão sobre a natureza da Retórica. As necessidades de um interlocutor (e contexto) podem não ser idênticas às necessidades de outro. A boa retórica vista no *Fedro* e na *Carta VII* não é apenas a articulação do que entendemos, mas também a admissão de que nossas palavras ainda não capturaram a totalidade da verdade. Por isso Sócrates não ‘colecciona’ e ‘divide’ o mundo autoritativamente, impessoalmente. A montagem dinâmica das formas, reviravolta constante dos altos e baixos, dos tons, todo este trabalho fragmentário (num mosaico) de desconstrução/reconstrução (descoser/recoser) em torno das formas teatrais, sofisticadas e extrateatrais, apresenta características de uma intensa rapsodização das escritas²⁶⁸ e uma operação de descentramento permanente que a filosofia opera.

A semente platônica não foi esquecida: deu frutos e floresce. O florescer e a fecundidade dão mobilidade e geração a um princípio imortal. Platão como não-dogmático (ainda um socrático e maiêutico, mas não mais na ágora, mas na Academia dos Diálogos) e sua proposta dialética como método duplamente aberto se conjugam. A cultura da alma –entre retórica, lógica, política, ciência, ética, estética e ontologia nos revela a função da linguagem de mover, ensinar e jogar. O jogo de Platão está entre os paradoxos e os vários modos do discurso – apropria-se e costura um entrelaçado filosófico (e de escolas) todo próprio lançando-se para além da gramática, na vastidão da língua, em tentativas e experimentações com ela. Fragilidade e modéstia do discurso filosófico? Vimos a potência dessa escrita. Através dessas mediações metafísicas tentamos uma desconstrução de um Platão dogmático – mas sem cair no ceticismo, com atenção à pragmática, à re-escritura dramático-sinestésica, investigação, paixões, loucura, mito, excelência, aperfeiçoamento; contra um Platão tratadístico ou autor de um ‘sistema’. Vimos implicações na educação perpétua, no não saber como caminho filosófico, como metadiscurso filosófico: exercício de pensamento, exercício da Memória. A escrita pode: 1) fazer-nos jogar os jogos que Platão jogou. 2) Nos recordar daquilo que já sabemos, uma alusão à reminiscência. 3) indicar sinais para os que puderem seguir por si mesmos os passos daqueles que nos precederam (com pouca ajuda) inscrevendo neles mesmos seu *logos*.

Perpassando a escritura platônica vimos como conjuga na sua comunicação filosófica a linguagem, metafísica e a emoção erótica – no seu jogo com sinais e símbolos (nome, definição, imagem) e vida na alma. Perpassamos questões no que diz respeito ao ‘como’ da

²⁶⁷ Pág. 189. Marina McCoy.

²⁶⁸ Sarrazac, pág. 90.

publicação dos Diálogos, ao modo retórico-dialógico de contar histórias (ficções-imitações que se auto-criticam). Também vimos na *Carta VII* sua escrita enquanto correspondência, seu cuidado com a audiência (uma escrita entre memórias e reportagem, além de especulação e digressão). Vimos no *Fedro* o sentido de manter recordações – um jardim de letras (e o jardim de almas). A escrita pensada em relação com a formação de sistemas legais – seu papel na constituição política e jurídica – e sua implicação na tessitura formativa da cidade, da alma e da realidade.

Além de outras atividades mais práticas de ‘trocar/coletar informações’ e ‘contar finanças (ou dívidas e lucros)’, a escrita significa também o registrar do calendário (lembramos que Teuth é também um deus que registra o tempo – as revoluções celestes, escrevendo-o, inteligindo-o; o tempo está associado à ‘escritura’ das realidades na alma como revoluções celestes rumo ao supra celeste). O auto-movimento da alma na contemplação e escritura do Belo – o filosofar é pai dos rebentos da beleza – sua produtividade nos escritos, nos filhos, carrega e semeia *sementes* (fagulhas) imortais.

