

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

**Bruno Costa Magalhães**

**O caráter iniciático da educação filosófica a partir do *Fedro* de Platão**

Mestrado em Filosofia

SÃO PAULO

2022



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

**Bruno Costa Magalhães**

**O caráter iniciático da educação filosófica a partir do *Fedro* de Platão**

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora  
como exigência parcial para obtenção do título  
de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo, sob a  
orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine

SÃO PAULO

2022



Banca Examinadora

---

---

---

Este trabalho foi parcialmente realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Bolsa de Estudos de Mestrado, Modalidade II (custeio de taxas escolares) – Código de Financiamento 001.

## **Agradecimentos**

Agradeço a você, prof. Marcelo Perine, por ter aceitado me orientar nesta pesquisa e por sua valiosa e segura condução nestes últimos anos, e a vocês, profs. Bruno Loureiro Conte e Giovanni Vella, que fizeram parte da banca do exame de qualificação e que, com instigantes questionamentos e precisas sugestões, contribuíram para o enriquecimento do trabalho que, sem vocês, não teria a dimensão que alcançou. Ofereço meu trabalho nesta pesquisa e na redação desta dissertação a você, Fabiane, minha mulher, e a você, Bebel, minha filhinha, que me ensinaram quase tudo o que eu sei sobre amor, carinho e cumplicidade; e a você, meu pai, Juarez, um desbravador, por ter me levado tão distante de seu ponto de partida.



## Resumo

MAGALHÃES, Bruno Costa. O caráter iniciático da educação filosófica a partir do *Fedro* de Platão. 2022. 289p. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade de São Paulo, SP, 2022.

Esta pesquisa busca investigar se Platão possuía uma concepção pedagógica para o ensino da Filosofia; e, em caso positivo, identificar os estágios que o discípulo percorria, segundo essa concepção, até o final de sua formação. O trabalho se justifica porque, embora Platão tenha espalhado, em sua obra, fragmentos indicativos da existência de um projeto educativo em construção, naturalmente não apontou de forma sistemática, nem mesmo na *República*, as principais linhas do itinerário formativo que, em parte, absorveu do contato com a atividade de Sócrates. Cuida-se de testar duas hipóteses: a de que a educação filosófica, na visão de Platão, é um caminho análogo ao da iniciação nos mistérios, praticados no ambiente social em que os diálogos foram escritos; e de que o *Corpus* platônico, se lido nessa chave, fornece, ao estudioso, elementos para traçar a rota pela qual Platão encaminhava aqueles que se interessavam pessoalmente por seu ensinamento filosófico. A partir da leitura dos diálogos platônicos e da *Carta sétima*, a investigação busca mapear também, através da leitura dos comentadores, a tradição interpretativa a respeito do assunto. A espinha-dorsal da investigação é o *Fedro*, repleto de referências iniciáticas, por ser o diálogo que concentra o maior número de referências à concepção pedagógica de Platão, com destaque para a metáfora do *agricultor inteligente* (*Fedro* 276e). Como resultado da leitura atenta, sobretudo, do *Fedro*, da *Carta sétima*, da *Apologia de Sócrates*, da *República*, do *Banquete*, do *Fédon*, *Teeteto*, do *Mênon*, do *Cármides* e do *Alcibíades I* foi possível não só reforçar os pontos de contato entre a concepção pedagógica platônica e a iniciação nos mistérios, mas também relacionar as principais imagens, alegorias e mitos que Platão registrou em sua obra – tais como a alegoria da caverna e da arte do desvio (*República*), o brilho do entendimento e a faísca (*Carta sétima*), as cigarras, o nascimento das asas e as sementes (*Fedro*), o desejo de procriar (*Banquete*), a gravidez intelectual e o espanto (*Teeteto*), o olho que se vê (*Alcibíades I*), o encantamento (*Cármides*), a fuga do mundo (*Fédon*), entre outros – a cada um dos três estágios da educação filosófica identificados: (i) erótica filosófica, (ii) conversação dialética e (iii) visão indizível.

Palavras-chave: Platão. Iniciação à Filosofia. Educação filosófica.



## Abstract

MAGALHÃES, Bruno Costa. O caráter iniciático da educação filosófica a partir do *Fedro* de Platão. 2022. 289p. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade de São Paulo, SP, 2022.

This research aims to investigate whether Plato had a pedagogical concept for the teaching of Philosophy; and, if so, identify the stages that the disciple went through, according to this conception, until the end of his formation. The investigation is justified insofar as, although Plato has spread, in his work, fragments indicative of the existence of an educational project under construction, he naturally did not point out, systematically, not even in the *Republic*, the main lines of the formative itinerary that, in part, he absorbed in contact with Socrates. Two hypotheses are tested: that philosophical education, in Plato's view, is a path analogous to that of initiation into the mysteries, practiced in the social environment in which the dialogues were written; and that the Platonic *Corpus*, if read in this key, provides the researcher with elements to trace the route along which Plato directed those who were personally interested in his philosophical teaching. From the reading of the Platonic dialogues and the *Seventh Letter*, the investigation also seeks to map, through the commentators, the interpretive tradition on the subject. The backbone of the investigation is the *Phaedrus*, full of initiatory references, as it is the dialogue that concentrates the largest number of references to Plato's pedagogical conception, with emphasis on the metaphor of the *intelligent farmer* (*Phaedrus* 276e). As a result of a careful reading of the *Phaedrus*, the *Seventh Letter*, the *Apology of Socrates*, the *Republic*, the *Symposium*, the *Phaedo*, *Theaetetus*, the *Meno*, the *Charmides* and *Alcibiades I*, it was possible not only to reinforce the points of contact between the Platonic pedagogy and initiation into the mysteries, but also to relate the main images, allegories and myths that Plato recorded in his work – such as the allegory of the cave and the art of turning around (*Republic*), the brightness of understanding and the spark (*Seventh Letter*), the cicadas, the birth of wings, the seeds (*Phaedrus*), the desire to procreate (*Symposium*), intellectual pregnancy and the wonder (*Theaetetus*), the eye that sees itself (*Alcibiades I*), the enchantment (*Charmides*), the flight from the world (*Phaedo*), among others – to each of the three stages of philosophical education identified: (i) philosophical erotica, (ii) dialectical conversation and (iii) unspeakable vision.

Keywords: Plato. Philosophical initiation. Philosophical education.



## SUMÁRIO

	<b>Introdução</b> .....	15
I	<b>A definição platônica de Filosofia</b> .....	21
1	<b>A herança socrática</b> .....	21
1.1	A vida, o julgamento e a morte de Sócrates .....	21
1.2	O caminho do sábio ao filósofo .....	23
1.3	O método de investigação .....	25
1.4	O confronto com os sofistas .....	29
2	<b>Os elementos da definição platônica de Filosofia</b> .....	35
2.1	O Fedro como ponto de partida da investigação. As ocorrências, nele, do termo <i>philosophia</i> e suas flexões .....	35
2.2	A Filosofia entre o saber e o não-saber .....	47
2.3	A tripla caracterização da Filosofia a partir do <i>Fedro</i> .....	57
2.4	Para além dos limites do <i>Fedro</i> : a disposição do filósofo para a atividade política .....	73
2.5	Conclusão: uma tentativa de definição da Filosofia a partir do <i>Fedro</i> .....	76
II	<b>O caráter iniciático da educação filosófica</b> .....	79
3	<b>A iniciação nos mistérios como imagem da educação filosófica</b> .....	79
3.1	Primeiras linhas sobre a iniciação nos mistérios .....	79
3.2	Referências à iniciação nos mistérios na obra de Platão .....	81
3.3	Por que Platão fez analogia da educação filosófica com a iniciação nos mistérios .....	84
3.4	Características da iniciação nos mistérios e sua transposição para a educação filosófica .....	92

4	<b>A educação filosófica</b> .....	117
4.1	O que é a educação filosófica .....	117
4.2	Participantes da educação filosófica .....	125
III	<b>O percurso da educação filosófica</b> .....	145
5	<b>Erótica filosófica</b> .....	145
5.1	A arte da caça .....	145
5.2	A alma adequada .....	147
5.3	A erótica filosófica é uma fase de testes .....	156
5.4	As etapas da erótica filosófica: a busca do consenso interior e da amizade erótica .....	166
5.5	A erótica filosófica é atividade <i>psicagógica</i> .....	189
6	<b>Conversação dialética</b> .....	201
6.1	O cenário propício para a sementeira .....	205
6.2	Habilidades do dialético-semeador .....	213
6.3	Etapas da conversação dialética .....	221
7	<b>Visão indizível e o termo da iniciação filosófica</b> .....	239
7.1	Brilho da sabedoria e do entendimento .....	241
7.2	A faísca que ilumina a alma .....	243
7.3	A inscrição do iniciado em um novo estado .....	250
8	<b><i>Epitedeuma</i> filosófico</b> .....	252
8.1	O dialético como termo final da educação filosófica .....	252
8.2	Em que consiste o <i>epitedeuma</i> filosófico .....	256
8.3	O caráter possivelmente contingencial do protocolo formativo da <i>República</i> .....	266
9	<b>Conclusão</b> .....	275
10	<b>Bibliografia</b> .....	279

## Introdução

“Temos de lamentar não termos nenhum relato a respeito de como Platão introduzia seus alunos na Filosofia” (VITTORIO HÖSLE)<sup>1</sup>.

O *espanto* que deu início a esta investigação me ocorreu durante a leitura da *Carta sétima* de Platão, notadamente da passagem em que o mestre de Aristóteles relata ter ouvido comentários a respeito do talento de Dionísio para a Filosofia, mas que, antes de aceitá-lo como seu discípulo, precisaria aplicar-lhe uma prova – para verificar se ele “estaria realmente inflamado pela Filosofia.” (*Carta sétima* 340b).

O contexto em que – e as razões pelas quais – a *Carta sétima* foi escrita dão vazão, sobretudo no seu chamado *excurso filosófico*, a uma série de esclarecimentos de Platão a respeito de sua visão da educação filosófica – esclarecimentos que são comumente lidos em cotejo com a crítica à escritura do *Fedro*.

Meu espanto diante desse *desabafo* de um mestre relativamente frustrado com seu potencial discípulo pode ser enunciado assim: todo esse conteúdo que *aflorou* nas páginas da carta que Platão enviou aos familiares e companheiros de Díon, a partir de seu desencontro com Dionísio, indica que ele possuía – e, mais que isso, praticava – uma concepção pedagógica, com começo, meio e fim, para o ensino da Filosofia?

A prova que Platão aplicou a Dionísio, no que evidencia a existência de um *filtro protetor* com que o mestre diligentemente distribui as *disciplinas mais altas* (*mathéma mégista* – cf. *República* 504a) aguçou minha curiosidade: seriam, então, os diálogos platônicos um labirinto indicativo do itinerário pelo qual Platão encaminhava aqueles que se interessavam pessoalmente por seu ensinamento filosófico?

Porém, menos linear que um itinerário previamente traçado, o (possível) projeto pedagógico de Platão se me apresentou mais propriamente como um quebra-cabeças composto pelas três dezenas de textos de seu *corpus*, e cujas peças seus personagens – sobretudo Sócrates – ora sonégam, ora entregam a custo de muito esforço, ao leitor

---

<sup>1</sup> V. HÖSLE, *Interpretar Platão*, p. 74-5.

disposto a montá-lo sem um manual de instruções.

Duas pistas se foram apresentando ao longo da pesquisa. A primeira foram as referências que Platão fez, ao longo de sua obra, à iniciação aos mistérios – a maioria das quais não pretendia tratar da experiência religiosa em si mesma, mas, transportada, por analogia, para o âmbito da educação filosófica, aludir a aspectos do itinerário através do qual o mestre conduz a alma do discípulo até a vida filosófica. A segunda diz respeito à própria concepção que Platão tinha a respeito do ser humano e do papel que ele desempenha (e de sua vocação mesma) no cosmos, sobretudo sua natureza espiritual, conatural às Ideias, sua existência corporal, e a concepção de conhecimento como rememoração. As duas pistas me permitiram situar os elementos da concepção epistemo-cosmo-antropológica de Platão num caminho assemelhado ao da iniciação nos mistérios, prática comuníssima na época em que sua obra foi escrita. Dito de outro modo: os elementos da Filosofia de Platão espalhados em seus textos e sua concepção pedagógica fundam-se no mesmo terreno.

Naturalmente, essas pistas me levaram ao diálogo *Fedro*. Na palinódia que Sócrates oferece a seu jovem interlocutor nesse diálogo, Platão indica que o *iniciado* nos mistérios, no contexto do delírio erótico que ele descreve nessa passagem, tem a capacidade de contemplar a beleza mesma através “daquilo que aqui leva este nome”<sup>2</sup>. O *iniciado* na Filosofia é, portanto, aquele que tem acesso ao mundo transcendente das ideias através da contemplação das coisas sensíveis. Um pouco mais adiante, Platão indica que o recém-iniciado ainda não é capaz de fazer a ponte entre as duas dimensões e acessar, a partir dos objetos sensíveis, o mundo das ideias, pois suas asas ainda estão a despontar<sup>3</sup>. Somando isso à prova aplicada a Dionísio, tudo me pareceu indicar que a contemplação das formas não está à disposição de qualquer um, mas depende do trabalho de um mestre sobre a alma do discípulo – trabalho que é comparado, no *Fedro* e em outras obras, à iniciação nos mistérios.

Além disso, embora a narrativa do *Fedro* não abarque todo o itinerário da iniciação à Filosofia – mas apenas parte dele –, nele está anunciada, a sua maneira (como que apontando para), o último estágio da mesma iniciação, que termina com a fásca da intelecção (iluminadora da alma, cf. mencionado na *Carta sétima* 341c) já anunciada, a sua maneira, no diálogo *Fedro*, pelo nome desse mesmo personagem:

---

2 *Fedro* 250c-251a.

3 *Fedro* 251c.

Φαιδρός é *radiante*, “um termo misterioso e caracteriza a luz radiante na *epopteia*, o estágio final da iniciação”<sup>4</sup>.

Como fica claro no *Fedro* 276b e 276e-277a, a iniciação à Filosofia exige cuidados semelhantes àqueles com que um *agricultor inteligente* busca semear suas melhores sementes. Esta pesquisa partiu da metáfora da técnica agrícola<sup>5</sup> e buscou identificar o contexto em que ela surge e encontra lugar na obra de Platão e os elementos que nela estão *imbricados*.

Porém, essa passagem, posto que essencial para a pesquisa, não pode ser isolada do restante do diálogo, que contém outras pistas para indicar que condições Platão entendia importantes para a iniciação à Filosofia. Isso porque, no *Fedro*, a Filosofia é pela primeira vez “pensada como caminho”<sup>6</sup> – o caminho da dialética. Ao final do diálogo, Sócrates e Fedro, após elevarem uma oração comum à divindade, colocam-se na mesma direção<sup>7</sup>. Ao final dessa trilha está o que a *Carta sétima* 341c se refere como um *prolongado comércio com o assunto*, uma *convivência gerada pela intimidade e uma existência dedicada à meditação*, após os quais *como um relâmpago brota uma luz que nasce da alma e se alimenta a si própria*.

Com isso já se descortinam três problemas. Parece que, para Platão, a Filosofia não é um caminho em direção a qualquer conhecimento ou a qualquer técnica, mas a busca de algo mais específico; além disso, esse caminho não é-de ser percorrido por todos os interessados – daí ser necessário submeter o discípulo a um teste, cf. *Carta sétima* 340b-341a. Por fim, é um caminho que apresenta gradativamente, ao pretendente, os estágios e as recompensas correspondentes. O caráter gradativo da *conquista* da vida filosófica parece sugerir que a *iniciação* pode ser tratada como um estágio da educação filosófica.

A concepção que Platão tinha da vida filosófica ele a desenhou no contato com a atividade de Sócrates; e, ao longo de sua obra, ele a cercou de especificidades que, a um só tempo: (1) restringem seu florescimento a determinadas condições sociais, as

---

4 C. SCHEFER, *Rhetoric as part of an initiation in to the mysteries: a new interpretation of the platonic Phaedrus*, p. 196.

5 Representativa da arte dialética (cf. *Fedro* 276e).

6 M. PERINE, *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 94, citando G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Paris, PUF, 1989, p. 250.

7 Para D. CARDOSO, em *A alma como centro do filosofar de Platão*, p. 54, “[o]s dois personagens em diálogo [Sócrates e Fedro] assumem papéis que podem ser entendidos como os de mestre e discípulo, mas sobretudo como de amante (*erastés*) e amado (*erómenos*)”.

quais ela, de certa maneira, visa a preservar; (2) limitam seu pleno desenvolvimento a determinadas pessoas; e (3) naturalmente sujeitam a adesão a ela a certos requisitos.

Nesse sentido, este trabalho não é uma investigação da Filosofia de Platão sob sua perspectiva interna – de seus objetos e de seus métodos; mas se move no terreno da comunicação filosófica: das estratégias de que Platão lançou mão para delinear o itinerário da educação filosófica tal como – e por quê – ele a concebia.

A educação filosófica platônica, tal como me pareceu indicada, por pistas, nos diálogos, é composta de três fases: (1) a fase da *erótica filosófica*, em que o pretendente à vida filosófica é selecionado, testado e preparado para o início dos estudos propriamente ditos. A técnica-mãe, aqui, é a psicagogia descrita no *Fedro*; (2) a fase da *conversação dialética*, em que o pretendente, já selecionado e preparado, é instruído dialeticamente até que suas asas ressurjam e ele, então, seja capaz de começar a contemplar as ideias. Esta é a fase da sementeira, em que se prepara o terreno para o último estágio da iniciação, que é; (3) a *visão indizível*, experiência que coroa a itinerário pedagógico e prepara o discípulo para os benefícios e as dificuldades da vida filosófica madura – que portanto, como *epitedeuma*, pode ser vista como a quarta fase dessa mesma educação.

Naturalmente, o texto tratou também das razões pelas quais Platão entendia necessária a formação de uma comunidade composta por filósofos e que benefícios os indivíduos<sup>8</sup> e a própria cidade experimentariam uma vez garantida a existência do filósofo e de sua atividade em ato.

Por fim, o texto aborda a concepção que Platão tinha do dever do filósofo de se dedicar à educação filosófica e à política, como que para “prestar contas da responsabilidade do saber”<sup>9</sup>. Para tanto, mapeia (1) a definição de Filosofia em Platão, (2) em que sentido a educação filosófica tem, para ele, caráter iniciático; e, no terceiro passo, detém-se nos (3) estágios e nas condições dessa mesma educação – tendo como *matriz de intelecções* a imagem da sementeira do *Fedro* 276e-277a, mas com o auxílio pontual sobretudo do excursus filosófico da *Carta sétima*<sup>10</sup> e de passagens significativas

---

8 Pois a educação da alma é um “bem acima do qual nada entre os homens nem entre os deuses é na verdade mais precioso nem jamais o será” (*Fedro* 241c).

9 D. CARDOSO, *A alma como centro do filosofar de Platão*, p. 108.

10 A respeito da duvidosa autenticidade da *Carta sétima*, basta-nos o que disseram F. TRABATONI, *Oralidade e escrita em Platão*, p. 162 (“em anos recentes a maioria dos historiadores está inclinada a reconhecer a autenticidade do texto que nos dispomos a estudar, e as vozes contrárias se mostram sempre mais esporádicas (apesar de, ao menos algumas delas, autorizadas)” e M. VEGETTI, *Um paradigma do céu. Platão político, de*

dos diálogos, notadamente, mas não só, da *República* e do *Banquete*.

---

*Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume Editora, 2010, p. 27, que, dando por sem solução a questão da autenticidade de seu texto, disse que “o que não parece ser objeto de dúvida é a sua fiabilidade biográfica: a *Carta*, se não é de Platão, deve contudo ser atribuída a um autor muito próximo dele, talvez Espeusipo ou um discípulo de Espeusipo que pudesse aceder a documentos acadêmicos em posse do mestre”.



## I. A definição platônica de Filosofia

### 1. A herança socrática

#### 1.1. A vida, o julgamento e a morte de Sócrates

A concepção que Platão tinha da Filosofia exigia uma longa formação, que começava, no modelo ideal, pela seleção promovida por um mestre. Não é possível definir o que Platão entendia por Filosofia sem atentar para a decisiva influência que Sócrates teve sobre ele. Para Mario Vegetti, o encontro de Platão, “*em sua juventude, com Sócrates sem dúvida alguma representou antes de mais nada uma experiência traumática, destinada a deixar uma marca indelével em sua vida, antes mesmo que em seu pensamento: a experiência de uma autêntica ‘conversão’*”<sup>11</sup>.

A hipótese de que há uma relativa congruência entre, de um lado, a vida e a morte de Sócrates e, de outro, a semente a partir da qual floresceu a Filosofia de Platão – hipótese que não será problematizada aqui – é sustentada, por exemplo, por Mario Vegetti<sup>12</sup> e por Julius Stenzel<sup>13</sup>. Segundo me pareceu, essa semente/matriz terminou na concepção de Filosofia e no elenco das condições para o estabelecimento da atividade filosófica, através do mestre, na vida do discípulo. É a partir daí, uma vez estabelecido, para Platão, o que é a vida filosófica e quais são seus objetivos próximos e remotos, que se compreende por que ele foi levado a desenvolver suas reflexões a respeito da estrutura da realidade, da vida humana e da política.

Embora não seja possível recolher informações precisas a respeito da relação de Platão com seu mestre Sócrates, é incontroverso que o encontro dos dois foi decisivo na vida de Platão, que o frequentava na mesma época que Xenofonte<sup>14</sup>. É dizer: a atividade filosófica de Platão é tributária da “revolução socrática”.

---

11 M. VEGETTI. *Platón*. Madri: Editorial Gredos, 2012, p. 45.

12 M. VEGETTI. *Platon*. Madri: Editorial Gredos, 2012, p. 22.

13 J. STENZEL, *Platão educador*, p. 14, referindo-se a Platão: “(...) suas reflexões sobre essas coisas acabaram conservadas para sempre em função daquela experiência pessoal que haveria de exercer uma influência determinante sobre toda a sua vida interior: o relacionamento pessoal com Sócrates”.

14 G. REALE. *História da Filosofia Antiga, vol. I: Das origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 257.

O impacto de Sócrates sobre a vida e o pensamento de Platão não vem somente de atividade, da personalidade e do caráter do mestre – que, segundo Platão, era “o varão mais justo de todos” (*Carta sétima* 324e); mas veio, em boa medida, do destino que a cidade de Atenas reservou ao primeiro. Verdadeiramente, Platão espantou-se com a forma pela qual a sociedade ateniense, condenando Sócrates à morte, considerou-o pessoa nociva ao Estado (*Carta sétima* 325c).

Após a condenação e morte de Sócrates, Platão passou uma temporada fora de Atenas e, no retorno, dedicou-se a registrar, por escrito, a atividade de seu mestre – “uma província nova dentro do (seu) ideário pedagógico”<sup>15</sup> – no que ficou conhecido como *logoi sokratikoi*. Nessa tarefa ele foi movido pela “defesa de si mesmo e de outros socráticos tanto da acusação de corrupção como da acusação de incapacidade de evitar o processo e a morte de Sócrates”<sup>16</sup> como pela tentativa de aplacar seu espanto e dar-lhe uma direção pedagógica construtiva.

Ora, o processo e a condenação de Sócrates foram resultado de um perigoso clima de opinião que Platão chamou, nas *Leis* III, 701a, de *vil teatrocracia*<sup>17</sup> – a indicar que a racionalidade havia sido expulsa das discussões e das decisões públicas, onde as ruidosas tomadas de posição passaram a ocupar o primeiro plano. Esses ingredientes compõem a teoria política de Platão, baseada nos conflitos interiores da alma humana, naturalmente replicados, para o bem e para o mal, na ordem social.

O que quero dizer com isso é que a origem e a inspiração próxima da Filosofia platônica, relacionadas ao drama pessoal de Sócrates, suscitaram os temas por ela trabalhados e a forma que lhes deu o mesmo Platão. Isso porque o método que Sócrates concebeu, seus objetivos e a forma com que a sociedade ateniense o tratou – submetendo-o a um julgamento baseado em “acusação totalmente injusta, que a ninguém se aplicava menos que a Sócrates”<sup>18</sup> são, sob certo ponto de vista, o motor das reflexões de seu discípulo Platão.

Foi a atuação de Sócrates, registrada nos diálogos de Platão, que fixou o sentido tradicional de Filosofia<sup>19</sup>. Além disso, a vida, a atividade e o destino de Sócrates

---

15 J. STENZEL, *Platão educador*, p. 15.

16 M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Introdução de G. REALE, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 309 – citado por M. PERINE, *Platão não estava doente*, p. 44.

17 Para S. GASTALDI, em *Plato Ethicus*, p. 156-7, trata-se de clara referência à condenação de Sócrates.

18 *Carta sétima* 324c.

19 M. PERINE, *Platão não estava doente*, p. 45.

entraram como elementos da Filosofia de Platão, que os trabalhou visando, por um lado, a aperfeiçoar o método iniciado por seu mestre e, por outro, a utilizá-lo para verificar suas próprias questões – que são, sob certo ponto de vista, a tentativa de levar às últimas consequências, transportadas para um plano metafísico, as inquietações relacionadas essencialmente à mesma vida, à atividade e ao destino trágico de seu mestre na cidade.

Por isso, se pretendo delinear a concepção de Filosofia em Platão, terei de mapear o panorama encontrado por Sócrates, seus interlocutores e a preocupação que os movia – terreno no qual Platão ingressou e a partir do qual trabalhou suas próprias concepções. Para o que nos interessa nesta pesquisa, esse panorama, tal como Platão o encontrou, pode ser sintetizado em dois fenômenos históricos, identificados por Marcelo Perine: a universalização da escrita alfabética e o contraste entre a atividade de Sócrates e a dos retóricos a respeito dos problemas da cultura<sup>20</sup>. É pelos frutos desses dois fenômenos que o jovem personagem *Fedro* está interessado, aos quais dedica sua melhor atenção.

## 1.2. O caminho do sábio ao filósofo

Da formação intelectual de Sócrates temos poucas notícias. Sabemos, pelo *Fédon*<sup>21</sup>, que ele se voltou, no começo da vida adulta, ao estudo das doutrinas dos naturalistas, às quais não dedicou suas melhores energias, porque, segundo ele, aquele que se debruça sobre essas doutrinas ameaça se esquecer de si mesmo<sup>22</sup>. Num ambiente em que os assim chamados *sofistas* começavam a falar a respeito de problemas humanos, Sócrates percebeu que eles ensinavam sobre virtude, mas não sabiam defini-la e, portanto, não eram capazes de identificar quando estavam – ou não

---

20 Para M. PERINE (em *ob. cit.*, p. 15), “[a] imensa obra escrita de Platão, a primeira dos filósofos antigos conservada integralmente, deve ser compreendida à luz de dois fenômenos históricos que a antecederam e, em grande medida, prepararam. O primeiro, de caráter sociocultural, que revolucionou o *Zeitgeist* da cultura grega arcaica, consistiu na universalização da escrita alfabética, introduzida progressivamente entre os gregos a partir da invenção do alfabeto no século VIII a.C., e que na época de Platão já integrava o currículo de formação dos jovens atenienses. O segundo, de caráter psicológico, mas não menos importante, desenhou-se pelo contraste entre a reflexão exclusivamente oral de Sócrates e a intensa atividade, inclusive literária, dos retóricos, entre os quais se destacava Isócrates, e da primeira geração dos sofistas, com Protágoras e Górgias como chefes de fila, em torno dos problemas da cultura”.

21 *Fédon* 97c-99d.

22 XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 1, 12 e 16.

estavam – na presença dela. Isso acontecia porque eles, os sofistas, não se perguntavam sobre *o quê* (tí esti) dos objetos tratados<sup>23</sup>. Assim como os sofistas, Sócrates também investigava a respeito dos valores humanos, porém buscava refletir com base em definições extraídas da identificação do *quê* das coisas<sup>24</sup>.

Num momento crucial da vida de Sócrates, o Oráculo de Delfos o indicou como o homem mais sábio de Atenas<sup>25</sup> – o que lhe acarretou uma *crise espiritual*<sup>26</sup> e lhe descortinou uma nova forma de lidar com o conhecimento. A admiração de Sócrates colocou-o em busca de delinear *que* saber era esse, pois tinha “*plena consciência de não ser nem muito sábio nem pouco*”<sup>27</sup>, embora, apesar de sua *humildade metodológica*, reconhecesse que buscou certo tipo de sapiência – a sabedoria humana<sup>28</sup>, que é, no final das contas, o que importa saber (“como conduzir retamente a vida, como cuidar de sua própria alma e torná-la tão boa como for possível”<sup>29</sup>).