Vimos como Platão joga com os ‘gêneros da escrita’ – seja enquanto criação literária dialógica (entre poema, épica, sátira, conto) seja enquanto obra performática (entre lírica, toda sua dramaturgia, cenografia, performance discursiva) seja enquanto obra Acadêmica-Interpretativa – enquanto crítico, editor, “lexicógrafo”, pesquisador-erudito, tradutor das musas, filólogo, analista dos discursos, dialético. Escreve esse jogo nos persuadindo para o filosofar, para o aprimoramento de nossas habilidades enquanto escritores de nossas almas, explorando Ideias como modo de vida, e refletindo sobre outras artes e áreas do conhecimento. A escrita não só nos entretêm-ilude, mas nos coloca em tensão com a pretensão de educar e se instruir acerca do todo – pensar e produzir por si.²⁶⁹ A arte dos discursos não quer só agradar, fazer dinheiro ou exigir pagamento, mas também influencia decisões políticas e regras, convenções jurídicas e educativas, preserva histórias marcantes de significado, traços culturais formativos e pode até fazer terapia (no sentido da purificação rumo às Realidades), nos concentrando na aventura espiritual sempre actual. A filosofia não é somente uma técnica dos discursos (persuasivos, utilitários, manualescos, cheios de regras), mas amor, busca da compreensão como modo de vida e produção fértil de conceitos na

²⁶⁹ “É que no fundo, o problema não é o da estética do bom estilo, mas o da questão hermenêutica. A “arte” de escrever de maneira que as idéias do leitor se vejam estimuladas e se mantenham produtivamente em movimento, têm pouca a ver com os demais meios usuais das artes retóricas ou estéticas. Ao contrário, consiste, por inteiro, em que nos vejamos, também nós, conduzidos a pensar o pensado. “ Gadamer p.573 *Verdade e Método*.

dialética, pressuposição da entre-visão da Verdade nos textos e na fala. A linguagem não é como uma “ferramenta” que depois de usar largamos, não é algo que dominamos. No conhecimento de nós mesmos e do mundo já fomos tomados pela linguagem.²⁷⁰

Múltiplos são os significados que ora se colocam em oposição (como polaridades) ora se misturam novamente na definição da escrita: a escrita pode ser confundida com teoria, sendo artificial, técnica – ao invés de apontar para o modo de vida, o saber prático e a busca do pensamento plástico, criador. A escrita peca na sua fixidez enquanto produto: não sabe se actualizar em determinada circunstância e audiência. A fala na conversação efêmera é transitória (porém flexível, adaptável). A escrita serve como registro (mas mesmo tradições orais têm ‘registros’ decorados na poesia). A escrita é também transmissora de mensagens, informações (para uma grande audiência). A escrita é ora mera imagem, ora aponta para o real. A escrita tem muitas formas úteis para cidade enquanto técnica, e para o acordo-contrato²⁷¹ entre os homens (até para a leitura e debate reiterados de textos acadêmicos e científicos por exemplo). Pode dar uma espécie de ‘imortalidade’ aos seus autores (legisladores, políticos famosos, filósofos) mas também causar prejuízos: a escrita guarda perigos (soberba, ilusão de acabamento). Ao lado da significação da escrita enquanto fixidez acabada, está sua definição filosófica enquanto processo, a interrogação e resposta viva na alma, sua flexibilidade e abertura inteligente. A escrita ora diz sempre o mesmo ora pode produzir sentidos vivos. Somos remetidos à escrita tanto como doutrina e dissecação (texto morto), ou a escrita filosófica como diálogo e organismo (texto vivo). Ao lado da pretensão de saber acabado da escrita, se coloca o sentido da escritura enquanto busca do saber, *amor* ao Belo, treino, esforço, falta conscienciosa e dialética de si. Ao atentar para a escrita enquanto droga, Sócrates faz oscilar o seu sentido entre veneno (para a memória, para o saber – como um feitiço, encantamento viciante das imagens e opiniões) ou remédio (purificação, salvação, dialética e cultivo rumo às realidades, iniciação divina). A escrita pode ser um Jardim de Lembranças (oferencendo estimulantes em vista do aprendizado interior de temas nobres), ou se relacionar com a Memória viva, com Ideias nelas mesmas. Uma é só jogo, outra é uma ocupação séria – dupla significação da performace. A escrita pode ser unilateral, isolada, solipsista, decoração, repetição, rotina – ou pode ser de bom-gosto para a formação, cultivo em comum numa produção prática e actual de outros discursos vivos. A escrita pode ser

²⁷⁰ Verdade e Método – Gadamer pág.176

²⁷¹ A soma de documentos, arquivos e categorizações, como marcas escritas, são indispensáveis como fornecendo informações para o próprio político e cidade (com valor histórico e administrativo) (a burocracia pode ser vista como um sistema de escrita).

estranque ou produtiva. A escrita pode ser na alma ou em folhetos. Íntima ou Extranheira, humana ou divina, carente de apoio ou auto-movente. Uma escrita é filha estranha, outra (a viva) autêntica, legítima. Uma floresce só na moda dos homens, outra em longo prazo dá frutos na alma ao acompanhar a divindade. Uma escrita cai nas mãos de qualquer um (até quem não tem nada a ver com o texto: a maioria) – mas pode atravessar gerações, se desamarrando (para bem ou mal) do contexto de origem²⁷². Já outra escrita é criteriosa com o destinatário e sabe quando calar.²⁷³