Ao tentar desvendar o significado do oráculo, Sócrates inaugurou um novo modo de *sophia* – um saber vinculado à busca de um conhecimento de que se sabe carecedor<sup>30</sup>. Com Sócrates, como veremos, Filosofia passou a significar a atividade que se orienta incessantemente na direção do saber (*sophia*), sem nunca dominá-lo<sup>31</sup>.

A distinção entre os dois termos – *sophia* e *philosophia* –, mas sobretudo a consideração do *filósofo* como aquele que, em contraste com a (nova concepção de) *sophia*<sup>32</sup>, tem consciência de sua ignorância e que inicia a sua busca erótica inspirado pelo saber que lhe falta, é parte da herança socrática de Platão.

Mas não é só. Além de delinear os principais traços dessa busca, que é a atividade filosófica, Platão também herdou de Sócrates a feição necessariamente *apostólica*<sup>33</sup> dessa mesma atividade.

---

23 G. REALE, *História da Filosofia Antiga, vol. I: Das origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 258.

24 XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 1, 16.

25 *Apologia de Sócrates* 21a.

26 A. E. TAYLOR, *El pensamiento de Socrates*. Mexico: Fondo de Cultura Económica: 1985, p. 65.

27 *Apologia de Sócrates* 21b3.

28 *Apologia de Sócrates* 20d-e.

29 A. E. TAYLOR, *El pensamiento de Socrates*. Mexico: Fondo de Cultura Económica: 1985, p. 67.

30 Cf. *Banquete* 204b.

31 M. VEGETTI, *op. cit.*, p. 45.

32 Conforme será exposto adiante.

33 Do grego *apóstolos*: mensageiro, viajante, expedição naval. Para Platão, o dialético não deveria *guardar para si* o que aprendeu, mas sim buscar almas apropriadas onde plantar e semear discursos. Cf. *República* 519d, por exemplo.

A aparente *queda de nível* do *sábio* para o *filósofo*, ao tempo em que revela o caráter *erótico* da busca pelo conhecimento – marcado pela consciência da própria ignorância e pela conseqüente atração em direção ao Bem –, também descortina a *dimensão ética* dessa busca, a exigir que o filósofo se dedique não só ao exame de si, mas também ao exame dos outros<sup>34</sup>, visando ao aperfeiçoamento da alma<sup>35</sup>.

Essa característica fica clara no relato que o próprio Sócrates deixou em seu discurso de defesa, registrado na *Apologia de Sócrates*: depois de *testar* a veracidade e o alcance do Oráculo de Delfos, ele se convenceu a continuar buscando o conhecimento fundamentado e a estimular aos demais a fazer o mesmo – daí que, segundo A. E. Taylor, Sócrates se converteu no *fundador da ética*<sup>36</sup>.

### 1.3. O método de investigação

Parece consenso que Pitágoras, tendo estudado com os egípcios, foi *o primeiro a trazer a Filosofia para a Grécia*<sup>37</sup>. Porém, antes de Sócrates a Filosofia não era uma atividade autoconsciente<sup>38</sup>, e sua designação adquire “direito de cidadania somente com Platão e Aristóteles ao tomar um valor preciso, técnico e, de certo modo, polêmico”<sup>39</sup>.

O que significa dizer que a Filosofia tornou-se, com Sócrates, uma atividade autoconsciente? Uma pista para tentar responder à questão é entender a novidade do método socrático, que visava a provar a alma e “obrigá-la a prestar contas de si

---

34 *Apologia de Sócrates* 28e.

35 *Apologia de Sócrates* 29e-30b.

36 A. E. TAYLOR, *ob. cit.*, p. 67. Para G. REALE (em *ob. cit.*, p. 258-9), Sócrates descobriu a natureza da alma humana tal como a abordamos hoje: “a alma, para Sócrates, coincide com a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, é a personalidade intelectual e moral”.

37 ISÓCRATES, *Busíris*, 28-29. DIÓGENES LAÉRCIO (VIII, 8) também registra que “Na ‘Sucessão dos filósofos’, Sócrates diz que Pitágoras, quando Leon, tirano de Fliús, perguntou-lhe quem era ele, respondeu: ‘Um filósofo’”.

38 Para M. PERINE (em *ob. cit.*, p. 40-1), “a análise da atuação e da obra desses e de outros ‘pré-socráticos’ certamente confirmaria a sugestão de Livio Rosetti, segundo a qual todos esses *sophoi*, que hoje chamaríamos de intelectuais, foram considerados filósofos a posteriori, ou seja, adquiriram essa qualificação por extensão, mas não tiveram a mais vaga notícia desse destino que lhe seria conferido: ‘Eles provavelmente se consideravam, de maneira mais simples, *sophoi* e se tornaram *philosophoi* somente graças a uma decisão dos pósteros, que deve ser situada entre 345 e 330 a. C.”.

39 J.-P. VERNANT, *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 477 – citado por M. PERINE. *ob. cit.*, p. 42.

própria”<sup>40</sup>.

O diálogo adotado por Sócrates como instrumento de investigação é o protótipo da dialética platônica. Tratava-se, no caso de Sócrates, da *arte de saber fazer perguntas* – pois dialético é “aquele que sabe fazer perguntas e que sabe responder”<sup>41</sup>. O ambiente das discussões de que Sócrates participava era instaurado pela ironia, através da qual ele buscava mostrar interesse nas opiniões do interlocutor ao tempo em que, em boa parte das vezes fingidamente, passava-se por ignorante no assunto, como que a emular em si mesmo a ignorância (ou o estado de opinião) de seu interlocutor – como fez, por exemplo, no Fedro 229e-230a<sup>42</sup>.

Ao utilizar a ironia, Sócrates não estava propriamente *ocultando* algo de seu interlocutor. Há quem entenda que ele, nessas ocasiões, fingia-se desorientado para, assim, projetando em si a ignorância de seu interlocutor, dar a conhecer a este uma imagem menos impactante de seu não-saber, com isso evitando o confronto direto. É a técnica que ele expõe na *República* 476d-e (“nós lhe faremos perguntas, prevenindo-o de que, se conhece algo, não o quereremos mal”), que consiste em “apaciar e persuadir com doçura” o interlocutor que não conhece a verdade, sem deixar que ele se irrite ao perceber que ignora.

A partir daí, ele utilizava outro dos elementos de sua técnica: o *elenchos* ou confutação, que consistia em refutar as opiniões de seus interlocutores, e que tinha como consequência frequente a sua desorientação (“se enchem de aporia” e de dores que “minha arte é capaz de despertar e acalmar”<sup>43</sup>). Esse resultado quase sempre desconcertante terminava por irritar a alguns, o que rendeu a Sócrates “as mais vivas aversões e as mais duras inimizades, que, no limite, lhe valeram a condenação à morte”<sup>44</sup>; mas a outros causava um “descontentamento consigo mesmos”, que os faziam mais dóceis diante dos outros, libertando-os das “enraizadas e orgulhosas opiniões que tinham sobre si”<sup>45</sup>.

---

40 *Laques* 187e-188a. Essa característica terá importante rendimento na definição das *fases* da educação filosófica platônica, cf. tratado na terceira parte.

41 *Crátilo* 390c. Cf., também, G. FRAILE. *Historia de la Filosofía, vol. I: Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, p. 252.

42 C. GRISWOLD vê indícios de que, nessa passagem, Sócrates tenha sido irônico ao reconhecer sua ignorância a respeito de si mesmo. Isso porque o personagem Fedro, um discípulo medíocre de um redator de discurso, não só não conhece a si mesmo como não sabe que não conhece. O reconhecimento fingido de Sócrates poderia precipitar, em Fedro, por simpatia, a intuição de seu estado de ignorância.

43 *Teeteto* 151a.

44 G. REALE, *ob. cit.*, p. 311.

45 *Sofista* 230b-e.

Nesses últimos ocorre a purificação da alma das falsas opiniões e das falsas certezas, abrindo caminho para que a alma possa dizer a verdade, se dela estiver *grávida*<sup>46</sup>. Nesse ponto Sócrates utilizava a técnica da maiêutica, de que se diz possuidor no *Teeteto* 149a, uma espécie de “obstetrícia espiritual”<sup>47</sup> que ajuda a que a verdade venha à luz através do interlocutor – e que as falsas opiniões, como o feto imaturo, sejam *abortadas* se lhes parecer conveniente<sup>48</sup>.

As refutações que Sócrates dirige a seus interlocutores não se baseiam, em todos os casos, no contraste entre seu saber e a ignorância (ou parcial ignorância) deles. Como o *elenchos* não visa, nem direta, nem indiretamente, a ensinar, ocorre que Sócrates podia, como um sofista, refutar sem que ele mesmo tivesse genuíno conhecimento a respeito do assunto. Dando suporte a essa técnica, porém, há algo que Sócrates efetivamente conhecia: a diferença entre ciência/saber e opinião correta (cf. *Mênon* 98b); e sabia identificar quem as possuía (cf. *Teeteto* 149a). Além disso, na prática do *elenchos*, Sócrates evidenciava saber conduzir um diálogo utilizando a técnica de perguntas e respostas (um dos materiais *genéticos* que Platão utilizou para conceber sua dialética), buscar elementos para uma definição e avaliar a adequação das (definições) porventura lançadas na discussão. Tudo isso indica que o método das refutações convive bem com o da ironia e com o não-saber, ao tempo em que exige do condutor da discussão o domínio da técnica dialética.

Porém, no pano de fundo desses estágios conduzidos por Sócrates, havia um movimento em busca do *quê* (definição) das coisas. Na *Metafísica*, Aristóteles disse que Sócrates se dedicara à definição e à busca dos conceitos<sup>49</sup>. Para Guillermo Fraile, limitado ao campo da moral, Sócrates “descobre o verdadeiro procedimento científico, passando de fatos particulares aos conceitos universais, à base dos quais formula suas definições”<sup>50</sup>.

Parece haver consenso em que foi através da atividade de Sócrates<sup>51</sup> que os termos *filósofo* e *Filosofia* receberam a conotação ainda hoje vigente<sup>52</sup>. Porém, apesar

---

46 *Teeteto* 151 b-c.

47 G. REALE, *ob. cit.*, p. 312.

48 *Teeteto* 149d.

49 *Metafísica*, A, 6, 987a32.

50 G. FRAILE, *ob. cit.*, p. 252.

51 Além disso, o caráter inteiramente oral da atividade de Sócrates o torna ainda mais ‘filósofo’ segundo a acepção platônica, pois o aproxima notavelmente do ideal do *agricultor* trazido no *Fedro* 276e.

52 M. PERINE, *ob. cit.*, p. 45.

de ter desenvolvido os primeiros passos da investigação filosófica, sobretudo através da *definição* e da *busca dos conceitos* de que fala Aristóteles, parece que o objetivo de Sócrates, em seu método dialógico, era alcançar a *homologia*, que era acordo entre ele e seu interlocutor a respeito da *vexata quaestio*. O acordo em torno do assunto, é evidente, não garante o acerto das conclusões, pois duas pessoas podem concordar, de boa fé, que a Terra não é redonda e nem plana, mas como um tapete ondulado da sala, no qual uma criança derramou alguma quantidade de água. Ao buscar a homologia Sócrates não podia, só por isso, perante a plateia, ser fiador do verdadeiro conhecimento, pois o que estava em jogo era a concordância de duas mentes entre si. Essa característica autossuficiente do *logos* na atividade conversacional de Sócrates foi notada por Nicolas Grimaldi, para quem Sócrates restaura a *autoridade da linguagem*, mas (ainda) sem fundamento ou referente exteriores a ela<sup>53</sup>.

Entretanto, a busca enfática da homologia no diálogo com seus interlocutores, somada à rejeição, movida por sua *humildade metódica*, de expor em forma doutrinal o que porventura já conhecesse seguramente, não transforma Sócrates em um *sofista disfarçado*, enraizado em Atenas e desgarrado do rebanho itinerante de Górgias, Protágoras e companhia limitada. É que essa *autorreferência* que informava a conversação socrática tinha pelo menos dois objetivos que somente dessa forma poderiam ser alcançados: (1) a busca do consenso em torno de que era dito – consenso, nesse caso de natureza exterior (entre os *logoi* de parte a parte), que será o protótipo, senão o análogo precipitador, do consenso interior que Sócrates buscava proporcionar em seus interlocutores – conforme será melhor explicitado no item 1.4. da terceira parte; e (2) a concordância entre os *logoi* era o canal, ou seu *princípio de verdade* (na expressão de Francis Wolff), para o estabelecimento da relação pessoal, afetiva, entre Sócrates e seus discípulos<sup>54</sup> – relação imprescindível para o sucesso da *erótica filosófica*, como pretendo deixar claro adiante.

Platão, porém, como bom herdeiro, não derrubou, logo na primeira oportunidade, a *casa* deixada pelo instituidor, mas a tornou-a sua aos poucos, no mesmo ritmo em que a memória do mestre se esvaía e seu *demorado comércio* com o assunto acendia, em sua alma, novas luzes a respeito do método dialético. Passo a passo<sup>55</sup>, ele foi além

53 N. GRIMALDI, *ob. cit.*, p. 37-8.

54 cf. F. WOLFF, *Pensar com os antigos*, p. 223.

55 Cf. D. CARDOSO, *A alma como centro do filosofar de Platão*, p. 96, há “uma nítida separação da dialética platônica em duas partes, determinadas de modo cronológico e teórico: a primeira ainda muito herdeira da dialética socrática; e a segunda, que seria só e própria de Platão. Essa dialética tipicamente platônica

da homologia socrática: o conteúdo de verdade buscado por Sócrates através da concordância com o interlocutor ganha objetividade em Platão, pois já se refere à realidade mesma<sup>56</sup>.

Não interpreto essa diferença de métodos como uma *revogação*, operada por Platão, da maneira como Sócrates abordava seus interlocutores e *discípulos*. Mais correto, parece-me, é ver nessa diferença uma *divisão de trabalho* – provavelmente intuída por Platão – entre os dois mestres, a indicar que Sócrates se ocupava do que, adiante (nos itens 1 e 2 da terceira parte), chamarei de *erótica filosófica*, e Platão, acentuadamente, da *conversação dialética*.

Não cabe falar em uma suposta *revolução metodológica*, aqui, também por outros dois motivos, bem ressaltados por Julius Stenzel: (1) Platão não era o arauto da ciência pura, um defensor da ciência pela ciência, mas alguém que a tratava como instrumento para o aperfeiçoamento do indivíduo; (2) inclusive por isso, Sócrates não era tão somente parte de seu passado, ou simples ponto de partida de suas reflexões, mas “antes considerava-o a meta permanente que indicava a direção do caminho a ser seguido, por mais que este se alargasse”<sup>57</sup>.

Além dessa característica da atividade de Sócrates, outra também foi relevante para a definição de Filosofia a que Platão chegou. Refiro-me à noção de Filosofia não como um conhecimento específico, mas como uma tipo de vida (*epitedeuma*): a vida filosófica, a demandar, do pretendente, a disposição de adotar uma atitude filosófica diante da vida – atitude de que Sócrates foi o fundador<sup>58</sup>. Na *República*, sobretudo, como veremos, Platão cuidará de descrever os elementos dessa ocupação, que terá papel verdadeiramente vital no seu Estado ideal.

#### 1.4. O confronto com os sofistas

Sócrates chegou a ser confundido com os sofistas, pois, sob certo ponto de vista, estava envolvido nesse *movimento*, para usar uma expressão de G. Kerferd<sup>59</sup>. A relativa

---

caracterizar-se-ia por possuir uma estrutura de conhecimento conceitual e demonstrativa”.

56 M. PERINE, ob. cit., p. 51.

57 J. STENZEL, *Platão educador*, p. 299.

58 M. VEGETTI, ob. cit., p. 48.

59 G. B. KERFERD, *O movimento sofista*, p. 62.

indistinção entre ele e os sofistas fica evidente, por exemplo, no contexto em que se passam os fatos relatados na *Apologia de Sócrates* – na qual Górgias, Hípias e Pródico são mencionados em 19e. O relato das acusações extrajudiciais que criaram o *caldo de cultura* para o processo e a condenação de Sócrates aponta que aqueles que eram examinados pelos jovens que o acompanhavam assacavam, contra ele, “aquelas coisas ditas contra todos os filósofos”, entre elas, “tornar forte o discurso fraco”<sup>60</sup> – acusação que era tipicamente (e com razões possivelmente mais fortes) dirigida aos sofistas.

A indistinção entre sua figura pública e a dos sofistas foi, em parte, responsável por sua condenação à morte, sobretudo porque sua palavra possuía um *poder*<sup>61</sup> análogo ao que os sofistas se atribuíam, e porque viviam num contexto de *caça às bruxas* dirigido contra aqueles, críticos à tradição – entre eles os sofistas –, que vinham sendo apontados culpados pela derrota de Atenas, para Esparta, na Guerra do Peloponeso.

Porém, Platão sabia que para restaurar a imagem de seu mestre seria necessário fazer uma suficiente distinção entre ele e os sofistas. Para identificar essa distinção, feita por contraste, é necessário desenhar o fundo comum entre eles. Com efeito, tal como os sofistas, Sócrates se preocupava com a educação dos jovens – e sobre alguns dos quais exerciam um poder *logosófico* próximo da fascinação –, guardava certo ceticismo em relação às especulações cosmológicas e ontológicas dos primeiros pensadores – que dominavam as discussões, então, há cerca de dois séculos –, e concentrou seu interesse em problemas morais e políticos suscitados pela relação do homem com seus semelhantes.

Sócrates, porém, voltava-se contra os sofistas e os pretensos filósofos, a quem ele atribuía a decadência e a dissipação das forças de sustentação da cidade em razão do mau uso que faziam da palavra, com isso contribuindo para “*afrouxar os vínculos indispensáveis, levando o indivíduo a um isolamento interesseiro e danoso*”<sup>62</sup>.

Ao mesmo tempo em que também não subscrevia, no todo, as orientações da ética tradicional (“moralidade de submissão social, de obediência à autoridade e concordância com o costume”)<sup>63</sup>, Sócrates esforçou-se por se diferenciar dos sofistas

---

60 *Apologia de Sócrates* 23d.

61 Exemplo do poder da palavra de Sócrates, inclusive transmitida aos jovens que o *acompanham por conta própria* está na *Apologia de Sócrates* 23c-d: “aqueles homens por eles examinados se enfurecem comigo, e não consigo próprios, e afirmam que há certo Sócrates, o ser humano mais abominável, que corrompe os jovens”.

62 J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 76.

63 Cf. F. M. CORNFORD, *ob. cit.*, p. 44.

(“ele não é estrangeiro, não exige remuneração para o exercício de sua investigação filosófica, não se propõe a educar ninguém”)<sup>64</sup>. Essa dupla orientação negativa explica por que ele buscou um novo critério de orientação para a conduta humana, guiado por um novo método.

O método de Sócrates, em parte, coincide com o dos sofistas, pois, assim como eles, também se dedicava, a seu modo, à arte dos *logoi*<sup>65</sup>. Além disso, o *elenchos* socrático pressupunha o domínio da técnica antilógica (“opor um *logos*, ou descobrir ou chamar a atenção para a presença de uma oposição em um argumento, ou em uma coisa ou situação”)<sup>66</sup> – técnica tão criticada por Platão quando informada pela intenção que animava os sofistas, e cuja aplicação, por Sócrates<sup>67</sup>, levava à aporia seus interlocutores surpreendidos em contradição.

Mas se os meios eram parcialmente coincidentes, a concepção gnosiológica que embasava cada um deles, e os fins que buscavam, eram bem distintos. Essas diferenças, naturalmente, foram o motor de sua atividade. Para Julius Stenzel, na *inconsequência radical* da pedagogia sofística “estava implícito um impulso que foi capaz de desencadear em Sócrates o maior vigor pedagógico”<sup>68</sup>.

Basicamente, a diferença essencial era a seguinte: Sócrates acreditava que era possível alcançar o *tí esti* dos seres através da definição – geralmente seguida, na conversa, da identificação circunstancial de seus casos. Sócrates assim procedia utilizando, de modo *embrionário*, o método dialético posteriormente desenvolvido por Platão. Por sua vez, os dois principais sofistas, Górgias e Protágoras, evidentemente não iam por esse caminho; ou, na mais benévola das interpretações, entendiam que a busca do conhecimento a respeito *do que é* e a busca da justiça<sup>69</sup> eram totalmente

---

64 D. NUNES, comentários ao *Protágoras*, Ed. Perspectiva, p. 38.

65 Arte que Platão resgatou “das mãos dos que se dedicam por pura retórica à arte de persuadir” e, apoiando-a no conhecimento da verdade, transformou em Filosofia. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *História da Filosofia Grega*, vol. II, p. 190.

66 Cf. G. B. KERFERD, *O movimento sofista*, p. 110.

67 G. B. KERFERD, em *O movimento sofista*, p. 113, diz que “argumentar que uma dada afirmação leva a uma autocontradição”, ou seja, que leva “a duas afirmações mutuamente contraditórias” é, ao mesmo tempo, uma característica essencial da antilógica e uma das formas mais comuns de *elenchos*.

68 J. STENZEL, *Platão educador*, p. 62.

69 *Fedro* 259e-260a: “Eis o que sobre isso ouvi, caro Sócrates: que não é necessário ao que vai ser orador que aprenda o essencialmente justo, mas o que pareceu à multidão, que precisamente vai julgar; nem o essencialmente bom ou belo, mas o que lhe parecer; pois é disso que se deriva o persuadir, não da verdade”. Semelhante entendimento é exposto no *Górgias* 455a, quando o sofista que dá nome ao diálogo confirme com um *sim* à colocação de Sócrates, “portanto, a retórica, como parece, é artifice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto”.

alheias à atividade pública que desempenhavam, que consistia na promoção de exposições (*Górgias* 447a) e no ensino da arte retórica (*Górgias* 449b). Isso porque a *forma de persuasão* que praticam não é a que infunde conhecimento, mas mera crença<sup>70</sup>.

Enfim, Sócrates, diferentemente deles, “quando dialoga, quer conhecer propriamente aquilo sobre o que versa a discussão”<sup>71</sup>. Apesar disso, Daniel Lopes lembra a dificuldade, sobretudo por parte de quem participa de conversações com Sócrates, de identificar e reconhecer suas supostas boas intenções<sup>72</sup>.

Essas diferenças colocavam Sócrates a uma distância considerável dos sofistas, sobretudo se vistas na perspectiva de Platão, que é o “da superioridade do conhecimento, da realidade e do ensino, sobre a crença, a aparência e a persuasão”<sup>73</sup>. Essa distância é ainda maior quando se considera a pretensão dos sofistas de influir nos rumos da administração das cidades, pois por sua atividade acreditam poder garantir a integridade do Estado, sem, porém, possuir o conhecimento real a respeito do objeto. A pretensão do jovem Alcibíades de alcançar o posto de conselheiro em Atenas, ignorando, porém, tudo o que estava necessariamente envolvido na atividade, é prova – imortalizada por Platão no *Alcibíades I*, de quanto a educação sofística, considerada nesse sentido, se alastrara na Atenas na época.

O distanciamento dos sofistas, por parte de Sócrates, é continuado e aperfeiçoado por Platão. Na verdade, Platão parte de dois pontos: a partir da técnica do diálogo em busca da homologia (adotada por Sócrates) e da atividade dos sofistas, despreocupada com o conhecimento efetivo do ser, Platão avança, em busca de “uma arte da palavra que conduz ao acordo em torno do que é verdadeiro, não pela violência nem pela persuasão puramente emotiva”<sup>74</sup>, que é a dialética descrita no *Fedro* 266b-c. Para tanto, segundo Mario Vegetti, Platão recorreu ao legado de Parmênides a fim de, formando o objeto de uma ciência e de uma ética “objetivas, desvinculadas da arbitrariedade da opinião”, “reabrir um trânsito entre o ser e o discurso, liberando assim a este último de sua finalidade retórico-pragmática e reabilitando-o em sua pretensão de verdade”<sup>75</sup>.

---

70 cf. *Górgias* 454e.

71 *Górgias* 453b.

72 D. LOPES, *Comentários ao Protágoras*, Ed. Perspectiva, p. 207.

73 W. K. C. GUTHRIE, *História da Filosofia Grega*, vol. II, p. 189-90.

74 M. PERINE, ob. cit., p. 72.

75 M. VEGETTI, p. 62.

As razões para que Platão tenha adotado essa empresa podem ser rastreadas no julgamento e na condenação de Sócrates. Franco Trabatoni segue esse raciocínio: ao aludir, em diversos diálogos, ao processo contra Sócrates, Platão instituiu “*um confronto entre a cultura tradicional, de onde vinha a maior parte das acusações a Sócrates, e a nova concepção ética introduzida pelo próprio Sócrates, raízes nas quais Platão queria enxertar o seu próprio projeto filosófico*”<sup>76</sup>. Essa é, também, a conclusão de Marcelo Perine, para quem Platão tentou, em vão, desconstruir a retórica no *Górgias*, só obtendo sucesso no *Fedro*, “*para assumir o longo caminho da dialética como única via de condução da alma para a verdade*”<sup>77</sup>.

A *psycagogia* do *Fedro* 271c é justamente essa “condução da alma pela verdade”, não para colocar nelas ciência – pois não é esse, para Platão, o objetivo da educação<sup>78</sup> – mas para nela operar a *arte da sementeira* (*Fedro* 276e), que é a imagem possível de toda a educação filosófica.

---

76 F. TRABATTONI, p. 35.

77 M. PERINE, *Platão não estava doente*, p. 59.

78 cf. *República* 518c.



## 2. Os elementos da definição platônica de Filosofia

### 2.1. O Fedro como ponto de partida da investigação. As ocorrências, nele, do termo *philosophia* e suas flexões

O cenário em que se passa o diálogo *Fedro* é bastante sugestivo. Fedro passara a manhã ouvindo o discurso de Lísias; e foi refrescar a cabeça no campo, onde, próximo do meio-dia, encontrou Sócrates. Para Lima Vaz, “*é meio-dia também na vida e no pensamento de Platão. A ventura que enche esse dia de verão e atravessa com uma harmonia profunda e discreta as páginas do diálogo é o próprio acordo interior da alma do filósofo*”<sup>79</sup>. Entendendo que o *Fedro* é precedido por *Fédon*, *Banquete* e *República* (cada um deles tratando, respectivamente, do *logos*, do *eros* e de ambos em sua dimensão comunitária), Lima Vaz conclui que o *Fedro* representa um momento verdadeiramente luminoso na reflexão filosófica platônica: “*O Sol do Bem no mundo interior reflete-se numa hora de graça, no seu paradigma visível, na pura luz de um dia de verão mediterrâneo*”<sup>80</sup>.

De que modo essa luminosidade reflete no leitor? Parece-me que a *harmonia profunda* e o *acordo interior da alma do filósofo* nos estimulam a começar do começo, ou seja, é o ponto de partida ideal para a investigação do conceito platônico de Filosofia. É verdade que Platão não dedicou nenhum diálogo específico à investigação do conceito de Filosofia e dos elementos da atividade filosófica<sup>81</sup>, assim como nunca reservou qualquer diálogo para tratar exclusivamente de nenhum tema. Mas deixou boas pistas, a respeito dos mais variados tópicos, em diversas de suas obras. A esse propósito, o *Fedro* – que, nesse ponto, só é comparável à *República* e ao *Banquete* – é o diálogo que mais nos dá pistas do que Platão entendia por Filosofia. Para Maria Angélica Fierro, de suas páginas se pode extrair “uma concepção completa de Filosofia”<sup>82</sup>.

---

79 H. C. LIMA VAZ, *Platonica*, p. 9.

80 H. C. LIMA VAZ, *Platonica*, p. 9.

81 É possível que Platão pretendesse desenvolver o tema no diálogo *Filósofo*, que, segundo a tradição de estudos platônicos, completaria a trilogia aqui mencionada.

82 M. A. FIERRO. *La concepción platónica de philosophia en el Fedro*. Em *La educación en la filosofía antigua. Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano*, p. 45-63. Editado por Viviana Suñol e Lidia Raquel Miranda. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2020. De opinião diversa é CONSTANTIN DESTOPOULOS, em *Sur la conception de la philosophie dans le Phédre de Platon*, em anotações para sua participação no

Há, porém, certa controvérsia a esse respeito. Jean-François Pradeau, por exemplo, menciona o *Fedro* apenas de passagem em artigo em que enuncia a concepção platônica de Filosofia. Ao dizer que Platão entendia por Filosofia “uma disposição afetiva a respeito do saber e da existência, desejo de conhecer o real, de reformar a existência, de cuidar dela e de purificá-la protegendo-a do que a destrói”<sup>83</sup>, ele colheu elementos sobretudo na *República*, no *Banquete* e no *Fédon*.

Constantin Destopoulos, por sua vez, participando de um simpósio em que tudo conspirava para enaltecer as qualidades do *Fedro*, disse que a obra, embora traga uma concepção organizada do método dialético, “não é o diálogo no qual podemos melhor conhecer a concepção platônica da Filosofia”<sup>84</sup>. Para ele, o *Fedro* “pressupõe a concepção de Filosofia tal como foi exposta nos diálogos anteriores do *Fédon* e da *República*”.

Na busca pela definição de Filosofia na obra de Platão, optei por seguir o fio condutor de Maria Angélica Fierro, centrada no *Fedro*, porque a professora argentina conseguiu identificar no breve diálogo entre Sócrates e seu interlocutor todos os principais elementos que em outros diálogos aparecem parcialmente, de forma isolada ou de modo fragmentário. Melhor seria dizer não *todos*, mas quase todos, porque há, pelo menos, três exceções que foram remediadas, ora pela professora, ora por mim, da seguinte forma: (1) no *Fedro* não está presente a noção de Filosofia como consciência da privação do saber e como desejo de alcançá-lo, mas Fierro, ao trabalhar a reformulação dos conceitos de *sophia* e de *philosophia*, acabou integrando esse aspecto em sua abordagem; (2) O desejo de frutificar, que ocupa boa parte do *Banquete* (sobretudo entre 206c-207a), está no pano de fundo do *Fedro*, e foi tratado neste trabalho na terceira parte (item “1.1. A arte da caça”); (3) o *Fedro* também não faz menção à essencial vocação do Filósofo para a atividade política – ou à sua disposição, no mínimo, estimulado por um senso de dever comunitário, de aceitar o encargo. Embora esse não seja propriamente um elemento intrínseco da atividade filosófica, ocorre que Platão investiu suas forças na educação de duas ou três gerações precisamente para que um punhado daqueles que alcançassem os últimos estágios de

---

congresso que deu origem ao livro *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Academia*, editado por LIVIO ROSSETTI, p. 241. Para ele, “o *Fedro* não é o diálogo onde se pode melhor conhecer a concepção platônica de filosofia”.

83 J.-F. PRADEAU, *ob. cit.*, p. 96.

84 C. DESTOPOULOS, *Sur la conception de la philosophie dans le Phèdre de Platon*. Em *Understanding the Phaedrus*, editado por LIVIO ROSSETTI, p. 241-2.

formação pudesse se ocupar dos negócios do estado. Por isso tratei dele nesta mesma primeira parte (no item “2.4. Para além dos limites do *Fedro*: a disposição do filósofo para a atividade política”).

Dizer que o *Fedro* nos apresenta quase todos os elementos para a definição da Filosofia segundo Platão é dizer que ele é, para esse fim, incompleto. Por isso, lancei os olhos sobre outras obras de Platão – entre as quais se destacarão, para esta tarefa, a *República* e o *Banquete* –, a fim de confirmar ou problematizar alguns elementos extraídos do primeiro.

Concentremo-nos, por ora, no *Fedro*. Platão espalhou, no texto desse diálogo, quatorze ocorrências do termo *philosophia* e suas flexões<sup>85</sup>.

Embora o conceito de Filosofia que emerge das linhas do *Fedro* não possa ser colhido apenas a partir das referências ao próprio termo – e já veremos por quê no próximo tópico<sup>86</sup> –, vale o esforço de reservar algumas páginas para mapear e contextualizar essas quatorze ocorrências. Para expor o apanhado das ocorrências, reproduzirei, em tradução, o trecho em que a ocorrência aparece, destacarei, no original, especificamente, a expressão de que ela faz parte e farei breve comentário a respeito.

Vamos a cada uma das quatorze ocorrências:

i) *Fedro* 239b4: “É inevitável que seja então um invejoso e, ao apartá-lo de muitas outras convivências úteis que poderiam fazer do amado um verdadeiro homem, é também causador de grande dano – e do maior de todos, se o aparta daquela que faria dele alguém mais sábio, que vem a ser justamente a divina Filosofia (θεία φιλοσοφία), para longe da qual o favorito inevitavelmente será descartado pelo amante, temeroso que é de ver-se desdenhado”.

---

85 As ocorrências são as seguintes: 239b4 (θεία φιλοσοφία), 248d3 (ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου), 249a2 (τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλωζ), 249a3 (μετὰ φιλοσοφίας), 249c4 (τοῦ φιλοσόφου διάνοια), 252e3 (σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν), 256a7 (εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήση), 256c1 (ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δὲ χρήσονται), 257b3 (ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ), 257b6 (μετὰ φιλοσόφων λόγων), 259d4 (ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς), 261a4 (ὡς ἐὰν μὴ ἰκανῶς φιλοσοφήσῃ), 278d4 (τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ) e 279a4 (ἔνεστί τις φιλοσοφία).

86 Em linhas gerais, o conceito de Filosofia no *Fedro* extrai-se não apenas da pesquisa do significado das ocorrências do termo *philosophia* como também: i) do contraste que Platão faz entre a retórica lisiana e a retórica verdadeira, por ele delineada nesta obra; e ii) das referências que ele faz à técnica dialética – e ao próprio dialético ao longo do texto.

Nesta passagem, além de sugerir que a Filosofia é “algo que acontece mediante conversações próximas, como retratadas nos diálogos platônicos”<sup>87</sup>, o termo, já segundo de Vries, “não está sendo primariamente usado no seu sentido platônico, mas 'como o termo era geralmente utilizado no séc. IV a. C., ou seja, como incluindo qualquer busca intelectual séria”<sup>88</sup>. Enfim, *philosophia*, aqui tem o sentido então corrente de *cultura que eleva a alma* – e, justamente por isso, o amante, que é um invejoso, dela afasta o amante.

ii) *Fedro 248d3*: “(...) mas quando não puder acompanhá-lo nem vê-lo e, por algum infortúnio, tomada de esquecimento e maldade, tornar-se pesada, e uma vez pesada tiver perdido a asa e caído por terra, a lei é que não se implante em qualquer natureza animal na primeira geração, mas aquela de mais ampla visão, pelo contrário, que vá para o sêmen de um homem destinado a amar o saber (ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου), ou a amar o belo, ou de um homem devoto às Musas e às coisas do amor (...)”

Aqui o termo é utilizado no sentido propriamente platônico de “busca do conhecimento da verdadeira realidade”<sup>89</sup>. Platão traz nesta passagem uma hierarquia de ocupações, na qual o filósofo (ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου – homem destinado a amar o saber) é o primeiro, antes, portanto, “de um rei que ande na lei ou seja guerreiro e saiba comandar”.

A alma destinada a se *implantar*, na primeira geração, no sêmen de um filósofo é aquela que, “acompanhante de um deus, contemple/contemplou algum ser verdadeiro” – quer dizer, é aquela que está mais capacitada, a partir dos seres sensíveis, e através da anamnese, a ter acesso às formas<sup>90</sup>. Pela posição que o filósofo ocupa na hierarquia das oito funções registradas por Platão nesta passagem, Yunis diz que “tal vida é a melhor vida para um indivíduo e inclui também a habilidade de transformar

---

87 R. WATERFIELD, p. 83.

88 Citado por C. J. ROWE, 159.

89 H. YUNIS, p. 116.

90 Como consequência disso, “quanto mais a alma viu no reino supra-celeste, isto é, quanto mais ele entende de formas de do ser verdadeiro, melhor e mais virtuosa será sua vida na terra” (H. YUNIS, p. 144).

permanentemente outros indivíduos e comunidades inteiras ao bem”<sup>91</sup>.

Além de indicar o pressuposto da anamnese e da captação intuitiva das formas através da dialética – a saber, que a alma do filósofo tenha contemplado algum ser verdadeiro e dele se tenha esquecido – esta passagem aponta para o caráter erótico da Filosofia. Isso porque é característico do filósofo o fato de que a encarnação de sua alma se originou de sua circunstancial incapacidade de acompanhar o deus, de não ter podido ver e, em consequência disso, de se ter tornado “cheia de esquecimento, de maldade” e, pesada, ter perdido as asas e ter caído sobre a terra. Com isso, porque a alma do filósofo *contemplou algum ser verdadeiro, mas caiu cheio de esquecimento* (*Fedro* 248c), evidencia-se que o filósofo, como *Eros*, é, por um lado, ávido de sabedoria e cheio de recursos, mas, por outro, “é inquieto da miséria” (*Banquete* 203c-d).

iii e iv) *Fedro* 249a2-3: "Pois nenhuma alma retornará ao mesmo ponto de onde veio senão em dez mil anos: com efeito, a alma não recupera asas antes desse tempo, exceto a de quem se dedicou lealmente à Filosofia (τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως) ou uniu seu amor por meninos com Filosofia (μετὰ φιλοσοφίας)".

Aqui Platão deixa implícita a distinção entre o exercício honesto e sem fraude (ἀδόλως) da Filosofia – capaz de adiantar o ressurgimento das asas – e o exercício “falso, que usa habilidades intelectuais para alcançar objetivos pessoais”<sup>92</sup>. A Filosofia, corretamente exercida, portanto, através do procedimento da dialética, é a maneira de ascender mais rapidamente ao reino supra-celeste e voltar a contemplar as Ideias.

O terceiro modo pelo qual as asas ressurgem é amar os jovens *com Filosofia*. A afeição erótica filosófica, pautada por certos critérios éticos, é oposta à busca erótica egoísta por parte dos amantes do discurso de Lísias. Nesta passagem, parece que a Filosofia é um modo de colocar nos trilhos o desejo e guiar o amante em direção à *perfeita contemplação* – conforme descrito nos graus da escada ascensional do *Banquete* 210a-212a.

---

91 H. YUNIS, p. 144. HILDEBRANDT, *Platone*, p. 355 (citado por G. REALE, *Fedro*, p. 218-9), chama os primeiros, os filósofos, que estão no estágio supremo, de “criadores espirituais”.

92 H. YUNIS, p. 145.

v) *Fedro* 249c4: "Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo (τοῦ φιλοσόφου διάνοια) tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo a cuja proximidade o deus deve sua divindade."

Essa referência dá continuidade à anterior, e trata da mesma acepção do termo, com a diferença de que deixa transparecer que embora a alma possa recuperar as asas por decurso do prazo – de dez mil anos, cf. mencionado em *Fedro* 249a2-3 – é somente o filósofo quem já as possui por antecipação, como que a manifestar mais claramente a toda a capacidade de contemplar o Belo e a posse da felicidade possível a um ser humano<sup>93</sup>.

Segundo Harvey Yunis, “[p]ara dar conta da habilidade dos seres humanos de aprender verdades complexas e elevadas e especialmente de progredir ao conhecimento das Formas Platão propõe a teoria de que esse aprendizado é baseado na recordação (*anamnesis*) da visão original, pré-natal, das Formas (*Mênon* 81c-85d e *Fédon* 72e-77a)<sup>94</sup>”.

Explicando melhor o *mecanismo* da anamnese, Giovanni Reale diz que “[o]s dados que os sentidos fornecem pela experiência nunca correspondem à perfeição e exatidão com certas noções que racionalmente temos, como as de virtude, beleza e vários conceitos éticos e ontológicos, igualdade e vários conceitos geométricos. Esse plus, que não deriva dos sentidos, vem de dentro de nós. Mas o sujeito pensante não cria esse plus, mas o encontra em si mesmo, ou seja, ele o obtém de si mesmo como uma posse originária, e nesse sentido ele 'lembra' dele (cf., em particular, *Fédon* 74d-75c). Esta é a primeira descoberta ocidental do *a priori*, num sentido metafísico<sup>95</sup>.”

---

93 Nisso o *epitedeuma* filosófico se assemelha à vida religiosa consagrada, cf. *Constituição dogmática Lumen Gentium – Sobre a Igreja*, n. 44.

94 H. YUNIS, p. 146.

95 G. REALE, *Fedro*, p. 220-1.

vi) *Fedro* 252e3: "E os que seguem Zeus procuram que o amado por eles tenha a alma como a de Zeus; examinam ainda se sua natureza é de filósofo e comandante (σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν), e quando o encontram são tomados de amor, tudo fazendo para que venha a ser bem assim."

Esta referência indica três notas a respeito da Filosofia: i) que há uma natureza filosófica (τὴν φύσιν); ii) que o amante seguidor de Zeus avalia se o amado porventura tem a natureza de filósofo; e iii) em caso positivo, faz de tudo para que ele alcance a maturidade dessa condição<sup>96</sup>.

Para Yunis, "[a] maior justificativa/defesa do *eros* no segundo discurso de Sócrates é precisamente a habilidade do *erastes* de cultivar a Filosofia (platônica) no *eromenos*"<sup>97</sup>. O amante, aqui, não é o dialético que conhece a alma do discípulo (*Fedro* 271d-e), nem o agricultor inteligente que planta e semeia na alma apropriada (*Fedro* 276e), mas aquele que (porventura) ainda não se empenhou na tarefa, e aproveita o ensejo da relação com o amado para "descobrir a natureza do deus que lhes é próprio, à força de intensamente olharem na direção do deus" (*Fedro* 253a); e, partir daí, quando atingem pela memória e por ele se deixam possuir, dele tomam os hábitos e as ocupações, tanto quanto é possível a um homem ter de um deus" (idem) – "tentando levá-lo o mais possível a uma semelhança consigo mesmo e com o deus que honram" (*Fedro* 253b-c).

vii) *Fedro* 256a7: "E, sempre que se deitam juntos, está pronto a não recusar a parte dele no prazer concedido ao apaixonado, caso calhe de ser solicitada. Mas o seu companheiro de jugo, pelo contrário, resiste com o auriga a tudo isso com palavras e pudor. Ora, se de fato vencerem então as melhores partes do pensamento, conduzindo a Filosofia e um modo de vida regulada (εἰς τεταγμένην

---

96 H. YUNIS, p. 157: "A inclinação do amante aparentado a Zeus a dar seu máximo para transformar seu amante (também aparentado a Zeus) em filósofo e potencial governante busca transmitir o benefício final, o que dá ao jovem discípulo a melhor razão possível para escolher tal amante. Em contraste, o amante convencional do primeiro discurso de Sócrates mantém seu amado distante da Filosofia (239b1-5)."

97 H. YUNIS, p. 116.

τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήση), levarão aqui uma vida abençoada e em concórdia, por terem poder sobre si mesmo e costumes ordenados, e por submeterem aquela parte pela qual emerge da alma o vício, enquanto libertam a da virtude. (...)”

Nesta passagem, a Filosofia está associada à vitória do *melhor da reflexão* (tradução de José Cavalcante de Souza – νικήση τὰ βελτίω τῆς διανοίας) e a um modo de vida regulada (εἰς τεταγμένην τε δίαιταν). A prevalência das *melhores partes do pensamento* (tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis) pressupõe, segundo Giovanni Reale, “(...) a aquisição de um perfeito 'autocontrole' e 'ordem' interior, domínio sobre aquela parte da alma da qual deriva o vício e o revigoramento daquela parte da alma da qual deriva a virtude<sup>98</sup>” – o que contribui para o ressurgimento das asas.

Aqui, mais uma vez, estão em contraste dois tipos de busca erótica: “A natureza virtuosa da busca erótica do filósofo é diametralmente oposta à da busca egoísta por sexo realizada pelo erastes convencional do discurso de Lísias e do primeiro discurso de Sócrates<sup>99</sup>”.

viii) *Fedro 256c1*: “(...) Quando mortos, então, tornam-se alados e leves, por já estar vencido um dos três combatentes verdadeiramente olímpicos – e nem a moderação humana, nem a loucura divina podem oferecer ao homem um bem maior. Mas se caírem, por sua vez, em um modo de vida vulgar, devotado não à Filosofia, mas à honra (ἀφιλοσόφω, φιλοτίμω δὲ χρήσονται) – ou talvez pelo excesso de bebida e por outro descuido qualquer –, os dois cavalos licenciosos de um e de outro, ao pegarem as almas desprevenidas e unidos para um mesmo fim, fazem e levam a cabo a escolha que para a maioria é a mais abençoada. E, uma vez realizado, voltam a isso de tempos em tempos, porém com alguma parcimônia, posto que praticá-lo não tem o aval do pensamento como um todo”.

Na linha da ocorrência anterior, a Filosofia é aqui referida como uma forma de vida ordenadamente moderada, em contraste com a vida vulgar devotada à honra.

---

98 G. REALE, *Fedro*, p. 233.

99 H. YUNIS, p. 145.

Nisso está implícita a hierarquia dos modos de vida tipicamente platônica: a Filosofia é o modo de vida superior – superior até mesmo à vida dedicada à honra, abaixo das quais está a vida materialista e hedonista<sup>100</sup>. Sob certo ponto de vista, os dois modos de vida inferiores representam uma disfunção da alma, originada da prevalência de um dos cavalos sobre os outros dois agentes da alegoria da carruagem alada.

ix e x) Fedro 257b3-6: "E, se no discurso anterior Fedro e eu dissemos algo de ofensivo a ti, culpando a Lísias, o pai do discurso, fá-lo desistir de tais argumentos e volta-o para a Filosofia (ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ), da mesma maneira que se voltou o irmão dele, Polemarco, a fim de que seu amante – que aqui está – não mais se perturbe ambigualmente como agora, mas simplesmente dedique a vida a Eros por meio de discursos filosóficos (μετὰ φιλοσόφων λόγων) (...)”.

Esta ocorrência indica que a Filosofia, tal como Platão a vislumbrava como potencialidade na vida de Lísias, por exemplo, exige certa renúncia (“fá-lo desistir de tais argumentos”), que ela é algo a que os deuses orientam determinadas pessoas (ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ) – mesmo que já tenham caminhado um bom tempo longe dela<sup>101</sup> – e cuja ausência, na vida do vocacionado, pode prejudicar os que com ele tenham relação pedagógica<sup>102</sup>.

xi) Fedro 259d4: "Anunciando a Terpsícore então aqueles que a têm honrado em coros fazendo-a mais benévola, e a Érato, os que o fazem em questões eróticas; e às outras, do mesmo modo, de acordo com a forma do culto de cada uma. Mas a

---

100Para H. YUNIS, p. 167, “o amor à honra (φιλοτιμίαι – característica do bom cavalo, cf. *Fedro* 253d6) eleva a pessoa acima do materialismo e do hedonismo das massas, embora permaneça bem abaixo da busca do filósofo pelo conhecimento e pelo bem-estar de sua alma (*República*, 547c-550b, 581a-e e *Banquete* 208c-d). Platão via o amor à honra como uma marca distintiva da classe rica contemporânea, como no caso de seu irmão Glauco, e essa classe forneceu os principais e mais visíveis exemplares da cultura pederástica de Atenas. Portanto, o tipo inferior, mas ainda benéfico, de relacionamento erótico descrito aqui (*Fedro* 256b7-e2) se aplica particularmente aos membros dessa classe, que formavam a maior parte do público contemporâneo de Platão”.

101Segundo H. YUNIS, p. 169, “a conversão de Polemarco à Filosofia, evidente na *República* 327b-328b, 331e-336a e 449b, demonstra ela, a conversão, é genuinamente possível”.

102No caso do diálogo, trata-se do próprio Fedro, tratado por Sócrates como *amante* de Lísias. A *conversão* de Lísias à Filosofia faria cessar a perturbação ambígua de Fedro e lhe permitiria *dedicar a vida a Eros por meio de discursos filosóficos*. Com efeito, para H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 169, “o principal objetivo na prece feita pela conversão de Lísias à Filosofia é preparar o terreno para *Fedro*, 'seu amante', fazer o mesmo (*Fedro* 257b)”.

Calíope, a mais antiga, [e] à que vem a seguir, Urânia, anunciam os que passam o tempo na Filosofia (ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς) e honram a música que lhes é própria: dentre as Musas são sobretudo elas que se ocupam dos céus e dos discursos tanto divinos como humanos e com vozes das mais belas.”

Calíope (“bela voz”) e Urânia (“que se ocupa dos céus”) são as musas a quem as cigarras anunciam “os que passam o tempo na Filosofia”. A referência às duas revela o caráter discursivo da Filosofia (por Calíope) e o local origem da verdadeira realidade e meta da alma filosófica (por Urânia), “porque o céu é tanto um tema do discurso filosófico como um lugar da procissão ascendente das almas em direção às Formas<sup>103</sup>”.

Verdadeiramente, assim como o *Eros* filosófico no *Banquete* 204b, as cigarras têm, nesta passagem, função de mediação: “refletem do alto, como num espelho, o que está acontecendo entre Sócrates e Fedro: eles estão, como as cigarras, em diálogo entre si”<sup>104</sup>. A participação das cigarras como *espelho* no diálogo dos dois personagens do *Fedro* será mencionada em outras ocasiões nesta investigação. Por ora, para além do canto das cigarras, do qual os biólogos destacam a finalidade erótica, de acasalamento<sup>105</sup> – ou seja, justamente o que se passava entre Sócrates e Fedro *lá embaixo* –, destaco uma característica de seu ciclo vital: as cigarras, quando nascem, passam os anos de sua primeira e substancial etapa de vida na escuridão do subsolo, alimentando-se, de forma predatória, das raízes das plantas, em alguns casos chegando a destruí-las<sup>106</sup>. Na sua fase adulta, emergem à luz deixam de se alimentar das raízes, mas ainda podem danificar as árvores, na fase reprodutiva, pela postura de ovos em seus galhos<sup>107</sup>.

xii) *Fedro* 261a4: "Vinde pois, bem-nascidas criaturas, e convencei Fedro, pai de bela progênie, de que, se não filosofar adequadamente (ὥς ἐὰν μὴ ἰκανῶς φιλοσοφήσῃ), nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for.”

103H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 177.

104D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 116.

105CHARLES A. TRIPLEHORN e NORMAN F. JOHNSON, *Estudo dos insetos*, p. 299. E também: J. GULLAN e PETER S. CRANSTON, *The insects. An outline of Entomology*, p. 100; e MAXWELL S. MOULDS, *Encyclopedia of insects*, p. 848.

106J. GULLAN e PETER S. CRANSTON, *The insects. An outline of Entomology*, p. 246.

107JOHN L. CAPINERA (ed.), *Encyclopedia of Entomology*, p. 603. E também: CHARLES A. TRIPLEHORN e NORMAN F. JOHNSON, *Estudo dos insetos*, p. 300.

A adequada prática da Filosofia, tal como tratada nesta passagem, é a condição para o *dizer adequado* (ἰκονός ποτε λέγειν). Trata-se, aqui, do *gancho* que Platão está oferecendo a Fedro para dizer que a retórica, por ser psicagogia, deve ser filosófica – ou seja, não pode “ignorar a verdade das coisas” (*Fedro* 262a), e deve conhecer os tipos de alma e os argumentos persuasivos em cada caso.

A exortação indireta de Sócrates semeia na terra fértil da alma de Fedro, jovem que deseja se tornar um orador profissional – daí que “recomenda a Filosofia não como valiosa em si mesma ou pelo modo como ela beneficia a alma, mas por seu valor instrumental na produção de discursos profissionais<sup>108</sup>”. Parece-me um exemplo claro de que, na relação entre mestre e discípulo, a educação filosófica é a arte de trabalhar – o possível – conforme as condições e as inclinações naturais de cada alma.

xiii) *Fedro* 278d4: "SÓCRATES: (...) se algum deles compôs esse discurso sabendo em que consiste a verdade, e se é capaz de prestar-lhe ajuda quando vai ser refutado naquilo de que se trata, e se diz ser ele mesmo capaz de mostrar quão pequeno é o valor do que está escrito, tal homem não deveria receber um nome derivado de tais composições, mas de tudo aquilo que tomou a sério. FEDRO: Qual o nome que se deve convencionar para eles? SÓCRATES: Chamá-lo de 'sábio', Fedro, a mim ao menos parece ser um exagero e convir somente a um deus. Mas de 'filósofo' ou algo assim seria mais adequado a ele (τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ), além de soar melhor.”

Para Yunis, aqui se trata do “sentido platônico de Filosofia como busca do conhecimento da verdadeira realidade<sup>109</sup>”. O filósofo – e só ele – compõe discursos *sabendo em que consiste a verdade, é capaz de prestar ajuda* ao texto quando é refutado e reconhece – e sabe mostrar – *quão pequeno é o valor do que está escrito*.

De passagem, também está evidenciada a aqui a distância que Platão assume do sentido tradicional de *sophia* e o trabalho no sentido de recriar o significado de

---

108H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 182.

109H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 116.

*philosophia*<sup>110</sup>.

xiv) *Fedro* 279a4: "Assim, não seria de admirar se, com o passar dos anos e acerca dos discursos a que por ora se dedica, ele viesse a se distinguir ainda mais daqueles a quem o acaso até agora colocou as mãos em discursos como que de crianças e, caso isso não fosse o bastante para ele, se viesse a conduzir-se para algo mais elevado por um impulso mais divino. Pois certa Filosofia (ἐνεστί τις φιλοσοφία), meu caro, é inerente por natureza ao pensamento desse homem."

A última ocorrência do termo *philosophia* no *Fedro* busca reforçar a Filosofia na hierarquia das atividades intelectuais: ela é *algo mais elevado* para o quê se é conduzido por *um impulso divino*. Para Yunis, esse impulso que pode mover Sócrates é deixado vago – como aquele que, no *Parmênides* 135d, atuou em Sócrates; e acrescenta que “[n]este contexto o impulso só pode ser o divino Eros, porque é precisamente ele que move a alma em direção à Filosofia”<sup>111</sup>.

A possibilidade vislumbrada por Sócrates a respeito de Sócrates é a demonstração de que, apesar de ter bons predicados, o vocacionado à Filosofia pode não entrar verdadeiramente na posse da vida filosófica<sup>112</sup>, pois “Sócrates foi e continua sendo nada mais que uma bela promessa<sup>113</sup>”.

Essas quatorze ocorrências ilustram os dois conjuntos de sinais a respeito da concepção platônica de Filosofia no *Fedro*, na linha do mapeamento feito por Maria Angélica Fierro, a indicar: (1) um certo afastamento de definições e práticas usuais

---

110“A diferença entre *philosophos*, corretamente atribuído a um ser humano que atende a determinadas condições, e *sophos*, corretamente atribuída aos deuses, é semelhante à distinção que Sócrates faz na *Apologia* 20d-23b entre a sabedoria humana e a divina ou sobrehumana”. – H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 241.

111H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 246.

112Segundo a leitura de H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 246, “porque na época em que Platão escrevia Sócrates já estava com idade avançada e com carreira consolidada (*Fedro* 279a), uma virada para a Filosofia, de sua parte, era extremamente improvável. O fato de que ele, até aquele momento, não abandonara a carreira e não avançara para perto de seu potencial natural é, implicitamente, mas com clareza, uma censura”.

113G. REALE, *Fedro*, p. 271. O texto prossegue: Platão “certamente lhe atribui dons excelentes (impulso divino e uma certa Filosofia), mas acredita que não conseguiu amadurecê-los adequadamente. De fato, ele não chegou à verdadeira Filosofia, e não chegou à verdadeira oratória que nosso diálogo defende. Resumendo: os grandes dons de Sócrates não são bem fundamentados, pois lhe faltava a ciência filosófica (dialética): Sócrates era potencialmente um grande orador, mas assim permaneceu. Um julgamento como este post eventum tem uma eficácia ‘irônica’ extraordinária”.

ligadas ao termo *sophia*; e (2) uma tentativa de defini-la (a Filosofia) por meio de atributos positivos.