A escrita na alma se refere à vivência da experiência pessoal, mas também à articulação dos modos de vida com instituições de uma época (pensar nas assembleias, tribunais, escolas), ou seja, com a educação da cidade (a alma do autor é também política, marcada pela sociedade e seus conflitos). Rastrear a escrita na alma é rastrear uma escrita psicológica, política, ontológica – uma escritura do ser. A escrita também perpassa o sentido de genética – no sentido de que os textos escritos são também ‘filhos’ (a fertilidade da escrita é comparada com a fertilidade da vida). Estão assim conectados os âmbitos vital, subjetivo-mental, intersubjetivo-pragmático e objetivo-ideal da concepção de Escrita (entre alma, cidade e mundo da vida). A escrita é fértil em sentidos.

A centelha da *Carta VII* é no Fedro é a entrevisão das realidades no exercício da Memória. A crítica ao poder dos discursos e os cinco modos de saber da *Carta VII* (*imagem, nome, discurso, inteligência, o em si*) podem ser encontrados espalhados nos próprios *Diálogos*? No *Fedro* não encontramos a mesma formulação, porém, pontes intertextuais de sentido foram estabelecidas ao pensar a ‘escrita na alma’ ou o ‘conhecimento que é na alma’. O central para a dissertação foi a caracterização da Escrita e da Linguagem enquanto um *φαρμακόν*, o limite de seus poderes e seu perigo, a sua conveniência, dignidade. Além disso temos a arte dos discursos como trabalho aberto e enorme (ultrapassando nossos recursos) de investigação filosófica. A crítica à própria ‘oralidade’ enquanto discurso indica que o que importa são os pressupostos do *Diálogo vivo* – e a *tarefa* para se chegar à boa arte de compor discursos no cultivo nas almas. A filosofia é amor aos discursos, pensamento crítico deles. Os textos estudados revelam a engenhosa produção por detrás dos discursos.

²⁷² O que se fixa por escrito desvincilhou-se da contingência de sua origem e de seu autor e liberou-se positivamente para novas referências. Gadamer, pág.576 Verdade e método.

²⁷³ Na realidade, com a escrita ocorre o mesmo que com a fala. Assim como naquela, correspondem-se mutuamente uma arte da aparência e uma arte do pensar verdadeiro, sofisticada e dialética, existe também, evidentemente, uma dupla arte de escrever, de maneira que uma serve a um pensamento a outra a outro. Verdadeiramente existe também uma arte da escrita capaz de vir em ajuda do pensar, e a ela deve subordinar-se a arte da compreensão, que proporciona ao escrito idêntico auxílio. Gadamer pág. 572

A escrita e a retórica não devem ser banidas – a escrita pode ser o mais belo jogo. A maneira de falar e escrever que leve a alma a buscar filosofar em vez de outros bens mais vis, contam como mais do que simples invenções.. Nossos discursos são uma mistura do poético construído e do real universal, nenhum discurso é idêntico à Ideia²⁷⁴ enquanto é composto de partes e reflete o estado imparcial do conhecimento humano (no melhor dos casos).²⁷⁵ A orientação de Sócrates para a ‘Ideia’, para a ‘Arte dos Discursos’, é um ideal moral regulatório, não um projeto completado – esse *compromisso*, esse *amor* (que dá provas, que se demonstra), o diferencia dos sofistas, pois não se trata somente do domínio da linguagem ou de um método, nem de provocar efeitos de qualquer modo. Os *Diálogos*, não ‘transmitem’ simplesmente conhecimento, não são um discurso para agradar somente, não são um discurso para convencer o público a ‘tomar uma ação politicamente correta’, nem são apenas uma defesa forense de uma pessoa ou ponto de vista. A forma dialógica recostura uma série de artifícios e lugares retóricos para transcendê-los no objetivo de conduzir as almas à filosofia, a uma prática de viver bem. Não é tão importante saber ‘algo’ mas saber viver – *ser*. Saber viver significa um saber do *valor*, um saber do que preferir. Um saber que não é um conjunto de proposições abstratas, mas uma iniciativa, um desejo que não é passivo ou nostálgico, mas ativo, impetuoso, caçador, amante vigoroso. A filosofia não é a sabedoria, mas um modo de vida (exercício, prática) e discurso que é determinado pela Ideia de sabedoria (como guia e modelo).²⁷⁶