Segundo a abordagem de Maria Angélica Fierro, que tomei como referência, Platão, no *Fedro*, construiu uma concepção *própria e complexa* de *philosophia* em dois estágios. No primeiro, opôs ao sentido corrente de *philosophia*, que ele reformula, uma dupla noção de *sophia*. No segundo, ele opera uma tripla caracterização da Filosofia: (1) como conhecimento dialético; (2) como captação intuitiva das formas; e (3) como conhecimento da própria alma e da alma do discípulo (*psykhagogia*).

Esse *molde* oferecido por Maria Angélica Fierro, baseado no texto do *Fedro*, nos servirá de referencial para o delineamento do que seja a Filosofia para Platão.

## 2.2. A Filosofia entre o saber e o não-saber

Referindo-se ao surgimento da Filosofia na Grécia, Xavier Zubiri disse que “a Filosofia não nasce de si mesma, mas se inscreve como forma especial da *sophia*”<sup>114</sup>. O mesmo se pode dizer do surgimento da noção de Filosofia para Platão, que é, conforme mostrarei, uma espécie de *sophia*.

A propósito, também nesse ponto, Platão deve seu impulso inicial a Sócrates. A mensagem do Oráculo de Delfos, revelada a Querofonte, e a busca que Sócrates empreendeu para extrair dela seu significado foram – tal como Platão registrou na *Apologia de Sócrates* – o motor de uma nova definição de sabedoria.

Na *República* 516c, Platão descreve a atitude do filósofo que se lembra da *sophia* reinante entre seus antigos companheiros de caverna, da qual ele, que contemplara o Bem, já estava relativamente distante<sup>115</sup>. Em forma de alegoria, o que Platão indica, nessa conhecida passagem, é o surgimento de uma nova forma de saber.

Qual era a noção de *sophia* vigente entre os gregos e qual foi a cunhada pelo próprio Platão, das quais ele se afastou para definir a *philosophia* – é o que tentarei explicitar.

---

114X. ZUBIRI, *Introducción a la Filosofía de los griegos*, p. 162.

115X. ZUBIRI, *ob. cit.*, p. 162.

### 2.2.1. A reformulação do conceito de *sophia*

Antes de diferenciar a Filosofia da *sophia*, Platão retrabalhou a noção de *sophia* vigente na época. As referências a *sophia* que recolhi na literatura pré-platônica foram as seguintes:

i) Uma referência de Teógnis, do século VI a.C.<sup>116</sup>, em uma compilação de preceitos de educação aristocrática, que indica *sophiê* como uma habilidade – no caso, a habilidade de mudar de *personagem* diante de cada amigo;

ii) Os ditos e feitos daqueles que ficaram conhecidos como Sete Sábios, que também são um indicativo do que se entendia, então, por *sophia*. As atividades e os interesses de cada um dos Sete Sábios eram muito variados. Mas Platão, no *Protágoras* 343a, qualifica esse tipo de sabedoria como “frases breves e dignas de serem recordadas”;

iii) Referência indiretas ao termo através da atividade dos sofistas, que pretendiam, a seu modo, ensinar a *sophia* a seus discípulos. Segundo Pierre Hadot, o termo *sophia*, para os sofistas, “significa, em primeiro lugar, um saber-fazer na vida política, mas implica também (...) notadamente a cultura científica, ao menos na medida em que ela faz parte da cultura geral”<sup>117</sup>;

iv) Ocorrência do termo na *Iliada*<sup>118</sup>, em que Homero alude a um carpinteiro que é sagaz em toda *sophia*, quer dizer, em todo saber-fazer. Também no hino homérico *A Hermes* há uma passagem em que o próprio Hermes trabalha na elaboração do instrumento com *sophia*, ou seja, com um saber-fazer musical<sup>119</sup>; e

v) Nas *Elegias*, I, 52, de Sólon, que utilizou *sophiê* para designar a atividade poética, que é, segundo Pierre Hadot, “fruto, sempre ao mesmo tempo, de um longo

---

116O trecho, citado em P. HADOT, *O que é a Filosofia Antiga?*, p. 42, é o seguinte: “Cirnos, apresenta a cada um dos teus amigos um aspecto diferente de ti mesmo. Matiza-te conforme os sentimentos de cada um. Um dia te liguês a um e depois procura a propósito mudar de personagem. Porquanto a habilidade (*sophiê*) é melhor mesmo do que uma grande excelência (*aretê*)”.

117P. HADOT, *O que é a Filosofia Antiga?*, p. 45.

118*Iliada*, 15, 411.

119Os dois exemplos foram tirados de P. HADOT, *O que é a Filosofia Antiga?*, p. 39-40. HADOT pergunta-se, a propósito dos dois casos, se a noção de *sophia*, na época, não designaria atividades e práticas que são submetidas à medida e à regra – para tanto ele cita J. BOLLACK, *Une histoire de sophiê*, p. 40: “e supõem um ensino e uma aprendizagem mas, por outro lado, exigem também o concurso de um deus, uma graça divina, que revela ao artesão ou ao artista os segredos de fabricação e ajuda-os no exercício de sua arte”.

exercício e da inspiração das Musas”<sup>120</sup>.

Basicamente, o *sophós*, portador da *sophia*, era, por concessão divina, um *entendido* em algo, condição que o distinguia dos demais<sup>121</sup>. Segundo G. B. Kerferd, percebem-se claramente três notas na noção de *sophia* até então vigente: (1) um conhecimento associado a determinadas atividades – poeta, vidente, sábio etc<sup>122</sup>; (2) restrito a algumas pessoas; e (3) concedido pelos deuses<sup>123</sup>.

Falta, porém, nesse conjunto de notas, algo que para Platão era essencial na constituição daquilo que ele, em algum momento, identificou como *sophia*: ser capaz de dar as razões do conhecimento possuído. A experiência de Sócrates, que Platão relata na *Apologia de Sócrates*, é plenamente assimilada na concepção platônica de Filosofia: o périplo de Sócrates até os supostos sábios da cidade indica que eles, os apontados portadores da *sophia*, na prática, não eram capazes de dar conta do que sabiam. Com efeito, após ouvir de seu amigo Querofonte a mensagem do Oráculo, Sócrates saiu a investigar a consistência dos sábios atenienses; e descobriu que nenhum deles realmente sabia aquilo que dizia saber.

O *Fedro* nos apresenta as críticas de Platão à suposta sabedoria, por exemplo, dos escritores de discursos e dos oradores: a *sophia* de que se diziam portadores era mero *acúmulo de informações arrecadadas sem critério ou mal-dispostas* (*Fedro* 236a, 257dss, 260a e 278d) e, no final das contas, de *aparência de sabedoria* (*Fedro* 275b).

Portanto, o que quer que Sócrates estivesse fazendo, é claro que ele se apartou francamente daquilo que a coletividade entendia por *sophia*. A incompreensão de seus interlocutores em relação a seus métodos e a sua alegação de ignorância indicam a novidade dessa atividade que foi, por um lado, o motor de sua condenação à morte e, por outro, o pontapé inicial da Filosofia de Platão.

---

120P. HADOT, *O que é a Filosofia Antiga?*, p. 40.

121Como leciona X. ZUBIRI, em *ob. cit.*, p. 166-7, “a palavra σοφία é uma das mais antigas e mais vagas do vocabulário grego”. Significava “entendido” em algo, e, portanto, “sua σοφία é um saber preciso que distingue o σοφός de todos os demais”. No começo aplicava-se a toda τέχνη, mas “quando foram aparecendo outros tipos de saber mais elevados que a τέχνη, a palavra e o conceito de σοφία se atribuíram, sem hesitação, a esse novo tipo de saber”.

122Cf. diz P. HADOT, *ob. cit.*, p. 44, a partir do séc. VI a.C., devido ao início da especulação em torno das ciências exatas, da geometria, da astronomia etc, o tempo *sophía* passa a se aplicar também aos conhecimentos *científicos*.

123Para G. B. KERFERD, *ob. cit.*, p. 46, “desde o início, *sophía* era, de fato associada ao poeta, ao vidente e ao sábio, todos os que revelavam um saber não concedidos aos outros mortais. O saber assim obtido não era uma questão de técnica como tal, fosse poética ou qualquer outra, mas conhecimento dos deuses, do homem e da sociedade, ao qual o “sábio” afirmava ter acesso privilegiado”.

Impactado pela experiência de Sócrates, Platão se voltou contra essa aparência de saber (que se passava impunemente por *sophia*) e se fixou na atividade filosófica como inclinação erótica ao verdadeiro conhecimento – verdadeiro conhecimento que passou a integrar a noção particular de *sophia* que ele elaborou para seus próprios fins, como veremos no próximo tópico.

O exercício da atividade de Sócrates, em contraponto aos supostos sábios da época, tornou-o, aos olhos do Oráculo – ele, sim –, o homem mais sábio de Atenas. Com isso, foi natural que ele descortinasse um caminho possível entre uma atividade e outra – ou seja, entre sua atividade investigativa e a sabedoria a que se referiu o Oráculo –, a ser percorrido por aqueles que porventura desejassem a verdadeira sabedoria. A concepção educativa de Platão é justamente a tentativa de pavimentar esse caminho, em benefício dos neófitos, e permitir uma via relativamente aberta para a transmissão da vida filosófica.

Como a *sophia* se revestia de diversas formas, diversos, também, eram os modos de trazer os discípulos, a partir dela, para a *philosophia*. No caso *Fedro*, a intenção é trazer o interlocutor de Sócrates, o próprio Fedro, apaixonado pela retórica sofística (seu ponto de partida – *ποῖ δὲ* [...]), para a Filosofia, vista como a verdadeira retórica (seu ponto de chegada – [...] *καὶ πόθεν*<sup>124</sup>).

Esse é, parece-me, um caso de verdadeira iniciação à Filosofia, uma reforma da cosmovisão, um convite à mudança de direção por parte de alguém que transitava especificamente em torno da noção sofística de sabedoria – uma das formas de que, na época de Platão, se revestia a pretensão de saber.

O contraste da atividade sofística em relação ao que se fazia antes levou os sofistas a se imaginarem dentro de uma tradição própria de sabedoria. Com efeito, no *Protágoras* 316c5-e5, o personagem de Protágoras afirmou, a respeito de si próprio, que fazia parte de uma tradição de poetas, videntes etc – a tradição dos *sophistés*. Ademais, antes de começar seu primeiro discurso no *Fedro*, Sócrates pergunta se seu interlocutor quer que ele faça um discurso paralelo à *sabedoria* do primeiro, elaborado por Lísias (*Fedro* 236b).

A *sabedoria* dos sofistas, porém, era vista por Platão como uma sabedoria

---

124“(...) *ποῖ δὲ καὶ πόθεν;*” ([...] de onde [vem] e para onde [vai]?) é uma referência à primeira linha do diálogo *Fedro* 227a, em que Sócrates interpela o jovem Fedro a respeito de seu itinerário.

*suposta*, baseada na mera opinião (*Sofista* 233c<sup>125</sup>). Também Aristóteles, nas *Refutações sofisticas* 165a22-23, chamou a sabedoria dos sofistas de “sabedoria aparente”. Mas, seja como for, Fedro estava convencido da grandiosidade do discurso de Lísias (“o mais hábil dos que atualmente escrevem” – *Fedro* 228a; “soberba eloquência” – 234c; “grandioso e rico” – 234e). Para Sócrates, era preciso arrancá-lo de lá.

Para afastar Fedro da paixão pela sabedoria *aparente* dos discursos sofisticos, Sócrates adotou, de certo modo, a maneira dos sofistas; e, para entretê-lo, elaborou por sua vez, na *Palinódia*, seu próprio discurso a respeito do tema proposto pelo interlocutor, que trazia consigo um discurso de seu mestre Lísias.

Nessa contraposição de discursos, Sócrates utilizou como estratégia demonstrar as desvantagens da adoção de uma retórica sofisticada, vazia, sem adesão à realidade, praticada pelo puro prazer de dizer; e, por outro lado, as vantagens da verdadeira retórica, da retórica filosófica. Em *Fedro* 261a, por exemplo, Sócrates até considera que a retórica possa ser uma *tékhnē*<sup>126</sup> – “uma espécie de arte na condução de almas por meio de discursos” –, mas que, nessa condição, deveria ser conjugada com o conhecimento da verdade. Quer dizer: deveria deixar de ser a retórica então praticada e se tornar uma retórica filosófica, pois quem “não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for” (*Fedro*, *idem*).

A técnica que Sócrates movimenta no *Fedro* permite um contraste entre as características das duas atividades e o caminho que Platão percorreu para desaguar na sua noção de Filosofia. Investigar que tipo de atividade, a partir do *Fedro*, Platão pretendeu designar como *philosophia*, é entender a diferença entre ela e a concepção então vigente de *sophia* (e mesmo que ele a recuse aos sofistas, o que importa é que Fedro assim entendia); e, de outra banda, determinar que tipo de *philia*, afeição, inclinação, amizade, se entendia, na vigência da época, contida no termo *philosophia* – tema do próximo tópico.

Portanto, *philosophia*, para Platão, não é simplesmente a habilidade *sofística* de discurso, algo que é estéril, mas – como o diálogo *Fedro* deixará claro – um *juntar* sementes a serem utilizadas em solo apropriado.

125A mera aparência de sabedoria – aqui relativa aos discursos escritos, semelhantes em tudo aos ensinamentos sofisticos – também é aludida no *Fedro* 275a.

126Já no *Górgias* 463b, Sócrates diz que a retórica “não é arte, mas experiência e rotina” (οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ’ ἐμπειρία καὶ τριβή).

Mas não é só isso. A definição platônica de *philosophia* não só se afastou da noção de *sophia* que circulava então, mas exigia a concepção de uma *sophia* que fosse sumamente desejável. O movimento de afastamento da concepção vigente de *sophia* (ποῖ δὲ [...]) – *sophia* que, no final das contas, é um estado de ignorância das coisas que realmente importam (*Apologia de Sócrates* 21c-d) – termina na aproximação (*philia*) da noção de *sophia* que o mesmo Platão, inovando, concebeu ([...] καὶ πόθεν;).

### 2.2.2. A reformulação do conceito de *philosophia*

Na obra platônica, a Filosofia é atividade que se inclina a – mas não se confunde com – a nova concepção de *sophia*. Não foi Platão quem inventou o termo *philosophia*, que já circulava antes mesmo de seu nascimento significando um “interesse genérico, útil e admirável na busca intelectual”<sup>127</sup>. A lista das referências pré-platônicas ao termo *philosophia* usualmente é composta dos seguintes registros:

i) Na *História* (I, 30), de Heródoto, Creso diz a Sólon: “Meu caro ateniense, a notícia de tua sabedoria (*sophiês*) e de tuas viagens chegou até nós. Não ignoro absolutamente que, por amar a sabedoria (*philosopheôn*), percorreste muitos países, por causa de teu desejo de conhecer”<sup>128</sup>;

ii) No discurso fúnebre de Péricles, citado em *Guerra do Peloponeso* (2.40.1), de Tucídides: “Somos amantes da beleza (*philokalein*) sem extravagâncias e filosofamos (*philosophein*) sem indolência”; e

iii) Isócrates, no seu *Panegírico* (§ 47-50), escrito no começo do século V a. C., também se refere à Filosofia, dando a ela a conotação de um conhecimento sobre o melhor modo de enfrentar os acontecimentos da vida<sup>129</sup>; e, em *Sobre a troca*, diz que a

---

127H. YUNIS, *Phaedrus*, Cambridge University Press, p. 116.

128Citado por P. HADOT, *O que é a Filosofia antiga?*, p. 36.

129Nos §§ 47-8, ele diz: “*A Filosofia, ademais, que todas essas coisas ajudou a descobrir e estabelecer, e para a vida pública nos educou e nos tornou gentis uns com os outros, que distinguiu os infortúnios, uns advindos da ignorância, outros, da necessidade, e nos ensinou a nos proteger dos primeiros e a suportar dignamente os últimos, a ela nossa cidade revelou. E dignificou os discursos que todos desejam e invejam os homens que a conhecem, porque ela sabe que, de todos os animais, somos por natureza os únicos a possuir essa particularidade e que, superando-os nisso, em tudo mais somos superiores a eles*”. (*O panegírico de Isócrates*: tradução e comentário de A. R. BERTACCHI – dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo).

philosophia é um "exercício que beneficia o falar (πρὸς τὸ λέγειν) e o agir (πρὸς τὸ πράττειν)."<sup>130</sup>

Esses trechos indicam que *philosophia*, na época, designava a aquisição de variadas experiências, o conhecimento de costumes diversos, enfim, a assimilação de uma série de critérios para melhor conduzir a vida<sup>131</sup>. Sobretudo a Filosofia que Creso atribuiu a Sólon indica certa avidez por conhecimentos, um acúmulo não-sistemático de dados, uma atitude motivada pela curiosidade.

Platão parece aludir a esse sentido na *República* 561d, quando se refere ao homem partidário da igualdade de todos, para quem o “passar seu tempo filosofando” é apenas mais uma das distrações que vêm e que vão. Também no *Fedro*, especificamente no primeiro discurso de Sócrates, Platão utiliza o termo *philosophia* nesse sentido. Com efeito, a menção a *theía philosophia* (*Fedro* 239b) ainda tem, nessa passagem, a conotação de *interesse pela cultura* – da qual o amante invejoso afastaria o amado, para que ele “seja de tudo ignorante e em tudo tenha os olhos no amante”<sup>132</sup>. Yunis diz que, aqui, Sócrates utiliza o termo com ressonâncias isocráticas. Apesar disso, a expressão “divina”, a qualificar a *philosophia* da qual o amante deseja afastar o amado, já “sugere um primeiro passo em direção à concepção platônica de Filosofia que se plasmará mais à frente<sup>133</sup> como conhecimento similar, se bem que não igual, ao dos deuses”<sup>134</sup>.

Para conceber o sentido novo de *philosophia*, como dito, Platão precisa trabalhar melhor o conceito de *sophia* – à qual a primeira tende como *philia*. No final das

130O trecho está o parágrafo 266 e foi citado em: *O filósofo e o político: gêneros de vida rivais ou conviliáveis?*, in *Plato Ethicus*, de S. GASTALDI, p. 154.

131S. GASTALDI também atesta essa conotação que o termo possuía antes de Platão: “O próprio termo *philosophia*, com que Sócrates identificou uma forma específica, e qualificada, de saber, indica para a maioria a cultura geral que faz parte do curriculum de formação do jovem de boa família, destinado a adquirir uma preparação de base de tipo genericamente intelectual para depois ter acesso à vida política”. *O filósofo e o político: gêneros de vida rivais ou conviliáveis?* S. GASTALDI, *Plato Ethicus*, p. 154.

132Ao dizer, nessa passagem, que o amante afasta o amado da *divina Filosofia*, parece que Platão não está aludindo à atividade filosófica em sentido estrito, exercida mediante a técnica dialética em torno da questão do ser, do não-ser etc, mas a um conhecimento propagado em círculos que “lhe seriam úteis e que melhor fariam dele um homem” e “lhe pudesse dar o máximo de prudência”. H. YUNIS, *Phaedrus*, Cambridge University Press, p. 116. Com efeito, segundo YUNIS, “Tanto Platão como Isócrates adotaram o termo (*philosophia*) para designar suas particulares (e mutuamente incompatíveis) visões a respeito dos valores, conhecimento e educação essenciais ao bem-estar humano. A *philosophia* de Isócrates abrange facilidades na busca política e retórica, assim como erudição cultural na defesa de valores tradicionais atenienses”.

133Só na Palinódia é que Sócrates atribuirá novo significado à palavra, que foi ratificada por Platão como um conhecimento aparentado ao dos deuses (“Eis por que justamente só cria asa a reflexão do filósofo; pois àqueles seres sempre remonta de memória, conforme pode, aos quais justamente remonta um deus por ser divino” – *Fedro* 249c).

134M. A. FIERRO. *La concepción platónica de philosophia en el Fedro*, p. 48.

contas, a relação entre a *philosophia* no sentido platônico e a *sophia* como atributo dos deuses é a relação entre o desejo e seu objeto – daí surgindo, como notas da *philosophia*, o sentido de ignorância e incompletude.

### 2.2.3. A relação estabelecida entre *sophia* e *philosophia*

A *philosophia* se afasta da nova definição de *sophia* – vista como atributo dos deuses. Para fixar a natureza da *philosophia* como busca pelo conhecimento, Platão precisou reconfigurar a noção de *sophia* para seus próprios fins. Mas, nessa empreitada, ele aproveitou alguns materiais da edificação anterior. Fazendo uso, por exemplo, da noção corrente de que o *sophos* era, de algum modo, detentor de um conhecimento pré-racional<sup>135</sup> que lhe foi concedido pelos deuses, Platão concebeu a *sophia* como um atributo divino.

Platão efetivamente entendia por *sophia* um conhecimento próprio dos deuses (*Fedro* 278d, *Apologia de Sócrates* 23a – “em verdade só o deus é sábio”), que “têm a visão do ser” e “contemplam as verdadeiras essências” (*Fedro* 247d), sobretudo porque as partes irracionais de sua alma se submetem ao comando da parte racional (“Quando é dos deuses, então cavalos e cocheiros são todos bons eles mesmos e formados de bons elementos” – *Fedro* 246a).

A relação entre os deuses e o homem, nesse particular, é que “os deuses, eles mesmos sábios, inspiram aos homens o desejo de saber”<sup>136</sup> (*Filebo* 16c-d, *Crátilo* 403d-404a, *Crítias* 109c-d, *Banquete* 203e-204c). O reconhecimento de que a *philosophia* é atividade que tende à *sophia* – sem nunca alcançá-la – não significa, portanto, que o filósofo não tem relação com os deuses, pois eles o permanecem auxiliando e lhe servindo de referência na busca da verdade.

Essa característica da *sophia* cria uma tensão entre o homem e o ideal de conhecimento representado por ela, tensão que é informada pela consciência da ignorância (*Apologia de Sócrates* 21d e 23b e *Alcibiades I* 117e) e pelo consequente desejo erótico pelo saber de que se sabe privado.

---

135A significação pré-racional da “verdade” que definia os discursos do advinho, do poeta e do rei justiceiro é trabalhada por M. DETIENNE no seu livro *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*, cf., p. ex., p. 4-5.

136J.-F. PRADEAU, *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em: *Platão: leituras*, p. 93.

Sim, o pressuposto da *philosophia* é o dar-se conta da própria ignorância. A noção de *philosophia* como a atividade que deseja e procura o saber de que se sabe privado está no *Banquete* 204a (“quem não se supõe carente não deseja o que supõe não lhe faltar”) – e o saber mais básico, pressuposto dos demais, de cuja privação Sócrates se acusa no *Fedro* 229e-230a, é o *conhecer-se a si mesmo* (“disso ainda ignorante, parece-me ridículo investigar aquilo que me é alheio”).

A esse respeito, Jill Gordon diz que: “[o] questionamento humano é a contraparte da combinação daimônica de falta e desejo encontrada no *Eros*. Contida em uma pergunta está uma declaração implícita do que falta a quem pergunta, ou seja, entendimento ou conhecimento, bem como uma declaração implícita de um desejo de corrigir essa falta. Fazer perguntas está no cerne da ignorância socrática, na medida em que sinaliza tanto a ignorância reconhecendo a si própria como a ignorância desejando uma correção”<sup>137</sup>.

Esta é uma *novidade* platônica que tem raízes na atividade de Sócrates. Com efeito, muito se discute a respeito do significado da ironia socrática<sup>138</sup>. Uma das interpretações indica que, em parte dos casos, a ironia utilizada por Sócrates pretende passar a impressão – falsa – de que ele não detém determinado conhecimento, sobre o qual, estrategicamente, pretende fazer o interlocutor falar. A declaração de ignorância por parte de Sócrates seria, nessas ocasiões, apenas uma tática para deixar o interlocutor mais à vontade para emitir suas opiniões – que ele, Sócrates, pretendia analisar e eventualmente refutar.

Porém, o postulado da ignorância fundamental e sincera, estabelecido na *Apologia de Sócrates* e também no *Fedro* 229e-230a é, antes de tudo, o pressuposto metodológico de toda a atividade de Sócrates, e não apenas técnica pontual para extrair a opinião do interlocutor. A consciência da ignorância funciona, nesta passagem do *Fedro*, como regra cautelar na busca do conhecimento, ou seja: enquanto ainda não se é capaz de se conhecer a si mesmo, não se deve examinar o que pertence a outro domínio.

O reconhecimento da própria ignorância como princípio da Filosofia é também

---

137J. GORDON, p. 71-2.

138Como registrei páginas atrás, a solução que o Sócrates da *República* se propõe utilizar para conter a *irritação* daquele que não conhece a verdade é o uso da ironia: aplacar a ira do interlocutor e “*persuadi-lo com doçura, sem deixá-lo perceber que não conhece a verdade*” (*República* 476d-e).

um dos temas do *Alcibiades I*, em boa parte do qual Sócrates buscou demonstrar ao promissor jovem ateniense que ele não dominava nem a arte nem a ciência relativa à atividade de conselheiro, apesar de seus planos de se apresentar como candidato a tal perante os atenienses.

Os dois aspectos já rastreados no *Fedro*, na *Apologia de Sócrates* e no *Alcibiades I* são coroados pelos resultados, por assim dizer, do *Banquete*, diálogo no qual Platão tratou mais propriamente do aspecto erótico da Filosofia.

A *philosophia*, portanto, orbita em torno da (porque deseja a) sabedoria. Embora o *Fedro* forneça diversos elementos para delinear o que Platão entendia por *philosophia*<sup>139</sup>, não é possível, nesse particular, negligenciar o *Banquete*, no qual a *philosophia* é classificada como uma espécie de *eros* – uma disposição consciente para a busca do que nos falta (*Banquete* 200e). Nesse diálogo, a Filosofia é comparada a *Eros* porque se trata, segundo Platão, de um desejo pelo objeto que nos falta e que nos parece apetecível. A Filosofia, enfim, é "um desejo que toma o saber como objeto (...)"<sup>140</sup>.

A concepção de *philosophia* do *Banquete*, como espécie de *Eros* contém, pelo menos, dois elementos: a busca por aquilo de que se sabe privado e o desejo de procriação no belo/bem (*Banquete* 206e); e é parcialmente complementada no *Fedro* tanto pela metáfora do dialético como agricultor como pelo surgimento das asas do desejo.

Com efeito, o lançamento de sementes no solo apropriado, que é a alma condigna do discípulo (*Fedro* 276e), é atividade erótica que tende a perpetuar o saber, assim como se busca, numa relação erótica, a perpetuação de si mesmo. Com isso, o filósofo ama o belo e, pela contemplação, é por ele fertilizado; por sua vez, tendo sido fertilizado, ele deseja fertilizar o discípulo.

Há um paralelo entre o desejo de procriação no belo (do *Banquete* 206c) e a contemplação via ascensão do *Fedro* 246d<sup>141</sup>, especialmente porque tanto o desejo, no primeiro, como as asas que auxiliam à contemplação, no segundo, são movidos pela

---

139Esses elementos serão melhor explicitados no item 2.3., a seguir.

140J.-F. PRADEAU. *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em: Platão: leituras, p. 93.

141 "O natural poder da asa é o de levar o pesado para cima, alçando-o até onde mora a raça dos deuses, e foi ela a que mais teve, das partes do corpo, comunhão com o divino; o divino é belo, sábio, bom e tudo mais que é de tal ordem; e é disto que sobretudo se nutre e desenvolve o sistema alado da alma, enquanto com o feio, com o mau e, em suma, com o contrário, ele definha e perece" (*Fedro* 246d-e).

beleza, e jamais pelo *feio* (αἰσχρῶ).

O parentesco da Filosofia com o *Eros* está no seu caráter de *ser intermediário*. Tanto a primeira como o segundo têm *comunhão com o divino* (expressão tirada do *Fedro* 246d): o *Eros*, com o que é belo; a Filosofia, com o que é sábio – e ambos servem como canal<sup>142</sup> para que o homem os acesse, movimentando-se em direção ao que é divino, tal como o habitante da alegoria da caverna, que se libertou e alcançou a luz do Sol, símbolo do Bem.

Mas não só. O *Fedro* e o *Banquete* convergem para explicitar outra característica da Filosofia, que é o desejo de procriar, de frutificar, respectivamente, através da sabedoria e da beleza<sup>143</sup>.