Podemos unir os dois textos no eixo temático que recortamos: a Escrita e a Arte dos Discursos platônica. Colhemos elementos que nos orientaram nas perguntas acerca do estilo dialógico de escrita, a anonimidade e oralitura²⁷⁷. Passamos por uma crítica e defesa da escrita/oralidade, fazendo um balanço que nos ajudasse a construir uma terceira via na interpretação não-dogmática da filosofia de Platão e que não bane simplesmente a palavra escrita como oposta à palavra falada. A posição de Sócrates é intermediária como ἕρως: sua fala transita entre os extremos das verdades objetiva e da total invenção de significado: intermediária entre verdades eternas dentro (e fora) de si e a atenção ao interlocutor à frente. A própria linguagem é intermediária, uma ponte entre as Formas eternas e imutáveis e a compreensão parcial, criada e limitada da verdade na condição humana. Uma interpretação

²⁷⁴ (mas o bom discurso copia ela como modelo)

²⁷⁵ Pág. 207 Marina McCoy

²⁷⁶ Pierre Hadot, pág. 59.

²⁷⁷ Esse termo pode ser confundido com toda uma discussão sobre filosofias Africanas (FLOR, Wanderson. Seminário PPGμ *Enegrescendo ontologias: perspectivas entre metafísicas e epistemologias desde o pensamento africano*, 2016, Universidade de Brasília). Aqui só faço notar a crítica e defesa simultâneas da escrita-literatura e da oralidade nos textos estudados.

crítica da escrita nos levou até a dialética no *Fedro*, até a depuração do φαρμακόν como essa ponte, depois do mito egípcio, que atenta para a escrita na alma. Na *Carta VII* vimos ressoar a crítica filosófica à escrita tirânica-sofística e às ilusões de poder viciantes dos meros ‘escritores de palavras’. O texto doente reflete alienações, massificações, ideologia, consumo, ‘lucro’, escravidão. Platão nos adverte sobre o perigo e limites de certos jogos e a seriedade por detrás de outros. Algumas dessas críticas põem em relevo uma nova visão de Platão e os reflexos da sua escrita dramática, retórica, composição (que une lírico, épico e argumentativo), para entendermos sua “metafísica”.

REFERÊNCIAS

- BALTES, Matthias: *Plato's School, the Academy*: *Hermathena*, No. 155(Winter 1993), pp. 5-26. Trinity College Dublin. Estable url: www.jstor.org/stable/23041030
- BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. Annablume Clássica, 2015
- BOWE, P. *Civic and other public planting in ancient Greece*. *Studies in the History of Gardens & designed Landscapes: An International Quarterly* 31:4, 269-285. 2011.
- BURGER, Ronna. *Socratic Irony and the Platonic Art of Writing: The self-condemnation of the written word in Plato's Phaedrus.*, City University of New York Graduate Center. *The Southwestern Journal of Philosophy* Vol. 9, No. 3 (FALL, 1978), pp. 113-126
- BURNET, J. *Greek philosophy. Part I, Thales to Plato*. London, Macmillan.
- BURNYEAT, Myles. FREDE, Michael. *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*. Edited by Dominic Scott. Oxford University Press, 2015
- CASSERTANO, Giovanni. *Paradigmas da Verdade em Platão*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2010.
- CHERNISS, H. *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, University of California Press. 1945.
- CHROUST, Anton-Hermann. *Plato's Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity* Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics, Vol. 29, No. 1 (Jan., 1967), pp. 25-40
- COOPER, John M. *Plato Complete Works*. Hackett Publishing Company, Inc, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data 1997
- CORNELLI, Gabriele. *Onde está Platão? A Academia de Platão como lugar de ausências*. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016). 161 p <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/content/livro?id=38821>
- _____ *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo/ Coimbra, Annablume Classica/ Classica Digitalia. 2011.
- COSTA, G.G. *A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão*. *Archai* 11 (jul-dez 2013)33-46. 2013
- DILLON, John. *The Heirs of Plato A Study of the Old Academy, The Riddle of the Academy*. Published to Oxford Scholarship online, 2003.
- DONINI, P. FERRARI, F. *O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga*. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

- DIOGENES, L. *Lives of eminent philosophers*. London, William Heinemann, 1950.
- DÜRING, I. *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, Göteborg, Elanders.1957
- EUZÉBIO, Marcos Sidnei. *Isócrates e Platão, Philosophia e Filosofia*. Em ‘ Fragmentos de Cultura’ v.10, n. 6. Goiânia, 2000.
- FORD, A. *The End of Dialogue*. Ed. Simon Goldhill. Cambridge University Press; 2008
- GADAMER, Hans-Georg.. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10ª ed. Petrópolis. Vozes, 2008.
- GAISER, K. *Plato’s Enigmatic Lecture ‘On the Good’*. Phronesis 25 (1980), 5-37.
- GUTHRIE, W.K.C *A history of Greek philosophy. Vol. 4: Plato, the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge University Press, Cambridge.[?]
- _____. *A history of Greek philosophy, Vol 5. The later Plato and the Academy*. Cambridge University Press, Cambridge. 1978
- HADOT, Pierre. *Qué es la Filosofía Antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1998.
- LOPES, R; *O Timeu de Platão: Mito e Texto: Estudo teórico sobre o papel do mito-narrativa fundacional e tradução anotada do texto*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2009.
- LOPES, R.; CORNELLI, G. (2016). *As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias*. Archai, nº 18, sept. -dec., p. 259 -281.
- MARTINS, Elisa O. Silva. *Amor, Belo e Escrita a partir do diálogo Fedro de Platão*. Dissertação Mestrado: Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil. Vitória 2011
- MCKIRAHAN, Richard. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013 (Coleção Cátedra).
- MESQUITA, Antônio. *Doutrinas não-escritas em Platão? Rer Platão*. Ensaio sobre uma Teoria das Ideias, Lisboa, INCM, 1995
- MORAIS, Maria Mendonça de Moraes. *Carta VII: Base para a leitura dos Diálogos Platônicos*. Boletim do CPA, Campinas, nº15, jan/jun.2003
- NAILES, Debra. *Agora, Academy and the conduct of Philosophy*. Philosophical Studies, Series 63, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

PEREIRA, Adail. *A Tensão entre Oralidade e Escritura como reveladora do que é filosofia para Platão: um estudo do Fedro e da Carta VII à luz das dourinas não-escritas*. Dissertação mestrado: Universidade Federal do Ceará 2011.

PINHEIRO, Marcus Reis. *A Carta Sétima de Platão, Críticas à Escrita e Convivência Filosófica*. Palestra apresentada pelo professor em 28 de abril de 2008 no V *Encontros de Filosofia* (Universidade Federal Fluminense) baseada na tese de doutorado *Experiência Vital e Filosofia Platônica*.

PLASS, Paul. "Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues." *The American Journal of Philology*, vol. 85, no. 3, 1964, pp. 254–278.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES; PESSANHA, José Américo Motta. *Defesa de Sócrates + Xenofonte + Ditos e feitos memoráveis de Sócrates + As nuvens*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. 302 p. (Os pensadores).

PLATÃO. *Carta VII*. Tradução José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Carta VII*. Tradução, Introdução e notas por Juan Zaragoza e Pilar Gómez Cardó. Em *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

_____. *Carta VII*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Em *Diálogos, Vol V*, Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Fedro*. Tradução Carlos Alberto Nunes- 3ed. Edição bilíngue – Belém : ed.ufpa, 2011.

_____. *Fedro ou da Beleza*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes, sexta edição, Lisboa. Guimarães Editores. 2000.

_____. *Fedro*. Tradução e apresentação José Cavalcante de Souza, Posfácio e notas José Trindade dos Santos. Editora 34 edição bilíngue Ltda, 2016

_____. *Fedro (ou do Belo)* . Tradução, textos complementares e notas: Edson Bini. 2ª edição, Edipro, 2015.

_____. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian.

PRESS, Gerald A. *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity* – Rowman & Little Publishers, 2000.

RIGINOS, S. A. *Platonica: the anecdotes concerning the life and writings of Plato*. Leiden, Brill. 1976

ROSEN, Stanley. *Plato's Republic a Study*. Yale University Press, New Haven, London. 2005

ROSS, W. D. *Plato's theory of ideas*. Oxford, Clarendon Press. 1951

ROWE, C. J.. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SÁ, Alexandre Franco. *A Academia como Comunidade em Platão*. Imprensa da Universidade de Coimbra. :<http://hdl.handle.net/10316.2/38826>. Acesso 2016.

SARRAZAC. *O futuro do drama. Escrituras dramáticas contemporâneas*. Tradução de Alexandra M. Da Silva.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução de Rimneu Quinalia. São Paulo: Anablume, 2010 (Coleção ARCHAI: As Origens do Pensamento Ocidental)

_____. *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução Fernando de Barros Rey Puento, Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

YAMAGATA, Naoko. *Plato, Memory, and Performance*. *Oral Tradition*, 20/1 (2005): 111-129.