A Filosofia é, portanto, um desejo pela sabedoria de que o filósofo se sabe privado, mas cuja posse, ainda que precária, ele vislumbra e busca. Trabalhando essa característica da Filosofia no *Banquete*, mas também com passagens da *República* e do *Górgias*, Jean-François Pradeau entende que, do ponto de vista platônico, a Filosofia é – como já adiantei páginas atrás – a "disposição afetiva a respeito do saber e da existência, desejo de conhecer o real, de reformar a existência, de cuidar dela e de purificá-la protegendo-a do que a destrói"<sup>144</sup>.

### 2.3. A tripla caracterização da Filosofia a partir do *Fedro*

A caracterização negativa da Filosofia na obra de Platão – pela diferenciação em relação à noção antiga de *philosophia* e pelo afastamento tensional em relação à nova definição de *sophia* – evidenciou a ignorância constitutiva do filósofo; e, conseqüentemente, a tornou uma *disciplina da busca*. O tratamento dado à Filosofia no *Banquete* nos indica, nessa linha, que essa busca é caracterizada pelo desejo. Se no

---

142 A teoria platônica da reminiscência também insere, na teoria do conhecimento, um terceiro elemento (“o que já se conhece”, mas se esqueceu). Segundo D. CARDOSO, a teoria, “tal qual é retomada no *Fedro*, torna evidente um terceiro elemento entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Esse elemento medeia, pois, a relação entre sujeito e objeto. (...) tal mediação se dá a partir de um verdadeiro conhecimento, pois a alma contemplou a realidade verdadeira das coisas, mas a encarnação a faz esquecer o que contemplara”. D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 144.

143 “*Da geração e da parturição no belo*” (*Banquete* 206e) e “*ele se alegrará vendo crescer as tenras plantas*” e “*usando a arte dialética, pega uma alma condigna e nela planta e semeia com ciência discursos que a si mesmos e ao que plantou são capazes de assistir*” (*Fedro* 276d).

144 J.-F. PRADEAU, *ob. cit.*, p. 96.

*Fedro* Platão classifica o *Eros* entre os delírios, “aquele em que alguém, vendo a beleza por aqui e lembrando-se da verdadeira, cria asa e de novo alado deseja alçar voo” (*Fedro* 249d), é certo que esse impulso não basta para caracterizar a Filosofia em Platão, pois ela não é apenas uma afeição, um desejo, mas é também uma busca que deve ser submetida a um método que visa a fins mais ou menos determinados.

Pouco antes da definição que deu no artigo que já mencionei, Pradeau dissera que a Filosofia, para Platão, é “um desejo que toma o saber como objeto e espera dele um entendimento e um domínio daquilo que nos cerca e daquilo que somos”<sup>145</sup>. Além de evidenciar três elementos que Platão considerava importantes na sua definição de Filosofia (desejo, conhecimento/saber e domínio pessoal), essa passagem coincide parcialmente a abordagem de Maria Angélica Fierro, que trabalharei agora, com os olhos no texto do *Fedro*, para identificar, nele, as três notas positivas da Filosofia.

### 2.3.1. A Filosofia como conhecimento dialético

O significado de dialética, para Platão, tal como o termo e a técnica foram desenvolvidos em sua obra, é “a arte da conversa (*dialegesthai*) filosófica como Sócrates<sup>146</sup> a praticou”<sup>147</sup>. Charles Kahn indica que o termo nasceu, utilizando o método de perguntas e respostas, em contraposição à retórica; e, a partir do *Mênon*, em oposição também à erística<sup>148</sup> (*refutação sem escrúpulos*, segundo Kahn<sup>149</sup>), considerando sua vocação (da dialética) para a busca da verdade, ausente na erística<sup>150</sup>.

Porém, a dialética de Sócrates, “embora eficaz, era somente destrutiva: ela servia somente para estabelecer a falsidade, mas não para estabelecer a verdade; conduzia

145J.-F. PRADEAU. *ob. cit.*, p. 93.

146Para E. BERTI, “se a pergunta, como foi repetido várias vezes, é, para Sócrates, a essência originária da Filosofia, isso significa que, para Sócrates, a Filosofia é originalmente dialética”. (*Contradição e dialética*, p. 104).

147C. KAHN, p. 156. Além disso, “[é] plausível supor, com Müri (1944), que Platão, que normalmente evita fixações terminológicas, tenha utilizado o neologismo *dialektikos* para caracterizar a sistematização do *dialegesthai* (sustentado por um determinado êthos) do Sócrates platônico como um método de obtenção de conhecimento filosófico”. *Léxico de Platão*, p. 93.

148“(…) quando Platão usa o termo, erística significa 'buscar vitória na argumentação', e a arte que cultiva e provê os meios e estratégias para alcançá-la. Segue-se daí que erística, como tal, estritamente falando, não é uma técnica de argumentação. Ela pode usar uma ou mais de uma série de técnicas a fim de alcançar seu objetivo, que é o sucesso no debate ou, pelo menos, a aparência de sucesso (cf. *Teeteto* 167e3-6)”. G. B. KERFERD, *O movimento sofista*, p. 109.

149C. KAHN, p. 159.

150C. KAHN, p. 159.

somente ao saber do não-saber, mas não ao autêntico saber”<sup>151</sup>. Em Platão, portanto, “a dialética não é mais apenas destrutiva, como em Sócrates, mas é construtiva, está em condições de chegar à verdade, é ciência suprema, mais ainda, é o único discurso que merece verdadeiramente o nome de ciência (*epistème*) – *República* VII, 533d”<sup>152</sup>.

Há, a esse respeito, vasta controvérsia: a dialética tal como Platão a desenvolveu ao longo de sua obra afastou-se da concepção originária colhida da atividade de Sócrates? As duas principais posições, sobre esse tema, apontam para direções diversas. A primeira, segundo Enrico Berti, defende que “(...) a concepção da dialética própria a Platão teria sido objeto de uma evolução não apenas entre os diálogos de juventude, que supostamente refletiriam o pensamento de Sócrates, e os diálogos posteriores, que exprimiriam mais propriamente o pensamento de Platão, mas também no interior desses últimos. Os mais ilustres propositores desta interpretação são talvez Julius Stenzel e Richard Robinson”<sup>153</sup>.

A segunda posição postula a unidade orgânica da dialética platônica, e o faz a partir da análise da dialética apresentada no *Fedro* que, segundo Delmar Cardoso, “não pode ser reduzida à pura doutrina filosófica, ou a um conhecimento científico estruturado, mas está totalmente repleta daquele aspecto dialógico característico de uma dialética eminentemente socrática, uma vez que está presente no *Fedro* a constante exigência de interpelar a alma do interlocutor. Essa exigência é, pois, a garantia da continuidade da dialética platônica, não havendo por que se postular a existência de duas dialéticas na Filosofia de Platão”<sup>154</sup>.

Apesar da controvérsia, qualquer que seja a ênfase dada aos elementos da dialética ou o ponto de vista a partir do qual se a aborde, parece consenso<sup>155</sup> que, a dialética, para Platão, é o método filosófico por excelência<sup>156</sup>.

---

151E. BERTI, *Contradição e dialética*, p. 116.

152E. BERTI, *Contradição e dialética*, p. 117.

153E. BERTI, *Novos estudos aristotélicos I*, p. 474.

154D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 97.

155Relativa exceção feita a M. PERINE, que, não excluindo totalmente as noções de método e técnica, prefere “recorrer a dois conceitos mais abrangentes que (...) a definem como uma 'ocupação' (*epitédeuma*) que assegura ao dialético 'a beatitude que lhe é possível' (T. A. SZLEZÁK, 2011, p. 46), e como a única 'posição' ou 'procedimento filosófico' adequado à compreensão da totalidade, concebida como a identidade do uno e do múltiplo ou, o que é o mesmo, como um *misto* gerado por uma *causa inteligente*, que mantém em contínua interação os princípios do *limite* e do *ilimitado*”. (*Entre ética e dialética: defronte a Platão e Gadamer*, Revista de Filosofia da Unisinos. 21(2):146-152, mai/ago 2020).

156M. VEGETTI diz que a dialética é, em Platão, “a técnica por excelência da indagação filosófica”. Platão, p. 200. A dialética é “o principal instrumento metódico do pensamento de Platão”. Platão, M. VEGETTI, p. 199. A dialética é “a própria estrutura do discurso filosófico”. (E. BERTI, *Contradição e dialética*, p. 101). O método

Considerando, porém, que – tanto no *Fedro*, como em outras obras – Platão se refere ora a filósofo, ora a dialético<sup>157</sup>, é preciso esclarecer o alcance dos dois termos. Seria o dialético precisamente o filósofo enquanto *expert* na arte dialética? Ao lado de Giovanni Reale<sup>158</sup>, por exemplo, quer-me parecer que sim. Mais ainda: o filósofo – cujo itinerário pedagógico passa por diversas outras estações<sup>159</sup> – é o único capaz de praticar a arte dialética em toda a sua extensão<sup>160</sup>.

Baseado sobretudo em *República* 534b-3, concluo o seguinte: (1) só o filósofo sabe utilizar, com frutos, o procedimento dialético – a dialética é a técnica filosófica por excelência; (2) só é filósofo quem sabe utilizá-lo<sup>161</sup> – sem dialética não há Filosofia; e (3) quem não for capaz de apreender a essência de cada coisa através da dialética<sup>162</sup> “é pela opinião que a apreende, não pela ciência” (*República* 534c) – fora da Filosofia (ou seja, sem o preenchimento dos pressupostos da vida filosófica) a dialética tem *pernas curtas*.

Portanto, quando, no *Fedro*, Platão utiliza o termo dialética e suas flexões, está se

---

da dialética, o procedimento de pesquisa, “é, sem dúvida, identificado por Platão com a própria Filosofia (...)” (E. BERTI, *Contradição e dialética*, p. 117). Para D. CARDOSO, “[d]ialética – em Platão – e particularmente no *Fedro* – é um termo equivalente a Filosofia, isto é, equivalente ao mais alto de todos os conhecimentos. E a razão para essa equivalência está no fato de se tratar de um conhecimento que nasce dentro do diálogo e a partir do diálogo, isto é, trata-se de um conhecimento que nasce da ‘concreta relação que liga uma alma à outra’. A necessária imbricação entre saber filosófico e alma é uma das colunas que o *Fedro* sustenta”. D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 97.

157As referências ao termo *philosophia* e suas variantes, no *Fedro*, já foram indicadas páginas atrás. As ocorrências do termo dialética e variantes, no mesmo diálogo, são as seguintes: *διαλέγεσθαι* (*Fedro* 232b4 e 269b6), *διαλεγόμενοι* (*Fedro* 232a8 e 259a1), *διαλεγόμενος* (*Fedro* 241a6), *διαλεγόμενους* (*Fedro* 259a2 e 259a7), *διαλεχθέντες* (*Fedro* 242a6), *διαλεκτικῆ* (*Fedro* 276a5), *διαλεκτικόν* (*Fedro* 266c8) e *διαλεκτικούς* (*Fedro* 266c1).

158“O filósofo é por excelência um dialético, e a Filosofia coincide com a dialética na medida em que a dialética é por excelência o método de pesquisa e de comunicação da verdade (*Fedro*, 261a3-273d1, em particular 265b8-266d4; 269d2-272b4)”. *Fedro*, a cura di G. REALE, p. 290.

159Em *República* 533a, Sócrates diz a Glauco que “só consegue descobrir a faculdade dialética quem for versado nos conhecimentos de que tratamos há pouco”.

160Nesse sentido, a relação entre os termos *filósofo* e *dialético* é semelhante à que existe, na área jurídica, entre os termos *advogado* e *defensor*. Explico-me: o advogado possui a arte de defender o cliente, que pode ser compilado em um método de vencer causas judiciais. A advocacia não se reduz à defesa do cliente em juízo, mas sem o domínio razoável dessa técnica o advogado não se habilita à função. Em tese, porém, a técnica de defesa pode ser dominada por quem não é, e nem pretende ser, advogado e não tem o conhecimento das leis vigentes. Nesse caso, porém, se ele apreende uma “imagem” da vitória judicial, é, conforme a *República*, “pela opinião que a apreende, não pela ciência, e a vida de agora passa-a sonhando e cochilando (...)”. (*República* 534c).

161Cf. *Fédon* 101e, em passagem na qual, depois de descrever parte da técnica dialética, Sócrates – segundo o relato indireto de *Fédon* –, recomendou a Cebes: “Tu, porém, se te incluis entre os filósofos, farás o que te disse”.

162E, portanto, ser capaz de “distinguir a coisa de todas as outras”, de “passar através de todas as objeções”, de “não refutá-las segundo a opinião, mas segundo a essência”, de “atravessar todas essas dificuldades com uma razão inabalável” (*República* 534b-c).

referindo à técnica de “divisões e conjunções”, que capacita a “ver um naturalmente sobre muitos” (*Fedro* 266b). Sim, é verdade. Mas essa técnica, permitindo “apreender a essência de cada coisa” não pela opinião, mas pela ciência<sup>163</sup>, é a única que “tenta, sistematicamente, apreender em cada coisa o que ela é” (*República* 533a); e, portanto, é a técnica de pesquisa do filósofo que, por meio de seu exercício, “conhece em que o verídico consiste” (*Fedro* 278c).

Sigamos. O que as referências à dialética no *Fedro* indicam? É nesse diálogo<sup>164</sup> que, para Marcelo Perine, o “procedimento (dialético) foi formulado e definido pela primeira vez”<sup>165</sup>, e é onde, na percepção de Charles Kahn, aparece como “método geral de pensamento científico”<sup>166</sup> e “arte do pensamento racional, a ser formulada cuidadosamente em linguagem precisa”<sup>167</sup>.

No desenvolvimento do *Fedro*, Sócrates estimula a distinção entre, por um lado, *saber discursar* e, por outro, *conhecer o ser das coisas*. E fá-lo porque para que o discurso seja belo é necessário que “o pensamento do que discorre saiba a verdade do que está para dizer” (*Fedro* 259e). Diz também que “uma arte de discursos que apresentar aquele que não conhece a verdade, mas andou à caça de opiniões, é uma arte irrisória, ao que parece, e nem mesmo é arte” (*Fedro* 262c).

Através de exemplos, Sócrates leva Fedro a perceber que a simples habilidade de discursar não garante a beleza e a eficácia do discurso. O bom discurso, para Sócrates, é aquele formulado por quem busca conhecer as coisas como elas são – e não apenas como elas parecem ao público. Como a dialética é o método que o filósofo utiliza para conhecer o ser das coisas, ocorre que se o orador “não filosofar dignamente, também jamais será digno de discursar sobre nada” (*Fedro* 261a).

Enquanto a retórica se ocupa apenas do que parece ser (p. ex, em *Fedro* 260c-d e 273d), a Filosofia, por sua vez, busca o ser. E busca o ser para expressá-lo através de

---

163Em interpretação *a contrario senso* da *República* 534c.

164M. PERINE, 77. Mais que isso, C. H. KAHN, logo após definir a dialética no *Fedro*, como expus linhas atrás, diz que “[e]ssa concepção mais ampla de dialética, apresentada aqui (no *Fedro*) pela primeira vez, será dominante por toda a obra posterior de Platão”. C. H. KAHN, *Platão e o diálogo pós-socrático*, p. 161.

165Nos diálogos de juventude, “*não se encontra presente o termo 'dialética', no entanto é claramente praticado um procedimento – a típica forma do diálogo socrático – que consiste em colocar uma pergunta, em geral a demanda pela definição de uma virtude, e em submeter a exame as diversas respostas dadas a ela, concluindo em geral em sentido negativo, ou seja, que nenhuma das respostas oferecidas se mostra plenamente adequada*”. E. BERTI, *Novos estudos aristotélicos I*, p. 475.

166C. H. KAHN, p. 159.

167C. H. KAHN, p. 161.

um discurso. Para Mario Vegetti, no *Fedro*, “a dialética se apresentava como uma técnica cujo fim era colocar ordem no campo argumentativo do discurso e do pensamento”<sup>168</sup>. Com isso se aproximam realidade e discurso. A técnica que Platão desenvolveu para isso é a dialética.

Segundo Marcelo Perine, a dialética, em Platão, é “a única posição filosófica adequada à compreensão da realidade, concebida como unidade do uno e do múltiplo”<sup>169</sup>, que “se configura como ‘atividade’ ou ‘ocupação’ (*epitedeuma*<sup>170</sup>) específica de um grupo muito seletivo de pessoas, os dotados de uma ‘natureza filosófica’<sup>171</sup>, aos quais compete, principalmente, ‘pensar o Estado para salvá-lo’<sup>172</sup>”.

Para Giovanni Casertano, a dialética possui três núcleos, que são (1) a busca da verdade e da correção da argumentação com o objetivo de fixá-las numa fórmula linguística rigorosa; (2) sua caracterização como ciência que vai na direção de uma visão sinótica; e (3) a técnica de distinguir e unificar por gêneros tendo por instrumento o *logos*<sup>173</sup>. Esses três núcleos apontam para o *fim extrínseco* (busca da verdade e fixação em uma fórmula linguística rigorosa), para o *fim intrínseco* (ciência que busca uma visão sinótica por parte do sujeito) e para o *procedimento* (distinção e unificação por gêneros).

Lima Vaz faz classificando parecida: “(...) Platão considerava indivisa a dialética como método e a dialética como doutrina, ou o modo de proceder dialético (em termos lógicos, diríamos o aspecto formal da argumentação) e o assunto mesmo abordado (em termos lógicos, diríamos o aspecto material da argumentação). Em outras palavras, para Platão a edificação das ciências das Ideias não pode ser feita senão segundo determinada forma que é precisamente o 'método dialético': *he dialektikè méthodos mone taútei poreúetai tàs hypotéseis anairoûta ep'autèn tèn arkhèn ina bebaiósetai* (*República* 533c-d)”<sup>174</sup>.

---

168M. VEGETTI, *Platão*, p. 212.

169M. PERINE, p. 54.

170Cf. T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, Loyola, 2011, especialmente o cap. 1: *República: Lidar corretamente com a dialética*, p. 13-51.

171cf. M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 246-69.

172cf. É. WEIL, *Lógica da Filosofia*, op. cit., p. 216.

173Os três núcleos da dialética platônica são leitura de G. CASERTANO. Em: *Platão. Coimbra Companions*. Coordenação de G. CORNELLI e R. LOPES. Imprensa da Universidade de Coimbra, *Capítulo IX. Dialética*, p. 171-2.

174*Contemplação e dialética*, p.101.

Charles Kahn<sup>175</sup>, por sua vez, cita Richard Robinson, para quem são características constantes da dialética platônica o formato de perguntas e respostas e a preocupação por encontrar as essências imutáveis. Registrando também o contraste da dialética com a erística e acrescentando a essas três características uma quarta: a noção de dividir coisas de acordo com os tipos, Kahn acredita ter diante de si uma descrição “bastante completa da dialética”<sup>176</sup>.

Voltemos ao *Fedro*. Nele a dialética é primeiramente apresentada como técnica que auxilia no conhecimento da realidade e, portanto, habilita à persuasão. Essa técnica pressupõe *divisões e conjunções* (τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν – *Fedro* 266c)<sup>177</sup>, como um “sistema de interconexões”<sup>178</sup>. Essas interconexões de que fala Charles Kahn são a tentativa de espelhar a própria realidade – pois a dialética valoriza a “prioridade originária das diferenças, que vê na realidade um jogo constante de termos que se interligam exatamente pela distinção e contraposição, procurando, pois, inventar/propor um instrumento adequado à natureza dessa realidade”<sup>179</sup>. Nasce com Platão, enfim, uma “dialética objetiva do ser”<sup>180</sup>, que verdadeiramente transcende a homologia socrática.

Essa técnica é composta de dois movimentos: um ascendente<sup>181</sup> e outro descendente<sup>182</sup>. Sob esse ponto de vista, a técnica dialética visa a “compreender (‘definir’, quer dizer, *fechar* dentro de um limite) a ‘ideia buscada’, restringindo-a dentro de uma ‘rede’ – cf. metáfora desenvolvida no *Sofista* 235b-d – de relações de

---

175C. H. KAHN, p. 157.

176C. H. KAHN, p. 158.

177“Primeiro, a uma só ideia em visão de conjunto levar o que está disperso em multiplicidade, para que definindo cada unidade se ponha em claro aquilo que em cada caso se quer ensinar.” (265d); e, depois, “[o] oposto: por espécies poder recortar segundo as articulações naturais e tentar não quebrar nenhuma parte, como faz um mau cozinheiro (...) (265e). O método das divisões e conjunções é trabalhado, com maior especificação, no *Sofista*, cf. M. VEGETTI, 212.

178C. H. KAHN, p. 161.

179M. PERINE, p. 53, citando M. MIGLIORI.

180É. WEIL, citado por M. PERINE, p. 53.

181Conforme G. REALE, a *dialética ascendente* é “um proceder que é ao mesmo tempo discursivo e intuitivo” pelo qual “o intelecto e a intelecção, deixadas as sensações e o sensível e qualquer elemento ligado ao sensível, captam (...) as Ideias puras, seus nexos positivos e negativos, isto é, todos os liames de implicação e exclusão, e sobem de Ideia em Ideia até intuir a Ideia suprema (que é o primeiro e supremo Princípio, ou seja, o Bem/Uno), o Incondicionado”. G. REALE, *Platão*, p. 164. Na unificação dialética, o prof. M. PERINE também acha que se trata de unificar a multiplicidade das ideias nos princípios (M. MIGLIORI etc).

182A dialética descendente, “seguindo o caminho oposto, parte da Ideia suprema ou de Ideias gerais e, procedendo por divisão (procedimento diairético), isto é, distinguindo passo a passo Ideias particulares contidas nas Ideias gerais e fundando-se nas articulações nas quais se desdobram, chega às ideias que não incluem em si Ideias ulteriores e assim consegue estabelecer o lugar que uma Ideia dada ocupa na estrutura hierárquica do mundo ideal e, com isso, a compreender a trama complexa das relações numéricas que unem as partes e o todo”. G. REALE, *Platão*, p. 165.

comunidade e de diferença com outras ideias que fazem parte de seu mesmo campo, mas não são idênticas a ela, até identificar ‘o discurso’ que lhe é próprio”<sup>183</sup>.

A dialética também foi tratada na *República* – diálogo no qual, em última instância, ao que ela visa é captar a ideia do bem<sup>184</sup> (*República* 505a, 506a, 534b-c), portanto, como *dialética ascendente*.

Mas a dialética, para Platão, não é apenas um método visando ao conhecimento. Isso porque o objetivo da Filosofia não é meramente gnosiológico, mas ético e político. O caráter ascensional da dialética, em busca da unidade, da ideia do Bem, pretende ter efeitos no próprio homem. É nesse sentido que, segundo a leitura de Éric Weil, Platão, na tentativa de construção de uma “ciência do objeto”, buscou formular a Filosofia como “tentativa feita pelo homem de superar a si mesmo para alcançar a realidade total, uma, única, que é a razão – tanto nele como no mundo”<sup>185</sup>.

Além disso, Platão pretende que a ocupação (*epitedeuma*) da dialética seja capaz de proporcionar uma vida feliz, bem-aventurada, àquele que se dedica a ela (cf. *República* 498c, cf. 516c, 518b, 519c e 540c), “à altura do possível para um ser humano”<sup>186</sup>.

No *Fedro*, como resultado de sua atividade, o dialético “se alegrará vendo crescer as tenras plantas” – *Fedro* 276d. Mas o empenho nessa alegria (ἡσθήσεται), fruto das παιδιαῖς, é superado, em beleza, pela transmissão da *semente* ao discípulo, o que ocorre “quando alguém, usando a arte dialética, pega uma alma condigna e nela planta e semeia discursos que a si mesmos e ao que plantou são capazes de assistir, e, não estéreis, têm uma semente da qual outros, em outros naturais brotando, são capazes de sempre garantir imperecível este efeito, e fazendo no que os tem a maior felicidade que é possível ao homem” (*Fedro* 276e-277a).

A dialética, portanto, é a técnica filosófica que visa ao conhecimento do ser, à identificação do filósofo com a realidade contemplada no âmbito das Ideias, e à

---

183M. VEGETTI, p. 215. Por sua vez, F. TRABATONI explica que “O método dialético funciona mais ou menos assim: o melhor modo para se conhecer uma ideia seria contemplá-la diretamente em sua pureza, por meio de uma intuição intelectual. Porém, a partir do momento que esse caminho se torna impraticável em função da natureza metafísica das ideias, resta apenas tentar iluminar a natureza da ideia *a* elucidando as relações, positivas e negativas, que ela mantém com as ideias *b* e *c* (limitando-nos, por exemplo, só a três ideias) e, em seguida, repetindo essa operação, também para a ideia *b* (com *a* e *c*) e a ideia *c* (com *a* e *b*), conforme o modelo do exercício proposto por *Parmênides* no diálogo homônimo” (*Platão*, 240).

184T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 44.

185M. PERINE, p. 54, citando É. WEIL, *Lógica da Filosofia*.

186cf. *Fedro* 276e.

transmissão das *sementes* ao discípulo de alma apropriada.

### 2.3.2. A Filosofia como captação intuitiva das formas

As formas platônicas são *paradigmas* que têm função não apenas gnosiológica mas também moral, pois elas servem de “modelos que os indivíduos, em maior ou menor grau, imitam”<sup>187</sup>. Porém, na cosmovisão platônica, as palavras não *sobem ao céu* – o que é o mesmo que dizer: as formas não são acessíveis pelo discurso. Por isso, a dialética platônica, como método da Filosofia, pressupõe um conhecimento não-discursivo.

Não fosse assim, o procedimento de divisões e conjunções correria o risco de se tornar *circular*, porque a igualdade e a diferença entre os seres estudados é sempre a igualdade e a diferença entre eles mesmos, portanto sem referência a algo externo e diverso em relação ao que se busca conhecer. O método dialético, portanto, se arriscaria a tornar-se autoreferente, como era, sob certo ponto de vista, a busca socrática da homologia.

O remédio para esse mal está na doutrina da reminiscência/anamnese<sup>188</sup>, que “implica o trabalho prévio e esforçado da dialética enquanto técnica de uniões e divisões”<sup>189</sup>.

Vejamos. A dialética platônica, como está evidente, é um procedimento discursivo. Platão sugere, no segundo discurso de Sócrates no *Fedro*<sup>190</sup>, uma

---

187D. SEDLEY. *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, p. 78-9. A propósito do aspecto moral da contemplação das formas, ver *República* 500b-c: “– *Aquele, Adimanto, que tem seu pensamento verdadeiramente voltado para os seres não tem lazer para baixar seus olhos para as atividades dos homens, para lutar com eles e encher-se de inveja e animosidade, mas, vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis que, entre si, nem cometem nem sofrem injustiças e se mantêm todos em ordem e segundo a razão, tentam imitá-los e assemelhar-se a eles. Ou acreditas que, quando se convive com o que se admira, há como não imitá-lo? – É impossível, disse. – Assim o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível para um homem, mas, da parte de todos, é objeto de muitas calúnias*”; e *Teeteto* 176e-177a, em que Sócrates diz dos paradigmas que estão erguidos na realidade, “*um, o mais bem aventurado, divino, outro, o mais desventurado, destituído de deus (...)*”.

188“The *Phaedrus* suggests, for example, that if philosophical dialogue is to get us anywhere, it must somehow proceed in conjunction with anamnesis” (GRISWOLD, p. 8).

189M. A. FIERRO, p. 56.

190Para M. A. FIERRO, p. 55, citando A. W. PRICE (1992, p. 243). “Reason’s New Role in the *Phaedrus*”. En L. Rossetti (ed.) *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Agustín: Akademie Verlag, 243-245.), “una de las novedades del *Fedro* es la de sugerir que la razón puede captar la verdadera realidad de un modo irracional, es decir, a través de la inspiración en la manía erótica”.

modalidade intuitiva de conhecimento que é pressuposto para o exercício da dialética: a contemplação das formas, pela alma, na morada dos deuses (*Fedro* 247d-e – trecho a respeito da *contemplação do verdadeiro* pelo intelecto<sup>191</sup>), que torna possível sua captação intuitiva, pela reminiscência, após a queda e a encarnação. Segundo Franco Trabatoni, “[a] reminiscência fornece, em primeiro lugar, as pistas dos universais sobre os quais a dialética se exercita (como sabemos pelo *Fédon*, a noção desses universais possui necessariamente uma origem metafísica); em segundo lugar, funciona como condição para o fato de que a dialética possa desempenhar essa função com sucesso”<sup>192</sup>. María Angélica Fierro menciona a discussão a respeito do possível *destino* dessa intuição: para Rowe, “o filósofo assegura o domínio da razão em seu modo 'dialético-discursivo' e supera a condição propriamente 'maníaca' sugerida no segundo discurso de Sócrates por meio de uma *enkráteia*, através da qual os elementos irracionais da alma acabam completamente anulados”<sup>193</sup>. Por outro lado, Martha Nussbaum entende que “os aspectos psíquicos irracionais são indispensáveis para colocar a alma em movimento, inclusive em seus objetivos mais transcendentais”<sup>194</sup>.

O ponto de partida é, nas palavras de José Trindade Santos, “o traumatismo provocado na alma pelo esquecimento das Formas”<sup>195</sup>. Como consequência, Jean-François-Pradeau diz que “a alma vê mal ou não reserva o tempo para ver bem, porque está como que distraída por causa das mudanças e transformações que afetam o nosso mundo e a nós próprios”. Daí que, segundo ele, a Filosofia não é propriamente revelação do real (*alétheia*), mas uma *educação do olhar*<sup>196</sup> – na linha, aliás, da *República* 518d.

A captação, através da reminiscência, das formas anteriormente captadas depende de uma disposição semelhante aos deuses<sup>197</sup>, e dá acesso à experiência da mania

---

191“Ora, nesse circuito contempla a justiça em si, contempla a moderação, contempla a ciência – não aquela vinculada à geração, nem a que varia do modo como varia o ser por ora chamado de real, mas aquela que concerne ao ser que realmente é e que realmente é ciência (...)” – *Fedro* 247d-e.

192F. TRABATONI, *Platão*, p. 241.

193C. J. ROWE (2000), *Plato. Phaedrus*. Warminster: Aris & Phillips. Trata-se de uma paráfrase feita pela professora argentina na nota 33 da p. 55.

194M. NUSSBAUM (1986), *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Aqui também se trata de uma paráfrase feita pela professora argentina na nota 33 da p. 55.

195J. T. SANTOS, p. 46.

196J.-F. PRADEAU. *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em: Platão: leituras, p. 97.

197“[A] que melhor segue o deus e mais se lhe assemelha alça para o lado de fora a cabeça do cocheiro” – *Fedro* 248a. A propósito, D. SEDLEY postula que a forma platônica se assemelha ao deus de Sócrates exposto no Teeteto 176e3-177a3; e diz que “[u]m mérito importante que as formas platônicas compartilham com o deus socrático é evidentemente seu caráter absoluto”. *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's*

erótica que deles provém (*Fedro* 245d). Algumas condições são necessárias para o sucesso dessa atividade<sup>198</sup>. No *Fedro*, Platão registra que só poderá encarnar em corpo humano quem, anteriormente, tiver contemplado as formas<sup>199</sup> (*Fedro* 249b). Porém, nem todos os homens são capazes de captar as formas através da reminiscência. Os não-filósofos, por exemplo, nos quais predomina a atuação dos desejos concupiscíveis, contentam-se com o ambiente da *doxa*<sup>200</sup>. Nos que têm natureza filosófica, as asas do desejo começam a crescer<sup>201</sup> depois de um longo comércio com as Ideias<sup>202</sup>.

Franco Trabatoni diz que os resquícios que conservamos da contemplação anterior das formas “são explicitados e reativados justamente pelo exercício dialético, que se serve deles como guia que orienta implicitamente a investigação, dando origem a um saber parcial, aproximado e passível de ser aperfeiçoado”<sup>203</sup>. É o que Sócrates diz a Fedro: “só cria asa a reflexão do filósofo; pois àqueles seres sempre remonta de memória, conforme pode, aos quais justamente remonta um deus por ser divino” (*Fedro* 249c).

A captação intuitiva das formas seria, portanto, um retorno, através da dialética, àquilo que Lima Vaz chama de “visão original”. Segundo ele, “[a] vida cognitiva da alma no corpo, para Platão, aparece como um itinerário pelo qual a alma desce da visão das realidades inteligíveis entre as sombras dos sensíveis. À mesma alma cabe voltar, por força da Filosofia, à visão da qual se separou. A atividade filosófica, então,

---

*Theaetetus*, de D. SEDLEY, p. 77.

198Atividade de que JOSÉ TRINDADE DOS SANTOS registra a conotação ética: “Caídas neste mundo sensível, no qual se acham encerradas em corpos, as almas devem obedecer a dois tipos de imperativos: epistêmicos e éticos. Embora os primeiros sejam os mais importantes, os segundos enunciam-se com maior facilidade. Devem as almas dedicar suas existências terrenas ao exercício de recuperação da memória da contemplação das Formas, ao qual propriamente se chama ‘reminiscência’. Só a imposição à vida deste ideal possibilita uma existência virtuosa tanto no domínio individual e privado da ética, quanto no universo comunitário e público da atividade política” (J. T. SANTOS, II, 17).

199Platão diz que algumas das almas desencarnadas que acompanham os deuses não são capazes de ver; e se, “por alguma desgraça afetada, cheia de esquecimento e maldade ela pesar, e pesada ela perder as asas e cair sobre a terra, então é lei que ela não se implante em nenhuma natureza animal na primeira geração” (*Fedro* 248c).

200 “[S]em se iniciarem na contemplação do ser afastam-se, e afastadas nutrem-se do alimento da opinião” – *Fedro* 248b.

201 “[J]ustamente só cria asa a reflexão do filósofo; pois àqueles seres sempre remonta um deus por ser divino” – *Fedro* 249c

202 “[N]ão se cria asa antes de todo esse tempo –, salvo a do que sem fraude amou a sabedoria ou com amor à sabedoria gostou dos jovens” – *Fedro* 248e.

203F. TRABATONI, p. 240-1. Para D. CARDOSO, porém, a afirmação da universalidade de cada coisa, pela alma, não é completa, “pois a alma não chega concretamente às ideias durante a sua condição terrena. O grande discurso sobre a alma (no *Fedro*) é construído tendo muito presente essa condição do homem segundo a concepção grega, que o considera antes de tudo a partir de sua oposição com a divindade”. D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 139.

conecta-se intimamente com a vida e o progresso da alma; é como uma espécie de ‘intervalo’ entre duas visões e depende intrinsecamente de ambas”<sup>204</sup>. Portanto, a anamnese, como caminho para a captação intuitiva das formas, baliza a dialética na busca de “reconstruir a cartografia do real”<sup>205</sup>.

### 2.3.3. A Filosofia como conhecimento da alma

Para entender a concepção platônica de alma é necessário tatear na penumbra, pois “não há em Platão noção mais complexa e mais mediatizada que a questão da alma”. Para Monique Dixsaut, a alma platônica não é uma essência, e por isso não pode ser conhecida dialeticamente. Daí que nos resta, tão somente, conhecê-la através de espelhos, observando “sobre o que ela pode agir e de que ela pode padecer”, pois “nela não há senão movimentos e choques de movimentos”<sup>206</sup>. Para além disso, a questão da alma sofreu, na obra de Platão, escrita num arco de, pelo menos, quatro décadas, os efeitos que a longa convivência com o objeto produz. Quero dizer: a visão que Platão teve da alma humana se modificou muito ao longo de sua vida, a depender do enfoque, do ponto de vista e dos interesses que movimentavam suas investigações.

Colhendo os elementos espalhados no *corpus* platônico, Thomas Robinson notou que, nos diálogos iniciais, “a alma é vista como o 'eu' verdadeiro ou a pessoa, e tem às vezes enfatizadas suas características cognitivas, às vezes suas características morais”<sup>207</sup>. A relação da alma com o corpo também é controversa: no *Cármides*, parece incluir o corpo; no *Protágoras*, tende a excluí-lo; no *Górgias* e no *Alcibiades I*, exclui-o, mas o corpo tem uma relação própria/privilegiada com a alma. Chega a ser abordada como princípio cognitivo (no *Cármides* e no *Protágoras*, por exemplo) e como princípio de atividade moral (no *Górgias* e no *Mênon*, por exemplo), mas também como “o 'verdadeiro eu', no *Cármides*, no *Alcibiades I* e no *Protágoras*, e como (...) 'contrapessoa' no mito do *Górgias* (e em outros mitos posteriores)”.

Ainda segundo o mesmo Robinson, no *Crítion* 47e-48a, a alma é tratada como o

---

204H. C. LIMA VAZ, *Contemplação*, p. 41.

205SCOTT, 1987: 359-363, citado por M. A. FIERRO, p. 56.

206M. DIXSAUT, *ob. cit.*, p. 17.

207As referências a T. ROBINSON, neste parágrafo e no seguinte, foram tiradas de *A psicologia de Platão*, p. 24, 40, 57, 156 e 201-2.

princípio que funciona como critério moral para avaliar cada indivíduo; no *Fedro* 245c, como “um agente eternamente auto-ativador ou um movimento eternamente automovente” – essa concepção, lembra Robinson, constitui verdadeiro divisor de águas no pensamento platônico e é a fonte do argumento cosmológico *ex motu* de Aristóteles (*Física* 241b45-242a54) e Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, 1a. Pars, q. 2, a. 3); no *Eutidemo* 295e4-5, é tratada como uma espécie de princípio cognitivo – abordagem que ganhou ênfase na minha pesquisa; no *Fédon*, como “princípio cognitivo e moral, como eu verdadeiro e contrapessoa”, mas também como princípio (portador) de vida e como uma espécie de fluido semelhante a um ectoplasma”; na *República*, não há um sentido claro, pois se resgatam noções trabalhadas no *Fédon* e se confundem dois deles: a alma como princípio de vida e como princípio moral, mas “[d]e modo geral, a alma e o eu são aceitos como sinônimos, embora em algumas poucas passagens curiosas o eu pareça ser visto como uma combinação biológica entre alma e corpo (tal como no *Cármides*) ou como um superego que transcende o complexo corpo-alma”.

Qualquer que seja a abordagem eleita, parece claro que concepção platônica de alma pressupõe que ela “é nosso bem mais divino e o mais próprio”, e que “nenhum dentre nós honra sua alma como é necessário” (*Leis* 726a-727a). O trabalho de definição, mapeamento e abordagem estratégica da alma que Platão desenvolveu em sua obra justifica-se: a alma é, em primeiro lugar, sede do conhecimento. Sendo a Filosofia o conhecimento mais alto, que se origina de “refutações cordiais e de boas perguntas formuladas sem inveja” (*Carta sétima* 344b), ela nasce da relação fértil entre uma alma e outra – daí a “necessária imbricação entre saber filosófico e alma” que é o cerne do *Fedro*<sup>208</sup>.

Mas, além de sede do conhecimento, a alma é também motor de nossas ações, pois na ação boa “devem estar presentes a auto-consciência do ser humano e a consciência do mundo – o conhecimento daquilo que é”, enfim, “o ser humano deve estar agindo e pensando sempre com a alma toda (*República* 518c), na qual tudo está pré-formado (...)”<sup>209</sup>.

No *Fedro*, o autoconhecimento surge como pressuposto dos demais conhecimentos – alinhado com o *Alcibiades I* 133e (“Quem ignora as coisas que lhe

---

208D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 97.

209J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 300.

dizem respeito não há de conhecer, também as dos outros. [...] E se não conhece as dos outros, não conhecerá também as da cidade”); e pressuposto do conhecimento da própria realidade. Logo no começo do texto, Sócrates, aludindo à receita do Oráculo de Delfos, disse que, por ainda não ser capaz de conhecer-se a si mesmo, não ousaria examinar o que é de outro domínio (*Fedro* 229e-230a) – o que mostra que o conhecimento da alma é a *arché* da Filosofia.

O olho que se vê (somente) no outro olho, do *Alcibiades I* 133a, mostra que o conhecimento da alma, na concepção pedagógica platônica, tem duas vias, mas vias ordenadas: o conhecimento que pertence à alma (do qual ela é o sujeito) é também – e só será verdadeiro conhecimento se tiver – conhecimento sobre a alma (que a tenha, portanto, como objeto – saber, cf. *Fedro* 271d, “há tantas e quantas [almas], tais e quais, daí alguns indivíduos se tornarem de tal tipo e outros daquele”). Para Julius Stenzel, a “razão que tem certeza de si” é força a partir da qual “Sócrates tirava seu saber, suas perguntas e suas respostas”: ora, “[q]uanto mais as ciências são realmente conhecimento, (...) prestando contas a si mesmas sobre aquilo que estão fazendo e falando, quanto mais elas correspondem, portanto, à sua natureza concreta, tanto mais se aproximam da fonte íntima da autoconsciência”<sup>210</sup>.

Mas em que consiste precisamente o autoconhecimento – que, inclusive, segundo Charles Griswold<sup>211</sup> é a razão de unidade do *Fedro*? Registrando que o termo 'alma' não tinha, em Platão, conotação de 'substância' que se associou, na história da Filosofia, ao *self*, Griswold levanta a hipótese de que o auto-conhecimento mencionado por Sócrates possa ter relação com a busca de conhecer/descobrir (1) as próprias imperfeições, (2) os modos de superá-las<sup>212</sup> e (3) o coeficiente de racionalidade “nesse processo de superação, mencionado no *Fedro* como 'anamnesis' e 'delírio divino’”<sup>213</sup>. Com isso, o conhecimento de si surge como o caminho para integrar/reintegrar, por via da razão, tanto quanto isso é possível, a visão indizível – que é a última etapa da educação filosófica.

---

210J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 300.

211C. GRISWOLD, *ob. cit.*, p. 2.

212Segundo H. C. LIMA VAZ, “o saber filosófico era então entendido não apenas como um saber ou, mais exatamente, como um amor da sabedoria, mas praticado igualmente como um modo de vida (tropos tou biou), que exigia do filósofo uma verdadeira conversão, ou seja, uma mudança profunda nos seus hábitos e no seu agir. Tratava-se, pois, de uma conversão essencialmente ética ou mesmo ético-religiosa”. *Ética e Filosofia*, em *Platonica*, p. 160.

213C. GRISWOLD, *ob. cit.*, p. 3.

A superação das próprias imperfeições por meio da gradativa e possível racionalização de atividades psíquicas, a princípio irracionais, parece dar acesso, por afinidade simpática, à alma do mundo que é, ao fim e ao cabo, nas palavras de Thomas Robinson, “matriz de inteligência” (cf. o *Timeu* e o *Sofista*). O paralelismo entre a alma do mundo e a alma individual posto no *Filebo* sinaliza que a primeira é fonte da segunda. Portanto, o conhecimento de si dá acesso ao conhecimento da Alma do mundo, matriz (e, portanto, *tonificante*) da inteligência<sup>214</sup>.

A continuação do discurso de Sócrates, no *Fedro*, nos dá uma pista para entender melhor o objeto do conhecimento de si. Ele diz a Fedro que faz um exame de si mesmo para compreender “se acaso não sou um bicho mais complicado e mais nebuloso que Tífon, ou se um animal mais manso e simples, por natureza partilhando de não sei que divino e desanuviado destino” (*Fedro* 230a). Essa passagem parece indicar que o objeto do autoconhecimento é, genericamente falando, a natureza humana, e especificamente as inclinações – animais e divinas – que o aspirante a filósofo traz em si. Essa é, a propósito, a interpretação que Francisco Bravo faz da conhecida assertiva de Sócrates, segundo a qual “virtude é conhecimento”: além de ser conhecimento da natureza do bem em abstrato, e também de como se exerce determinada arte, a *epistème* que define a *areté*, para Sócrates (e portanto, pelo menos em parte, para Platão) é, sobretudo, “autoconsciência operativa de um *quem*, ou seja, do sujeito que consegue obtê-la”<sup>215</sup>.

Charles Griswold diz que o conhecimento de si assume, no *Fedro*, o objetivo de conduzir à melhor vida<sup>216</sup>. A melhor vida possível, o próprio diálogo deixa claro, é a vida daquele que outrora contemplou a planície da verdade e, nesta existência, retoma o contato com as Ideias através da reminiscência. O conhecimento de si buscaria, portanto, conhecer o comportamento dos dois cavalos e o do auriga, de modo a que a relação entre eles não atrapalhe a contemplação do ser.

A relação entre conhecimento de si e ação, além de ser uma tônica da obra interpretativa de Pierre Hadot, é evidenciada por passagens de outras obras platônicas, em que o primeiro aparece com destaque. Na *Apologia de Sócrates* 38a, por exemplo, Sócrates exorta a seus juízes que busquem aquilo que mais importa, porque *uma vida*

---

214T. ROBINSON, *ob. cit.*, p. 205.

215Qual é o significado de *epistème* na proposição socrática *he areté epistème estín?*, em *Plato Ethicus*, p. 68.

216C. GRISWOLD, p. 43.

que não é meditada não merece ser vivida. Essa meditação, no contexto de sua defesa, visa à melhor vida possível – que é a vida que busca o aperfeiçoamento da alma com vistas na virtude (*Apologia de Sócrates* 29e). No *Alcibiades I*, Sócrates sugere a Alcibiades que busque o cuidado de si (*Alcibiades I* 127e), para o qual é necessário conhecer a própria alma (*Alcibiades I* 130e) – o que se faz no convívio com outra alma. O conhecimento de si funciona como um antídoto (“munido do contraveneno adequado, nada prejudicial te poderá acontecer” – *Alcibiades I* 132b) visando ao governo da cidade.

Para Platão, o conhecimento de si visa, portanto, à reforma da vida, a seu cuidado e purificação, com o objetivo de protegê-la dos elementos que tendem a destruí-la<sup>217</sup>; e, mediamente, na dimensão política, busca também o benefício da cidade, pois só o homem sábio pode governá-la.

Assim como a dialética se complementa com a anamnese e com a captação intuitiva das formas, aqui também, quando se trata de se conhecer a si mesmo, há necessidade de contemplação do modelo em que se buscará transformar a própria existência. A esse propósito, Jean-François Pradeau, aludindo ao *Timeu* 46e-47c, registra que o filósofo contempla o princípio e o assume como modelo de vida e conduta<sup>218</sup>.

Assim, fecha-se mais um ciclo em torno da definição platônica de Filosofia, ao explicitar o entrelaçamento do conhecimento de si com a contemplação das formas, com anamnese e com a vida virtuosa.

Porém, o tema do conhecimento da alma, no *Fedro*, não se limita ao conhecimento de si, pois o filósofo é um *apóstolo*: sua formação não deve descurar a necessidade de transmitir a Filosofia adiante. Aqui, o “efeito imperecível” da semente plantada na alma condigna do discípulo (*Fedro* 276e-277a) responde ao desejo de procriação no belo (*Banquete* 206e) – efeito imperecível que dá “a maior felicidade que é possível ao homem” e é garantido pela semente contida nos discursos fundamentados, que se destinam à semeadura.

Para tanto, o caráter *psicagógico* do discurso filosófico exige que o dialético

---

217J.-F. PRADEAU, *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em: Platão: leituras, p. 96. E mais: “É a escolha que uma vida humana, falível, inquieta, faz de reformar-se e ordenar-se servindo-se do saber e visando-o: a Filosofia nomeia a sábia afecção da existência”. (*idem*, p. 97).

218J.-F. PRADEAU, *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em: Platão: leituras, p. 95.

module a abordagem que fará com os interlocutores conforme cada um deles *se deixa levar* (*Fedro* 271d). E, naturalmente, para melhor exercer a *técnica agrícola* (*Fedro* 276b), o orador utilizará o *poder da fala* (λόγου δύναμις), visando ao direcionamento da alma do pretendente (ψυχαγωγία). Daí que “necessariamente deve saber quantas formas a alma tem”, quantas formas os discursos têm e a quais almas são apropriados os diversos tipos de discursos (*Fedro* 271b-d)<sup>219</sup>. E não basta que esse conhecimento se mantenha no nível das abstrações, mas é necessário que o orador seja capaz de identificar, nos indivíduos com que se encontra pessoalmente, o tipo tratado nas lições que teve (*Fedro* 272a).

#### **2.4. Para além dos limites do *Fedro*: a disposição do filósofo para a atividade política**

Buscando a identificação dos elementos da Filosofia na obra de Platão caminhamos, até aqui, lado a lado com o texto do *Fedro*. Há, porém, um tema que aparentemente ultrapassa o horizonte desse diálogo: a atuação do filósofo na política, que está na raiz do interesse de Platão pela Filosofia e, ademais, é relevante para entender o modo como ele trabalhou o tema da educação filosófica. Embora não se possa dizer que Platão incluía a atuação política na sua definição mesma de Filosofia, é certo que, na *República*, a educação do filósofo culmina com sua disposição para o exercício do governo da cidade. Na verdade, esse exercício é dever daquele que contemplou as ideias e com base nelas operou a ordenação de sua alma. A legislação e o governo da cidade seriam, assim, o exercício de traduzir, a partir da alma do filósofo, aquilo que ele próprio cultivou em si, como virtude, pela contemplação dos seres<sup>220</sup>, já que “fazendo-se político, ou inspirando a ação política, o filósofo realiza uma cidade à sua imagem, à imagem de sua própria natureza”<sup>221</sup>.

O filósofo tem vocação, aqui também, de intermediador. Tendo contemplado as ideias, ele molda sua alma à semelhança delas e da natureza que é seu espelho; e, na

---

219No *Cármides*, Sócrates sinaliza a necessidade de adequação da abordagem em cada caso quando pede a Cármides que lhe diga o que sente para que possa lhe oferecer o remédio adequado para seu mal.

220“O filósofo é aquele que, contemplando o princípio (o bem em si), vem tomá-lo por modelo de sua vida e de sua conduta. Há aí dois impulsos, a contemplação da realidade e a imutação desta realidade nos modos de vida.” J.-F. PRADEAU, *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em: Platão: leituras, p. 95.

221M. DIXSAUT, *Uma política verdadeiramente conforme a natureza, em Platão e a questão da alma*, p. 368.

sequência, servindo como mediador, ele, no exercício do governo, “imita a potência racional e previdente da Natureza, (...) confere justa medida e legalidade a todas as atividades da cidade”, de modo que “a ciência política realiza, assim, os fins de uma natureza inteligente”<sup>222</sup>. Para isso, o filósofo-político deve conformar-se à natureza em dois sentidos: “conhecendo a contradição interna e a opacidade, e querendo acreditar que ela não é desertada pelo divino e pela inteligência”<sup>223</sup>.

Percebe-se, assim, que o governo da cidade exige do filósofo não só a habilidade dialética, a contemplação das Ideias e a transformação de sua própria vida à luz do ser contemplado<sup>224</sup>; além de tudo isso, o governo da cidade também exige as virtudes da temperança e da coragem<sup>225</sup>. Daí que a educação filosófica dos futuros governantes vai além da instrução para a dialética.

A educação dos guardiões-filósofos, que Platão concebeu, na *República*, para o bom governo da cidade busca selecionar aqueles que têm *natureza filosófica* e que se dispõem a (e são capazes de) passar por todas as etapas da educação concebida por ele. Segundo Jean-François Pradeau, “[a] natureza do guardião resulta do encontro da coragem e do desejo de conhecer. O saber não basta para fazer o filósofo, mas este apresenta-se sempre acompanhado de uma disposição afetiva para a ação e a vida.”<sup>226</sup>

Portanto, embora a atividade filosófica mesma, do ponto de vista metodológico, não abranja especificamente o governo da cidade, ocorre que, na obra de Platão, ela é parte de um itinerário maior que pretende levar alguns ao governo da cidade, “na esperança de que um acaso feliz torne possível (...) essa cooperação entre espírito e poder”<sup>227</sup> – e somente se deveria dedicar a ela o pretendente que estivesse disposto a eventualmente assumir essa função de governo. Com efeito, a controvertida concepção platônica do rei-filósofo é a solução por ele encontrada para os males da cidade<sup>228</sup> – males que não darão trégua “se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e Filosofia” (*República* 473d).

Essa concepção instrumental da Filosofia é o caminho através do qual Platão

---

222M. DIXSAUT, *ob. cit.*, p. 368.

223M. DIXSAUT, *ob. cit.*, p. 367.

224*República* 500b: “(...) vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis que, entre si, nem cometem nem sofre injustiças e se mantêm todos em ordem e segundo a razão, tentam imitá-los e assemelhar-se a eles”.

225*República* 410e.

226J.-F. PRADEAU, *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em: Platão: leituras, p. 94.

227J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 101.

228“O pensamento de Platão prendia-se nessa realização: só a conjunção da Filosofia com o poder do Estado pode acabar com a desgraça dos homens (...)”. J. STENZEL, *Platão educador*, p. 99.

avançou em relação a Sócrates, superando o “‘saber que nada sabe’ justamente em vista de um sentido prático e político que faz parte da Filosofia”<sup>229</sup>. Não se trata, contudo, de uma ruptura, mas de um avanço não só originado da percepção de injustiça mortal que, por sua condenação, vitimou Sócrates (*Carta sétima* 325b), mas nele verdadeiramente *radicado*, pois “[u]ma vez que a razão segura de si significava para Sócrates um agir responsável e, portanto, livre, podia desenvolver também, a partir do mesmo princípio da razão segura de si, o conteúdo da melhor pólis como o sentido mais profundo de sua vida e de seu pensar”<sup>230</sup>.

Para Marcelo Perine, a dialética platônica, “[m]ais do que simplesmente um método ou uma técnica”, desenhou-se “não só como herdeira dos *logoi sokratikoi*, mas sobretudo como a única posição filosófica em condições de concluir a discussão socrática”; e “se configurou, nos livros centrais da *República*, como a ‘ocupação’ (*epitedeuma*) específica de um grupo muito seletivo de pessoas, as dotadas de uma natureza filosófica<sup>231</sup>, das quais dependerá a cura<sup>232</sup> dos males que afligem a cidade”<sup>233</sup>.

Portanto, está claro que a Filosofia, vista como *epitedeuma*, destina-se, em três passos, (1) ao conhecimento da realidade, (2) à reforma da própria vida e (3) à cura dos males da cidade. Num quarto passo, externo à Filosofia, mas certamente pensado por Platão, está (4) a formação dos cidadãos vivendo no ambiente ordenado devidamente proporcionado pelo governo *conforme a natureza*, pois “é vivendo em uma cidade justa que ela (a alma) se torna capaz de harmonizar as forças opostas que a compõem”<sup>234</sup>.

É verdade que a Filosofia política madura de Platão apresenta nuances que poderíamos dizer mais realistas ou pragmáticas, que ora divergem em parte, ora se aproveitam, das linhas que ele traçou em suas primeiras obras. Ainda assim, é notável a importância da orientação filosófica do político, a guiar suas ações. Um bom exemplo disso é a demonstração da forma como o filósofo-político busca a unidade da comunidade: através da amizade entre os dessemelhantes (*Lísis*), que se baseia na reunião em torno da opinião verdadeira a respeito dos valores fundamentais (*Político*).

---

229D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 165.

230J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 299.

231CF. M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*. Essai sur les dialogues de Platon, Paris, Vrin, 2001, p. 246-69.

232A ideia de cura/salvação do Estado está em Éric Weil, *Lógica da Filosofia*, p. 216.

233M. PERINE, *Platão não estava doente*, p. 97.

234M. DIXSAUT, *Platão e a questão da alma*, p. 10, citando texto de sua própria autoria: *Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003, p. 169.

Com efeito, a obediência às leis e, de resto, o desenvolvimento dos indivíduos, seu crescimento na virtude, passa pela amizade como resultado da ação política – não a amizade natural entre semelhantes, mas a amizade entre contrários que somente a política pode realizar –, tornando amigo o que é, inicialmente, inimigo. No *Lísis*, Sócrates estabelece os princípios envolvidos nessa amizade, assim comentados por Monique Dixsaut: “os semelhantes não são amigos porque são semelhantes, mas porque são virtuosos; os contrários não podem ser amigos enquanto são contrários, mas enquanto esses contrários são complementares e cada um aí encontra afinidade”<sup>235</sup>. Isso porque o político, “pela via da opinião verdadeira, transforma essas virtudes em partes, compatíveis e amigas entre si, da virtude. Ele une 'partes da virtude naturalmente dessemelhantes e naturalmente orientadas para fins contrários' (*Político* 310a), o que supõe que uma primeira mistura impediu as tendências de ir para seus extremos naturais e inumanos”<sup>236</sup>. Com efeito, a unidade da opinião é o único fundamento sólido de união na comunidade, pois a natureza humana, a virtude e a própria lei<sup>237</sup> não são capazes de promovê-la: “[a] opinião verdadeira e compartilhada sobre os valores é o laço mais divino que possa unir uma comunidade humana”<sup>238</sup>.

Por tudo o que disse, penso estar claro que a educação filosófica não deve descurar dessa vocação do filósofo-político, sua *missão mais importante*, precisamente a de “fazer com que os indivíduos se tornem melhores, isto é, que em seu íntimo sejam, como Sócrates, obedientes às leis”<sup>239</sup>.

## 2.5. Conclusão: uma tentativa de definição da Filosofia a partir do *Fedro*

Como vimos, o *Fedro* nos dá bastantes elementos para delinear a concepção platônica de Filosofia. Porém, o olhar multifacetado que Platão lançou a todos os temas que tocou com sua pena – entre eles à própria atividade filosófica – fez com que a análise dos elementos da Filosofia no *Fedro*, que busquei fazer aqui, acabasse evocando passagens de outras obras suas, tais como a *República*, o *Banquete* e a *Apologia de Sócrates*, ora como complemento, ora como explicitação dos achados do

235M. DIXSAUT, *ob. cit.*, p. 354.

236M. DIXSAUT, *ob. cit.*, p. 357.

237Cf. *Leis* VII, 822e-823a.

238M. DIXSAUT, *ob. cit.*, p. 365-6.

239J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 86.

*Fedro.*

María Angélica Fierro buscou explicitar, da seguinte forma, a concepção abrangente de Filosofia que emerge das páginas do *Fedro*: a Filosofia “requer de quem a encarne uma prática constante de sondagem metódico-dialética da verdade, a respeito de si mesmo e da realidade, complementada por uma abertura ‘erótico-maniática’ a uma captação não-discursiva desta; uma missão de condução em sentido similar a respeito dos demais; da mesma forma, a busca das palavras que melhor encaixem e revelem a si mesmo e aos demais, na medida do possível, esta compreensão alcançada em cada parte de nosso périplo existencial”<sup>240</sup>.

Nesta definição estão os três elementos positivos evocados: o conhecimento dialético, a captação intuitiva das formas e o conhecimento da alma. Associado ao conhecimento da alma do discípulo, terceiro elemento mencionado por María Angélica, ela acrescentou a habilidade de expressar, a si mesmo e aos demais, a compreensão alcançada.

Com base no *Fedro*, e buscando o concurso dos demais textos do *Corpus* para concluir esta parte da investigação, penso ser razoável estabelecer que a Filosofia, para Platão, é uma ocupação (ἐπιτήδευμα)<sup>241</sup>, permanente, instaurada pela experiência do espanto<sup>242</sup>; sustentada pela consciência da própria ignorância<sup>243</sup> e atraída pela sabedoria<sup>244</sup> – tendo, portanto, caráter de mediadora<sup>245</sup> –, exercida através do método dialético<sup>246</sup>, o qual, precedido pela anamnese<sup>247</sup> e pela captação intuitiva das formas<sup>248</sup>, busca conhecer discursivamente<sup>249</sup> a realidade – nela incluída a alma humana<sup>250</sup> – para

---

240M. A. FIERRO, *ob. cit.*, p. 61.

241Por exemplo, em *Apologia de Sócrates* 28b, *República* 489c, 491a, 495a, 495b e 539d.

242*Teeteto* 155d.

243*Banquete* 204a.

244*Fedro* 266b-c: “(...) se algum outro eu considero capaz de ver um naturalmente sobre muitos, a este eu o persigo 'atrás de seus passos como aos de um deus'”; *Banquete* 204b: “No *Banquete*, a Filosofia é uma consciência da ignorância do saber. O filósofo não é nem sábio, nem ignorante. A Filosofia não é a sabedoria, mas um modo de vida e um discurso determinados pela ideia de sabedoria.” (P. HADOT)

245*Banquete*, “O filósofo não é um intermediário, mas um mediador, como Eros” (P. HADOT)

246*Mênon* 75c-d; *Fedro* 266b-c; *República*, 534e, 539d, entre outros.

247*Mênon* 81c; *Fédon* 72e.

248*Fedro* 247d-249d; *Carta sétima* 341c.

249*Fedro* 276e; *Carta sétima* 344b.

250*Fedro* 271d.

além dos sentidos<sup>251</sup>; que leva à busca de meios expressivos, para si<sup>252</sup> e para os demais<sup>253</sup>, do conhecimento adquirido; consoma-se no cuidado de si<sup>254</sup> através da aplicação, na própria existência, do modelo contemplado<sup>255</sup>; e assume a tarefa de transmissão reprodutora da mesma atividade<sup>256</sup> àqueles que possuem natureza filosófica<sup>257</sup> e se dispõem a ser conduzidos<sup>258</sup>, e, eventualmente, do cuidado com a legislação e a administração da cidade<sup>259</sup>.

---

251 *Fédon* 64a. “Filosofar não é outra coisa senão o desprendimento da alma do corpo. A morte como realização definitiva desse desprendimento não é outra coisa senão o cumprimento daquilo que quem verdadeiramente filosofa sempre praticou. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 252.

252 *Fedro* 276d: “(...) ele os semeará e escreverá quando escrever, para si mesmo entesourando lembranças para a 'esquecida velhice, se lá chegar' (...) e se alegrará vendo crescer as tenras plantas”.

253 *Fedro* 271d.

254 *Apologia de Sócrates* 30b e 36c; *Alcibiades I* 127e-128a.

255 *República* 500c; *Timeu*: “A Filosofia designa a escolha que uma vida humana, falível e inquieta, faz de reformar-se e ordenar-se servindo-se do saber e visando-o: a Filosofia nomeia a sábia afecção da existência.” (J.-F. PRADEAU)

256 *Banquete* 206c e *Fedro* 276e-277a.

257 *República* 494a.

258 *Fedro* 261a, aludindo à ψυχαγωγία.

259 *República* 519c-d e 540d.

## II. O caráter iniciático da educação filosófica

### 3. A iniciação nos mistérios como imagem da educação filosófica

#### 3.1. Primeiras linhas sobre a iniciação nos mistérios

A religião é, entre tantas outras coisas, uma *força educadora*. Para Walter Burkert “a formação da geração que está crescendo parece ser realmente a função principal da religião, daí porque o ritual se concentra na introdução dos adolescentes no mundo dos adultos (...)”<sup>260</sup>. Apesar disso, a religião não é educação em sentido estrito e, menos ainda, nem mesmo para Platão, a religião se equipara à Filosofia.

Sendo religião e Filosofia coisas distintas, por que, então, Platão, em diversos de seus diálogos, compara a educação filosófica – e a atividade filosófica mesma – à iniciação nos mistérios? Antes de responder a essa questão, é necessário delinear o que a iniciação nos mistérios significava na época em que Platão escrevia seus diálogos.

A religião dos gregos comportava a crença em muitos deuses, que deveriam ser cultuados publicamente (*reconhecidos*, na expressão de Peter Jones<sup>261</sup>) em rituais conduzidos por sacerdotes. Os rituais públicos da religião cívica respeitavam um calendário e consistiam em festivais nos quais se realizavam procissões, sacrifícios, torneios, banquetes comunitários, orações vocais, votos, grandes templos visíveis etc. Tudo isso forma a imagem da *eusébeia*, “através da qual o indivíduo se integra na comunidade, enquanto quem se afasta se torna suspeito de *asebéia*”<sup>262</sup>.

Em complemento à religião cívica, os gregos também praticavam *cultos privados e secretos*, chamados mistérios, que “eram rituais de iniciação de caráter voluntário, pessoal e secreto que aspiravam a uma mudança de mentalidade mediante a experiência do sagrado”<sup>263</sup>. O acesso aos mistérios era restrito aos iniciados, e os mais conhecidos, na época de Platão, em que já se testemunhava “uma gradual evolução no sentido da diversidade e do individualismo”<sup>264</sup>, eram os mistérios eleusinos, os

260W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 346.

261P. JONES, *O mundo de Atenas*, p. 89-90.

262W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 367.

263W. BURKERT, *Cultos e mistérios antigos*, p. 29.

264M. T. S. AZEVEDO, *O Fedro platônico: um olhar fora da muralha*, p. 71-2.

mistérios dionisiacos e os mistérios órficos<sup>265</sup>.

Para Jean-Pierre Vernant, os mistérios eram atividades de “correntes e grupos, menos ou mais desviantes e marginais, menos ou mais fechados e secretos, que traduziam aspirações religiosas diferentes. Alguns foram inteira ou parcialmente integrados ao culto cívico; outros permaneceram estranhos a ele. Todos contribuíram, de maneiras diversas, para abrir caminho a um 'misticismo' grego”. Ainda segundo ele, os mistérios eram uma tentativa de “contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses, às vezes associado à busca de uma imortalidade bem-aventurada, ora outorgada após a morte por favor especial de uma divindade, ora obtida pela observância de uma regra de vida pura, reservada somente aos iniciados e que lhes dava o privilégio de liberar, já na existência terrena, a parcela de divino que permanecera presente em cada um”<sup>266</sup>.

Quer porque daria acesso a experiências diferenciadas ou a um estado que nem todos buscavam, quer porque exigia do postulante a submissão a determinados rituais geralmente desconfortáveis, a iniciação nos mistérios era uma *porta estreita* aberta para poucos. Essas duas características – um desejo específico e dirigido de alcançar determinado estado pessoal e uma suficiente capacidade de resistir e vencer as provas necessárias –, entre outras que veremos no próximo tópico, aproximam a educação filosófica da iniciação nos mistérios.

---

265M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 71-2, relata alguns dos cultos surgidos em Atenas entre os séc. V e IV a. C.: “Em Atenas, os cultos oficiais – as Panateneias, e as festas em honra de Dioniso e de Deméter – começam a sofrer, já na segunda metade do séc. V a.C., a concorrência de cultos privados, inicialmente restritos a metecos e escravos, e mais tarde abertos a cidadãos. Assim sucedeu com os ritos do deus frígio Sabázio ou da deusa trácia Bêndis, cuja elevação a culto oficial da pólis é consumada cerca de 411 a.C. A festa inaugural no Pireu, em honra da deusa, constitui justamente o evento que serve de pretexto dramático ao encontro entre Sócrates e os seus interlocutores da República. Na primeira metade do séc. IV a.C., a oficialização do culto de Ámon vem reforçar a devoção antiga pelo oráculo de Zeus-Ámon, no deserto da Líbia, a que os Gregos do continente, não raro, recorriam (reflexo disso poderá ser a sua presença na última fase platônica, e.g. *Plt.* 257b e *Lg.* 738B-c)”. Além disso, havia um terceiro fenômeno, o das divindades rurais: “[A]lém destes cultos bárbaros, outras manifestações marginais à pólis vão emergindo na religiosidade comum, conquistando adeptos entre os “dissidentes” ou entre os não-cidadãos, a quem a participação plena nos cultos do Estado era vedada. É o caso das divindades rurais da Ática, em particular das ninfas, que – como em quase todas as regiões da Grécia, desde Homero – povoam as suas fontes e as suas grutas. A elas vem associar-se Pã, o deus campestre da Arcádia, que em vésperas da batalha de Plateias terá manifestado a sua intenção de contribuir para a vitória dos Gregos, numa misteriosa aparição a Fidípedes (mensageiro enviado por Atenas a Esparta), cujo relato consta das Histórias de Heródoto (6.105-106)” (idem).

266J.-P. VERNANT, *Mito e Religião na Grécia Antiga*, p.69.

### 3.2. Referências à iniciação nos mistérios na obra de Platão

A educação filosófica é usualmente comparada, na obra de Platão, à iniciação nos mistérios<sup>267</sup>. Mais que isso: o próprio *Fedro*, na percepção de Bianca Dinkelaar, é estruturado como um mistério de Elêusis<sup>268</sup>.

Há, no *Fedro*, inúmeras referências à iniciação em geral, inclusive através da utilização do termo *τελετῶν* (iniciação/condução). A mais sugestiva referência à iniciação, entretanto, está no título da obra, que designa o interlocutor de Sócrates. Como notou Christina Schefer, “*Fedro* não é apenas o título do diálogo, mas algo mais: ou seja, a ideia central do diálogo e até mesmo o coração de toda a Filosofia platônica. Φαιδρός, 'radiante', é um termo mistérico e caracteriza a luz radiante da *epopteia*, o estágio final da iniciação”<sup>269</sup>.

Tracemos, especificamente, as referências ao termo *τελετῶν* no *Fedro*, a começar por aquela, proeminente, que está em *Fedro* 249c. Depois de afirmar que somente a reflexão do filósofo “cria asas”, Platão diz que a utilização da lembrança dos seres que ele vira anteriormente, “quando caminhou com um deus”, associada à “iniciação perfeita em perfeitos mistérios”, torna-o “essencialmente perfeito”<sup>270</sup>. Em *Fedro* 250b, Platão volta a falar de iniciação, mas no contexto em que “um espetáculo de benéfica visão se via”, quando algumas almas “seguindo com Zeus e outros com outros deuses”, participavam de “uma iniciação que é lícito afirmar ser a mais beatífica de todas”. Nessa ocasião, “íntegras, simples, tranquilas e felizes eram as aparições que iniciados contemplávamos em luz pura, porque éramos puros”. Também no *Fedro* 244e, a palavra *τελετῶν* é utilizada, para indicar que, ao lado de purificações, as iniciações, sucedidas ao delírio, protegem “de doenças e provações as mais graves, as que por antigos ressentimentos de alguma parte advindas se instalam em certas famílias”. Por fim, ainda no *Fedro*, em 253c, *τελετή* indica a iniciação dos amantes que buscam se assemelharem mutuamente e com o deus que honram. Se a iniciação é

267 “[O] paralelismo entre Filosofia e *τελεταί* é corrente em Platão” (T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 75. O mesmo T. A. SZLEZÁK (*idem*, p. 268) menciona o trabalho de CHRISTOPH RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon und Philon von Alexandria*, que investigou as semelhanças entre os mistérios de Elêusis e a linguagem dos mistérios de Platão, a designar aspectos da atividade filosófica.

268B. M. DINKELAAR, *Plato and the Language of Mysteries*, em: <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342654>.

269C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 196.

270A esse propósito, J. T. SANTOS comenta: “o texto grego joga com termos da família de *τέλος* ('fim' – *τέλεος*, 'perfeito', e *τελετή*, 'iniciação' nos mistérios) visando a mostrar que o sentido da vida se colhe na tentativa de recuperação do divino mediante a contemplação da beleza”. (*Fedro*, tradução, p. 91).

bem-sucedida, “com que beleza e felicidade se produz para o amado que o amigo em delírio de amor tenha conquistado”.

Além das referências ao termo *τελετών*, Platão recheou o *Fedro* com outros elementos próprios da iniciação. Christina Schefer, que no texto que estou mencionando, apresentou uma proposta de nova interpretação do *Fedro* platônico considerando a retórica como parte de uma iniciação aos mistérios, fez um abrangente apanhado deles: i) a imagem mística da procissão das almas, conduzidas pelos deuses, até a borda do céu (246ss). Para ela, “esta 'procissão' (πορεία – 256d6) segue o exemplo da 'procissão' dos iniciados, conduzidos pelos *mystagôgoi*, até Elêusis”; ii) a “planície da verdade” (τὸ ἀληθείας πεδίων – 248b) ou “prado” (λειμών – 248c1), pelo qual a plumagem da alma “é alimentada” (τρέφεται – 248c2; cf. 246e2), lembra a 'Planície Rariana' (τὸ Ῥάριον πεδίων) ou 'prado' (λειμών) em Elêusis como destino dos iniciados, que aparecem como 'lactentes' (θρεπτοί) das duas deusas; iii) “o objetivo da procissão é a contemplação das Ideias, especialmente da Ideia de Beleza. Platão descreve essa contemplação como 'visão mística' (ἐποπτεία) ou 'experiência' ritual (πάθος); iv) “os termos μούμενοι e ἐποπτεύοντες (250c4) referem-se claramente aos mistérios de Elêusis: eles refletem os dois graus de iniciados, os *mystai*, que participaram pela primeira vez, e os *epoptai*, 'espectadores', que estavam ali, pelo menos, pela segunda vez; v) o mesmo pode ser dito em relação ao coro dançante, “especialmente porque a dança era muito importante nos mistérios de Elêusis: podia-se trair os mistérios 'dançando-os' (ἐξορχεῖσθαι)”; vi) “a ênfase repetida no ato de 'ver': ἐποπτεία, 'enxergar', era o mais alto grau na iniciação de Elêusis. O impressionante brilho da luz e o anúncio da felicidade (μακαρισμός) igualmente pertenciam a essa visão *epóptica*. Assim, o verdadeiro amor consiste na rememoração da *epopteia* mística da Beleza: o amante recria a experiência ritual dos mistérios. Esta experiência não pode ser contada, e é compreensível apenas para aqueles que já são iniciados”<sup>271</sup>.

Também em outros diálogos, além do *Fedro*, Platão também mencionou a iniciação nos mistérios no contexto da educação filosófica em sentido amplo, abrangendo também as discussões que travava com possíveis pretendentes à vida filosófica. A iniciação como ensejo para a união possível entre deuses e homens é mencionada, por exemplo, no *Banquete* 202e, em passagem na qual Platão, ressaltando que *Eros* é um δαιμόνιον que está entre um deus e um mortal, diz que é por seu

---

271C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 187-8.

intermédio que se procede à arte dos sacerdotes que se ocupam das iniciações (τελετάς). Ainda no *Banquete* 215c, Alcibíades disse que Sócrates é como um flautista que, “sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo” que os flautistas: fazem possessos os homens e “revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas”. Outra confirmação de que Sócrates é um *caçador erótico*: quando Alcibíades o escuta, “muito mais do que aos coribantes<sup>272</sup> em seus transportes” bate-lhe o coração, e lágrimas lhe escorrem sob o efeito dos seus discursos (*Banquete* 215e). Em nota de rodapé à sua tradução do *Banquete*, José Cavalcante de Souza indica que o trecho do *Banquete* 218a-b (“Todos vós, com efeito, participastes em comum, do delírio filosófico e dos seus transportes báquicos” (...) “Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas”) é uma possível alusão a uma fórmula de iniciação órfica: “Falarei àqueles a quem é permitido; aplicai portas (aos ouvidos), ó profanos”.

No *Górgias* 493a, Platão colocou em evidência características do não-iniciado (ἀμυήτους), que são os estultos, e descreveu a parte de sua alma onde estão os apetites, “a parte intemperante e inestancável”, como “um jarro roto devido à sua insaciabilidade”. Quer dizer, os não-iniciados são “os que não se controlam e são irracionais”<sup>273</sup>.

Por fim, duas referências, de certa forma irônicas, que deixam claro que Platão atribuía às discussões, ainda que figurativamente, o caráter de ritual iniciático. A primeira delas está no mesmo *Górgias* 497c, quando, em resposta à consideração pretensamente altiva de Cálicles (“pergunta essas coisas pequenas e tacanhas”), Sócrates o ironiza dizendo-o *feliz* por se ter *iniciado* nos grandes mistérios antes de sê-lo nos pequenos; e a segunda no *Eutidemo* 277e, em que a conversa conduzida com sagacidade é referida como uma espécie de *coro que gira ao redor* do discípulo, um ritual preliminar para a iniciação, “como é de praxe na iniciação dos coribantes, quando vão entronizar o iniciando, o que também é acompanhado de coreias e brincadeiras”.

---

272 Coribantes eram sacerdotes de Cibele, da Frígia, que dançavam ao som de flautas etc.

273 T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 214.

### 3.3. Por que Platão fez analogia da educação filosófica com a iniciação nos mistérios

Se Platão nunca deixou explícito, em seu *Corpus*, que a estrutura da educação filosófica era semelhante à da iniciação nos mistérios, também não disse por que preencheu sua obra com tantas referências a eles<sup>274</sup>. A respeito desse último ponto diversas hipóteses são levantadas, mas é preciso reconhecer as dificuldades de se chegar a um consenso. Walter Burkert, tratando dos relatos antigos em que se utilizaram cenas de ritual religioso, reconhece a dificuldade de identificar “se estas estão ali para conseguir um efeito literário ou indicam alguma implicação mais profunda, e se nos encontramos diante de um motivo isolado ou com símbolos que impregnam a estrutura do conjunto”<sup>275</sup>. Seja como for, a utilização de referências aos mistérios não foi uma inovação platônica, pois “o uso metafórico da terminologia dos mistérios foi provavelmente uma inovação dos sofistas como parte do seu instinto de auto-preservação, já que o uso de metáforas mistericas podia sugerir aos seus ouvintes – pagantes! – um acesso exclusivo a um conhecimento especial”<sup>276</sup>.

É razoável supor que Platão, através de uma linguagem relativamente obscura (pois não diz a que vêm as referências aos mistérios salpicadas em seus diálogos) “nos quisesse dar a entender” (cf. *Fédon* 69c<sup>277</sup>) algo que reputava importante. Será que invocando a iniciação nos mistérios Platão pretendia indicar que a educação filosófica (porque levaria a resultados equivalentes) era uma sua espécie ou um substituto eficaz dos variados mistérios – em estado de decadência<sup>278</sup> – conhecidos e praticados em sua

---

274O relato curto e preciso de J. N. BREMMER basta para começar a tratar do tema: “Platão emprega uma detalhada terminologia metafórica a respeito dos mistérios, muitas vezes de maneira bastante alusiva, especialmente no *Banquete* e no *Fedro*; esta terminologia às vezes se refere aos mistérios órfico-báquicos, mas é inspirada principalmente nos mistérios de Elêusis, especialmente o segundo e mais alto grau deste último, a *epopteia*”. JAN. N. BREMMER, *ob. cit.*, p. 99.

275W. BURKERT, *Cultos mistericos antiguos*, p. 82.

276J. N. BREMMER, *Philosophers and the Mysteries*, p. 99.

277Nesta passagem, Platão se refere exatamente aos instituidores de mistérios e a sua linguagem obscura.

278J. STENZEL disse que: “Uma parte do mundo interessado nessas questões [culpa e destino do homem após a morte] procura reconforto e salvação nos 'mistérios' puramente cúlticos. Mas, justamente no tempo de Platão, esses mistérios sucumbem à desgraça da perda de sentido. Essa situação transparece no tom em que Platão discorre diante dos bacos sobre o ideal do êxtase eterno nos mistérios, em contraste com os meros portadores do bastão de tirso. Entre os filósofos que retomam as doutrinas órficas aumenta, no entanto, uma demanda nova e até então inaudita de compreensão do sentido e até da necessidade de não se limitar a apenas mencionar aquilo que se confronta com a reflexão como absurdidade sinistra, mas a entender justamente a necessidade como uma invariabilidade” (...) “O que se procura, em vez de culpa, são razões”. J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 37.

época? Ou será que, mais modestamente, essa invocação era uma estratégia comunicacional sua, de mobilizar, com fins pedagógicos, elementos que certamente estavam fortes na imaginação de seus alunos e de sua audiência externa à Academia<sup>279</sup>?

A reflexão mais ousada que encontrei a respeito é a de Christina Schefer, para quem as referências às iniciações nos mistérios na obra de Platão – “o pano de fundo contra o qual os *logoi* escritos e falados devem ser entendidos” – não são figura de linguagem. Para ela, sobretudo no *Fedro*, as referências buscam transmitir o fato de que o destino e a meta natural da educação filosófica – como os dos mistérios – é uma *experiência mística indescritível*. Para ela, a passagem a respeito dos jardins de Adônis em comparação com a sementeira do agricultor inteligente, por exemplo, alude aos mistérios, não apenas pelas imagens, mas também pelo seu significado filosófico<sup>280</sup>. Mais especificamente, ela traz os seguintes exemplos de termos/passagens do *Fedro* que foram tomados de empréstimo da religião dos mistérios:

i) As características do verdadeiro orador, o filósofo, derivam dos mistérios. Por exemplo, “o *philosophos* é definido como 'o sábio' (εἰδώς), em oposição ao 'aprendiz' (ὁ μαθητῶν)”;

ii) “Εἰδώς, usado sem objeto, significa literalmente 'aquele que viu’”;

iii) “Nos mistérios se descreve o iniciado, o *mystês*, que não precisa mais 'aprender' (μαθητῶν), mas alcançou o estágio mais elevado de pura 'experiência' (παθειν) ou 'vislumbre' (ὄρα) que se chama 'visão' (ἐποπτεία)”;

iv) Também há referências ao “'moderado/prudente' (273e6), 'aquele que sabe a quem deve falar e calar' (276a6-7), 'aquele que tem coisas mais valiosas (278d8), e 'aquele que pode ajudar o *logos*' (275e5, 276c9, 277a1 e 278c5)”.

Além desses, a professora menciona os seguintes, também extraídos do *Fedro* – obra que, para ela – como já disse – é apresentada como “uma verdadeira iniciação aos mistérios”:

v) “O diálogo começa com a caminhada (πορεία, 227a2-3) de Fedro e Sócrates. Fedro leva Sócrates para fora da cidade (ἔξω τείχους, 227a3). A ênfase repetida em

---

279E na sua própria, pois, segundo J. N. BREMMER, Platão “provavelmente foi iniciado nos mistérios de Elêusis e era familiarizado com seus precisos detalhes”. J. N. BREMMER, *Philosophers and the Mysteries*, p. 99.

280C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 178. Os exemplos que seguem foram tirados da p. 178 e também das p. 192-6 – e constituem, essencialmente, uma paráfrase, quando não a transcrição, devidamente colocada entre aspas, dos achados da professora.

'conduzir adiante' (προάγειν, 227c1, 228c1, 229a7 e 229b3) e verbos semelhantes (ἄγειν, 230a7; ξεναγεῖν, 230c5-7; περιάγειν, 230e1) lembram a procissão (πορεία) de Atenas a Elêusis, onde o deus Iaco foi conduzido para fora da cidade e os *mystai* foram conduzidos por seus *mystagôgoi*, que acompanharam os iniciados até o local de iniciação. Da mesma forma Sócrates é acompanhado por Fedro até um templo de Aqueloo e as Ninfas na margem do rio Ilisso, perto de Agra”;

vi) “Um relevo ali encontrado (junto com uma oferenda), que mostra Aqueloo, as Ninfas, Hermes, Pã e as deusas eleusinas Deméter e Coré, nos faz supor que era o Metroon de Agra (ou pelo menos um templo não muito distante daí), onde se celebravam os 'pequenos mistérios'. Esses 'pequenos mistérios' consistiam principalmente em uma 'purificação preparatória' (καθαρμός)”;

vii) “A aspersão com água ou mesmo o banho nas águas de Ilisso faziam parte das cerimônias, assim como o canto de hinos. Isso explica por que Sócrates e Fedro umedecem os pés ao atravessar o riacho (229a4-5; cf. 230b7) e por que Sócrates chama seu segundo discurso de hino mítico (265c1)”;

viii) “Sócrates apresenta sua palinódia como 'purificação' (καθαρμός, 243a4, cf. 243a3)”;

ix) “Durante seu primeiro discurso, que acaba sendo desonrado (κακηγορία, 243b5), ele fica velado (237a4 e 243b7) e descalço (229a3), como os *mystês* durante o ritual preliminar de iniciação chamado 'entronização' (θρονισμός); ele está amedrontado (ἐκπλαγῆναι, 234d1), sofre uma experiência extraordinária (πάθος πεπονθέναι, 238c6) e sente-se perturbado e ansioso (242c7-8), como o iniciado diante da visão divina. Seu *logos* também sofre uma morte mística, antes de atingir seu objetivo (τέλος, 241d3) e ser salvo”;

x) “O vergonhoso e terrível discurso de Sócrates (δεινὸς λόγος, 242d4-7), e a vergonha que sente (αἰσχύνη, 237a5 e 243b6), têm paralelo nas 'coisas terríveis' (δεινά) e no 'mau discurso' (αἰσχρολογία) que precedeu os mistérios e que estavam intimamente ligados ao velamento dos *mystês*. O mesmo se pode dizer para o calor sufocante e ardente (καῦμα, 242a3; πνῖγος, 279b4), que correspondem à purificação pelo fogo nos mistérios de Elêusis: uma sacerdotisa aproximou-se do iniciado velado com uma tocha acesa. Em seguida, ocorre a purificação propriamente dita: Sócrates descobre a cabeça (243b6) e se prepara para ver o divino. Como sinal de transição do

desastre para a salvação, Fedro o encoraja a falar com a exortação mística de 'tomar coragem' (θάρρειν, 243e3). Sócrates volta-se para o menino (παῖς, 243e4) como o *mystês* originário e o convoca a ouvir (ἀκούειν, 243e5), enquanto o sacerdote misterioso convoca seu iniciador, papel que agora é adotado ativamente pelo próprio Fedro (243e7-8)”;

xi) Da mesma forma, Orfeu se dirige a Museu para iniciá-lo na verdadeira teologia: 'Museu, filho da deusa da lua que traz a luz, ouça (ἄκουε)'. Também Sócrates chama claramente seu primeiro discurso de 'discurso de Fedro, filho de Pítocles do demo de Mirrinunte' e apresenta seu discurso seguinte como 'discurso de Estesícoro, filho de Eufemo, natural de Hímera' (244a1-3). Todos esses nomes, cuja origem pode ser facilmente rastreada, contêm alusões aos mistérios iniciáticos: Pítocles, para a glória (κλέος) do iniciado; Mirrine, para a grinalda de murta (μυρρίνη) dos iniciados. Estesícoro, para a importância da dança coral (χορός) no clímax dos mistérios; Hímera, ao desejo (ἕμερος) dos iniciados. Eufemo, que é particularmente impressionante porque não parece ser autêntico, alude ao hino místico que se segue (cf. εὐφήμως, 265c1) e ao silêncio (εὐφημία) como concomitante à epifania divina no ritual místico”;

xii) “Em contraste com o início do diálogo, os papéis agora mudaram: Sócrates aparece como sacerdote misterioso ou Hierofante, que inicia Fedro nos verdadeiros mistérios. No final do diálogo, Fedro é apresentado como iniciado”;

xiii) “Após a diminuição do calor místico purificador (279b4-5), Sócrates faz uma prece a Pã e aos outros deuses místicos e pede experiência mística. Sua forma incomum de invocação (ὦ φίλε Πάν, 279b8) é típica de iniciados, que se familiarizaram com o deus através do ritual de iniciação. Com o adjetivo φίλος, 'amigo/querido', eles se dirigem tanto à sua divindade misteriosa, que passou pelos mesmos sofrimentos que eles, quanto ao outro iniciado. Isso se reflete na abertura do diálogo, que começa com o discurso de Sócrates: ὦ φίλε Φαῖδρε (227a1). Mesmo a primeira frase do diálogo antecipa que Fedro estará entre os iniciados. Confirma-se também a última observação de Fedro (279c6-7), com a qual se une à prece de Sócrates e com a qual se revela um companheiro *mystês*, aludindo à comunidade dos participantes (κοινωνία) nos mistérios”;

xiv) Ao final do diálogo, segundo a professora, Fedro é iniciado nos “pequenos

mistérios”. “A última palavra do texto escrito é, portanto, ἴωμεν, 'vamos embora' (279c8). Com esta frase final, Sócrates refere-se aos iminentes 'grandes mistérios', isto é, às discussões orais entre mestre e discípulo, que são conhecidas como 'doutrinas não-escritas”.

Talvez Christoph Riedweg dissesse a respeito desse rol de Schefer o que disse em relação a elementos que ele mesmo colheu do *Banquete*, ou seja, que é “é difícil dizer se esses pontos de contato fenomenológicos são de natureza apenas casual ou se eles foram para Platão um fundamento para a escolha dos procedimentos místéricos como roupagem do caminho filosófico do conhecimento”<sup>281</sup>.

Dialogando com a professora no congresso em que ela apresentou sua tese, Thomas M. Tuozzo buscou esclarecê-la. Para ele, Christina Schefer certamente “não pretende insinuar que Platão recomenda que aqueles que buscam conhecimento filosófico literalmente passem pelos ritos de iniciação de Elêusis (ou os de Dionísio ou *Magna Mater* ou qualquer outro deus)”, porque “a visão das formas não é a mesma visão da espiga colhida, por maiores que sejam as semelhanças”<sup>282</sup>. Ele segue lembrando a passagem da *Carta sétima* 334e1-4, que registra que “o companheirismo que resulta da iniciação, *muein kai epopteuein*, com outros é muito inferior à amizade resultante da busca conjunta da Filosofia”. Por isso, conclui, divergindo de Schefer, que “o uso que Platão faz da linguagem dos mistérios (...) para [designar] a experiência filosófica conclusiva deve ser, fundamentalmente, metafórico”. Mas obtempera: “Então, se por sua resistência em falar de metáfora Schefer simplesmente deseja insistir que Platão levava a sério o papel central de um momento não linguístico, semelhante à visão, no conhecimento filosófico, então eu acho que seu ponto de vista tem muito a acrescentar a esse debate”.

Outra hipótese explicativa da utilização, por Platão, de referências aos mistérios, levantada por Alberto Bernabé, situa as alusões de Platão no contexto das condenações de atenienses por irreligiosidade (tais como a condenação do próprio Sócrates). Para ele, Platão buscava oferecer propostas em matéria religiosa – propostas “divergentes e de grande envergadura”, entre as quais estariam a possibilidade de uma religião filosófica e o desenvolvimento da ideia de possessão divina e dos modelos

---

281C. RIEDWEG, *ob. cit.*, p. 29, nota n. 116.

282Comentários de T. M. TUOZZO à preleção de C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 202.

iniciáticos<sup>283</sup>. Como assim? Segundo o professor, “Platão interessava-se pelos modos alternativos de piedade, tal como os dos ritos místéricos e extáticos, destinados à purificação da alma e à salvação, mas não propôs que se os aceitem sem mais nem menos, [mas os submete] a uma transposição, segundo um termo usado por Diès”<sup>284</sup>. Citando a *Lâmina áurea de Túrios*<sup>285</sup> (“A iniciação permitia converter-se em deus no Além” e “Deus serás, de homem que eras”), Bernabé disse, ademais, que “Platão aprofunda o modelo extático, postulando que o ser humano pode fazer com que a sua alma adquira um estado divino ou quase divino; todavia, para ele, a salvação e a participação no divino não se alcançam com o rito, mas sim com a prática da Filosofia”<sup>286</sup>. Na obra platônica, encontramos fundamento para essa interpretação no *Fédon* 69c<sup>287</sup>, em passagem na qual se subordina a habitação junto dos deuses à efetiva iniciação. Ainda segundo Bernabé, “[s]eguindo um tipo de análise em voga na época, Platão reinterpreta o esquema ritualista, proposto pelos órficos, através de um esquema ético, segundo o qual é a prática da Filosofia que permite aceder à companhia dos deuses”<sup>288</sup>.

Entre as hipóteses levantadas, há uma mais modesta: é a proposta de interpretação *pedagógica*. Para Bianca Dinkellar, que também refletiu sobre essa questão, Platão tinha razões pedagógicas para incluir referências à iniciação dos mistérios em seus diálogos: “As referências religiosas consistem muitas vezes em descrições gráficas ou linguagem sensual, que invocam imagens evocativas na mente do ouvinte ou leitor, que, assim, é afetado mais fortemente”<sup>289</sup>. Portanto, para a autora, Platão utilizava uma linguagem que teria um apelo evocativo na imaginação de seus leitores.

Essa é, também, a posição de Carlos Loredó<sup>290</sup>, que, tratando especificamente do

283A. BERNABÉ, *Platão – Coimbra Companion – Capítulo XIX – Religião*, p. 362.

284A. BERNABÉ, *ob. cit.*, p. 364. A citação de DIÈS refere-se a A. DIÈS, *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne.

285A citação é de: *Lâmina áurea de Túrios* (‘Orfeu’ fr. 488.9).

286A. BERNABÉ, *ob. cit.*, p. 365 – citando MORGAN, 1992, 231-232; BERNABÉ, 2011, 324; CASADESÚS, 2013a).

287“É muito provável que os instituidores de nossos mistérios (τὰς τελετὰς) não fossem falhos de merecimento e que desde muito nos quissem dar a entender, por meio de sua linguagem obscura, que a pessoa não iniciada (ἀτέλειστος) nem purificada, ao chegar ao Hades, vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado e puro (ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος), em lá chegando, passa a morar com os deuses. Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: 'muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados'. E, no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira aceção (...).” (*Fédon* 69c)

288A. BERNABÉ, *ob. cit.*, p. 373-4.

289B. M. DINKELAAR, *ob. cit.*, p. 59.

290C. LOREDÓ, *Eros e iniciação*, p. 10-1.

*Banquete*, diz que Platão não pretendeu “fazer da sua proposta de *paidéia* uma introdução ao domínio dos mistérios”, nem tampouco tratar a experiência dos mistérios como “uma metáfora para falar do conhecimento que a Filosofia pode oferecer de modo certo”. Para ele, o ideal educativo de Platão tinha comunhão de objetivos com o culto dos mistérios porque, além de seu objetivo exclusivo e imediato, de natureza ética e política, “de formação do cidadão excelente para construir uma *polis* excelente”, também tinha um outro – esse, em comum com os cultos mistéricos, de atender “aos anseios de salvação do indivíduo enquanto tal”. É por essa razão que, segundo ele, o *Banquete* faz referências à iniciação nos mistérios. Para o autor, há uma “homologia estrutural entre o seu *Banquete* os ritos de iniciação”<sup>291</sup>, que Platão, por distinção metodológica, constrói sobre o alicerce da homologia teológica cuja premissa é a *transcendência radical* das Ideias<sup>292</sup>. Assim, prossegue Loredo, “não se pode dizer que o recurso de Platão à imagem dos mistérios, no *Banquete* (como também no *Fedro* e no *Fédon*), seja tão-somente uma metáfora estratégica a fim de granjear discípulos para sua proposta de *paidéia*. Tal recurso é também mais do que isto. A relação que o *Banquete* estabelece com os mistérios, a partir da imagem de *Eros*, *daimon* mediador, aponta para aquela abertura radical do homem ao bem que está para além das essências, para além deste plano sensível da realidade. Trata-se de uma abertura e de um desejo que, sob o véu do mito e dos ritos de iniciação, os mistérios também buscavam expressar e vivenciar”.

Por fim, explicitando melhor sua posição, diz que “[o]lhando para o *Banquete*, podemos ir dos mistérios para a *paidéia* platônica, entendendo este caminho como um recurso pedagógico, e podemos retornar da *paidéia* aos mistérios, através da própria figura de *Eros* e da homologia teleológica que ele representa e que é a expressão do desejo do belo, o qual impulsiona o homem rumo à imortalidade bem-aventurada que só o convívio com o divino, belo e bom em si mesmo, pode dar”<sup>293</sup>.

Uma passagem interessante de Walter Burkert parece ir por um caminho misto.

---

291C. LOREDO, *Eros e iniciação*, p. 123.

292Homologia teológica que o autor, no contexto do *Banquete*, explica assim: “a alma humana tem desejo do belo em si (o bem, que é divino); ora, o belo em si não é plenamente acessível neste mundo. Se é *eros*, o *daimon* mediador, que faz a ponte de ligação entre a alma que deseja e o belo que é desejado, logo, podemos afirmar que *eros*, tal como é apresentado no discurso de Sócrates-Diotima, é uma imagem que representa bem tanto da busca filosófica da *arete* humana, que é o objetivo por trás da *paidéia* platônica, quanto o desejo religioso (religiosidade) de bem-aventurança através do convívio com o divino, que está por trás dos Mistérios”. (C. LOREDO, *ob. cit.*, p. 121-2).

293C. LOREDO, *ob. cit.*, p. 123-4.

Ele cogita a existência de *logoi* nos mistérios – transmitidos aos iniciados por sacerdotes interessados em explicar os fundamentos do seu atuar – e também de “*logoi* adicionais acrescentados desde o exterior, dos sacerdotes e sacerdotisas necessitados de explicações convincentes e dos pesquisadores intelectuais que escreviam 'sobre os mistérios'”<sup>294</sup>. A esse respeito, ele lembra de uma passagem do *Mênon* de Platão, em que Sócrates, “ao apresentar a doutrina da metempsicose, pretende tê-la aprendido de 'homens e mulheres que são sábios nas coisas divinas', de 'sacerdotes e sacerdotisas que têm interesse em poder dar razão dos que fazem’”<sup>295</sup>. Burkert postula que, de Homero a Platão, passando por Sócrates, teria havido uma evolução/elaboração intelectual crescente, passando por três níveis: do nível mito ao da alegoria da natureza, e deste ao nível metafísico. Por isso, para ele, nessa esteira, “o contato com a prática dos mistérios declina simultaneamente, até que no platonismo posterior já encontramos o *logos* sem nenhum ritual que lhe corresponda”<sup>296</sup>.

Ainda segundo ele, avançando em direção à simples alegoria da natureza, autores platônicos, *seguindo os passos de Platão*, “invocaram os mistérios para confirmar os princípios básicos de sua Filosofia, para ilustrar ou acrescentar uma dimensão religiosa aos exercícios da dialética filosófica”<sup>297</sup>. Portanto, segundo essa interpretação, Platão utilizou imagens relacionadas aos mistérios *para confirmar princípios básicos de sua paideia filosófica e para ilustrar a dimensão religiosa própria de sua Filosofia*.

Além disso, na linha do que disse Christina Schefer, parece que Platão postulava que a educação filosófica era capaz de proporcionar resultados equivalentes às experiências místicas que os mistérios proporcionavam aos iniciados, até porque, como lembrou Julius Stenzel a respeito de uma passagem das *Leis*, para Platão “a ação criadora e mantenedora de Deus é vista como um ingente *educar*, um *paidagogein*”<sup>298</sup>.

Se é assim, convém esquadrihar melhor as referências que Platão fez à iniciação nos mistérios e buscar as características dela que estão presentes, a seu modo, no percurso da educação filosófica conforme pretendi ter identificado no *Corpus* platônico.

---

294W. BURKERT, *Cultos místéricos antigos*, p. 88-9.

295*Mênon* 81a.

296Op. cit., p. 89.

297Op. cit., p. 104.

298J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 307.

### 3.4. Características da iniciação nos mistérios e sua transposição para a educação filosófica

#### a) *A iniciação nos mistérios é feita por etapas*

Há diversos modos de descrever o caminho da iniciação – e, portanto, para nossos fins, o itinerário da educação filosófica. Do ponto de vista *biográfico*, enfatizando a posição do iniciado na comunidade, é tradicional a referência às fases de (1) separação, (2) período intermediário e (3) reintegração<sup>299</sup> – itinerário que é ilustrado, a seu modo, por exemplo, na *Divina Comédia* de Dante Alighieri, que começa com a constatação de que o caminhante, numa *selva oscura*, havia perdido a direção (*ché la diritta via era smarrita*<sup>300</sup>) e termina com sua experiência beatífica luminosa (“minha vista, pura já como era, mais e mais penetrava no fulgor da Luz Suprema, que por si é vera<sup>301</sup>”).

Do ponto de vista funcional, a divisão da iniciação nos mistérios entre “pequenos mistérios” e “grandes mistérios” é a mais difundida. Platão faz uma referência a ela, por exemplo, no *Górgias* 497c, em ironia dirigida a Cálicles, que teria sido iniciado nos grandes mistérios antes de passar pelos pequenos.

Segundo Christina Schefer, “esses 'pequenos mistérios' consistiam principalmente em uma 'purificação preparatória' (καθαυμός). Aspersão de água ou mesmo banho nas águas do Ilisso faziam parte das cerimônias, além de cantar hinos. Isso explica por que Sócrates e Fedro umedecem os pés ao atravessar o riacho (229a4-5; cf. 230b7) e por que Sócrates chama seu segundo discurso de hino mítico (265c1)”<sup>302</sup>. Por sua vez, “os 'grandes mistérios' significam as 'doutrinas não-escritas' (ἄγραφα δόγματα). Em contraste com a persuasão mais rápida dos escritos, a instrução oral apenas 'alcança seu objetivo após sete meses' (ἐν ὀγδόῳ μὲν... τέλος λαβόντα, 276b7-8). Esta é uma alusão aos mistérios mais uma vez, porque os 'grandes mistérios', que levam ao objetivo (τέλος) da iniciação pela "visão" indizível, não ocorrem antes de sete meses

---

299W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 346-7.

300*Inferno*, Canto I, 3

301*Paraíso*, Canto XXXIII, 52-4.

302C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 193.

após os 'pequenos mistérios'<sup>303</sup>.

Com efeito, Christina Schefer trata das fases da iniciação filosófica a partir do tipo de discurso ou experiência nelas envolvidos. Primeiro, ela faz referência às tradicionais fases da iniciação nos mistérios: “(1) Os γράμματα ou escritos, ou seja, os conhecidos mitos de mistério (como os mitos de Deméter e Perséfone ou a cosmologia órfica), que foram publicados como livros; (2) O ἀπόρρητον, ou seja, a doutrina secreta do mistério (como a dilaceração de Dionísio), que só foi revelada oralmente aos *mystai*; e (3) O ἄρρητον, ou seja, a aparição indizível da deusa misteriosa, que só podia ser vista ou experimentada diretamente”.

Na sequência, dizendo que a retórica tem função preliminar na iniciação filosófica, ela identifica – em parcial coincidência com as conclusões da minha pesquisa – os mesmos três momentos da experiência filosófica platônica, que são, segundo ela: “(1) os escritos exotéricos, públicos; (2) A doutrina esotérica dos princípios, que só foi revelada oralmente aos alunos da Academia; e (3) A visão indizível ou a boa experiência da unidade<sup>304</sup>”.

Thomas Szlezák diz que “juntamente com a bipartição da iniciação obtém-se uma estrutura tripartite: à purificação preparatória seguem-se os 'pequenos mistérios' que ensinam; a estes, depois de uma clara cesura, seguem-se os 'grandes mistérios', que, é verdade, não podem realizar a visão beatificante – estamos lidando com um mero relato, ainda por cima em forma escrita –, mas podem, por assim dizer, do exterior, descrever e prepará-la<sup>305</sup>”. Portanto, a estrutura trifásica, como Szlezák a apresenta, não é nada mais que a mesma bifásica com o acréscimo da purificação que precede os mistérios menores<sup>306</sup>.

A tradicional sequência de graus na iniciação aos mistérios de Elêusis (*dromena, legomena e deiknumena*) pode funcionar, como alternativa didática à conhecida divisão bipartida, para explicar a analogia que Platão buscou estabelecer entre os mistérios e a educação filosófica. Essa sequência tripartite nos serve de parâmetro para

---

303C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 181.

304C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 190-1.

305T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 269.

306O texto de T. A. SZLEZÁK parece interpretar que os “pequenos mistérios” ensinam; e os grandes preparam para a visão beatificante. Entretanto, não é essa a visão que predomina, mas a de que a purificação é a antessala dos pequenos mistérios, que têm por função preparar o iniciando para a fase instrutiva, representada pelos mistérios maiores – esses, sim, como T. A. SZLEZÁK aponta, por sua vez preparam para a visão beatificante.

estabelecer, por assim dizer, os graus da educação filosófica platônica. Buscando identificar cada uma dessas três fases, Jean Pierre Vernant, por exemplo, fala de uma *subversão interior*, de ordem afetiva, por que passava o iniciado, que “era obtida por *drômena*, coisas encenadas e imitadas; por *legómena*, fórmulas rituais pronunciadas; e por *deiknýmena*, coisas mostradas e exibidas”<sup>307</sup>.

As reflexões de Christoph Riedweg, que adotei nas conclusões desta pesquisa, estão em consonância com a leitura de Vernant. Para ele, em referência ao *Banquete*, “[à] concepção tripartida corresponde, desde o conteúdo (filosófico), a gradação qualitativa em 'refutação-purificação', 'instrução' (com o mito aitiológico genealógico) e o 'conduzir até à visada (*Schau*)', pelo que se acarreta diretamente a ligação e superposição da seara do culto dos mistérios e da Filosofia”<sup>308</sup>. A interessante observação de Schefer também vem a calhar aqui: para ela, na sequência das três fases da iniciação filosófica, “o escrito deve ser completado pelo falado, e por sua vez o falado deve ser completado pelo indizível, como nos mistérios”<sup>309</sup>. Sim, pois sendo o objetivo da educação filosófica a contemplação através da dialética, ela – assim como ocorre nos mistérios – visa menos a um conteúdo discursivo e mais a um cultivar uma nova direção do olhar do discípulo (*República* 518d)<sup>310</sup>. Também na iniciação nos mistérios, segundo o testemunho de Aristóteles, ocorria algo semelhante, pois “os que são iniciados não devem aprender algo, mas experimentar emoções e ser levados a certas disposições”<sup>311</sup>.

A propósito, no *Banquete* 210a-211e, Diotima explica a Sócrates o caminho da iniciação no amor, que começa pela busca dos belos corpos e termina com a contemplação do próprio belo. As etapas descritas por Diotima nessa passagem da obra ganham, em cada passo, um grau de abstração até que se chega à contemplação da própria ideia de beleza – embora não tenham, em princípio, perfeita congruência com a divisão tripartite que acabei de mencionar, trabalhada por Riedweg. A evidência de que Platão está aludindo a graus está no comentário de Diotima: ela acredita que Sócrates possa ser iniciado nos mistérios do amor, mas não sabe se ele será capaz de

---

307J.-P. VERNANT, *ob. cit.*, p. 73.

308C. RIEDWEG, *ob. cit.*, 1.2.5.

309C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 181.

310Para C. SCHEFER, “Aludindo à teofilia do culto dos mistérios e à unidade mística do falar e do fazer, Platão sugere que todos os logoi, escritos ou falados, são de valor apenas relativo e que a retórica é apenas parte de uma iniciação nos mistérios. Deve ser completado por um ato ritual à maneira do culto de mistério”. C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 177.

311Citado em J.-P. VERNANT, *Mito e Religião na Grécia Antiga*, p. 73.

alcançar o último grau, o da contemplação, ou visão de conjunto – em função da qual todo o itinerário anterior existe (210a). Para Thomas Szlezák, nessa passagem, Diotima “considera a superação do desnível como uma ascensão graduada, que deve ser realizada segundo o modelo da progressiva iniciação nos mistérios”<sup>312</sup>.

Esse caminho indicaria que a educação filosófica começa de um modo cênico, como ocorria com a participação do candidato nas discussões com Sócrates. A variedade de *tipos* que circulavam em torno de Sócrates, entre os que lhe eram apresentados e os que já conhecia, tanto entre potenciais discípulos como entre potenciais adversários, ressalta casualmente uma outra característica, registrada por Carlos Loredó, a respeito da existência de, pelo menos, dois grupos de pessoas participantes dos mistérios: os *mystai* e os *epoptai*<sup>313</sup>. Essa referência sugere que a convivência mais demorada no ambiente dos mistérios, e a própria presença em ritual anterior, dá acesso a uma experiência privilegiada de nível mais avançado – a cujo acesso, no *Banquete*, por exemplo, em relação a Sócrates, nem Agatão, nem Alcibíades foram autorizados a acessar; experiência privilegiada que o próprio Sócrates, por sua vez, usufruiu com a permissão de (e no contato com) Diotima, conforme extenso relato que o próprio fez aos circunstantes.

Na primeira fase da educação filosófica, que aqui chamei de *erótica filosófica*, o candidato se revela ao interlocutor e este, por sua vez, testa-o e atua de modo a precipitar ou encaminhar, nele, pela atividade psicagógica, o desejo pela sabedoria e a temperança necessária para seguir no aprendizado. Nessa fase ocorre a purificação, por meio do *elenchos*. Na segunda fase, que chamei de *conversação filosófica*, o mestre semeia na alma do discípulo – que já foi selecionado e é, para todos os efeitos, a alma apropriada. Esta é uma fase instrutiva, da busca conjunta que, auxiliando o nascimento das asas, prepara o discípulo para a terceira fase – da *visão indizível*.

---

312T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 268.

313C. LOREDO, *ob. cit.*, p. 25. Nessa passagem, ele explica: “Nas iniciações havia duas classes de participantes, os *mystai*, que participavam pela primeira vez, e os *epoptai*, que estavam presentes pelo menos pela segunda vez e viam coisas que não era permitido aos *mystai* ver”.

***b) Na iniciação nos mistérios, a condução é de responsabilidade de um instrutor habilitado***

Walter Burkert registra que havia pelo menos três formas de organização da prática dos antigos mistérios, que variavam conforme estavam em torno de (1) um praticante itinerante ou carismático, (2) um clero vinculado ao um santuário ou (3) um conjunto de adoradores em forma de associação (*thiasos*)<sup>314</sup>. Com ênfases diferentes em cada caso, o que há de comum neles é a recepção dos novos por um carismático, por um sacerdote ou por membros já estabelecidos no grupo. Em todos os casos, trata-se daqueles que já tiveram contato com experiências que o candidato pretende vivenciar, que o recebem e o submetem ao ritual da iniciação com vistas à transmissão de uma vivência que inscreva o iniciado num novo *status*.

Por sua vez, a educação filosófica também pressupõe a existência de pessoas, isoladamente ou reunidas em grupo, que se incumbem de receber o pretendente e de conviver com ele por um determinado período. Isso dá razão a Francis Wolff quando diz que as filosofias talvez sejam “uma certa linhagem”, sob a “figura tutelar de um mestre”<sup>315</sup>.

O *Fedro* está repleto de referências à condução do jovem interlocutor por parte de Sócrates, mais experimentado. Além da menção à psicagogia, que é um “direcionamento da alma” (*Fedro* 271a), há outras tantas, lembradas por Christina Schefer, que notou “[a] ênfase repetida em 'conduzir' (προάγειν, 227c1, 228c1, 229a7 e 229b3) e verbos semelhantes (ἄγειν, 230a7; ξεναγεῖν, 230c5-7; περιάγειν, 230e1)”, que “lembram a procissão (πορεία) de Atenas a Elêusis, onde o deus Iaco foi conduzido para fora da cidade e os *mystai* foram conduzidos por seus *mystagôgoi*, que acompanharam os iniciados até o local de iniciação”<sup>316</sup>.

O exercício dessa função pedagógica, quer seja formalizado, quer não, pressupõe que o responsável por ela seja longamente experimentado na atividade<sup>317</sup>, pois o sucesso dessa empreitada – que é, aqui também, a inscrição do candidato num novo

---

314W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 54-5.

315F. WOLFF, *Pensar com os antigos*, p. 197.

316C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 192-6.

317A propósito, a metáfora do agricultor experiente que lança sementes, no *Fedro*, permite evocar a origem dos mistérios nos ritos de fecundidade agrária, muito saliente nos mistérios de Elêusis (C. LOREDO, *Eros e iniciação*, p. 20-1).

*status* – exige que o mestre conheça bem o assunto tratado (*Fedro* 262c), conheça os tipos de alma (*Fedro* 271d) e a alma do próprio discípulo (*Fedro* 277b-c), conheça os tipos de discurso (*Fedro* 271d), saiba quando falar e quando calar (*Fedro* 272a) e conheça a técnica dialética (*Fedro* 266b). Nos diálogos platônicos, o mestre é geralmente Sócrates, o qual, no *Fedro*, “aparece como sacerdote misterioso ou Hierofante, que inicia Fedro nos verdadeiros mistérios”<sup>318</sup>, pois “somente aquele, 'que conhece a verdade' (ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθές, 262d1), ou seja, o iniciado na visão *epóptica*, pode falar e escrever corretamente”<sup>319</sup>.

### ***c) A iniciação nos mistérios contém um rito de purificação***

A relação do homem com a divindade é tradicionalmente pautada e modulada<sup>320</sup> por ritos de purificação, dos quais a iniciação nos mistérios é um exemplo<sup>321</sup>. O processo de purificação prepara a mudança de *status* do candidato, que, uma vez iniciado, tem a vida *renovada* e se integra em um novo círculo, seletivo, devidamente *ajustado ao padrão de pureza* deste<sup>322</sup>.

Segundo Walter Burkert, “[a]o celebrar a eliminação da matéria irritante, estes ritos delimitam uma esfera superior, ou bem a própria comunidade em relação com um ‘exterior’ caótico, ou bem um círculo esotérico dentro da sociedade; facilitam o acesso a esta esfera e, portanto, a um status superior; representam a antítese entre um estado negativo e outro positivo e estão portanto destinados a eliminar um estado que é realmente incômodo e prejudicial e levar a outro melhor e ‘puro’”<sup>323</sup>.

Ao utilizar a imagem da iniciação nos mistérios para aludir ao itinerário pedagógico que vinha concebendo, Platão certamente tinha em mente essa mesma característica: a educação filosófica é um processo de purificação que insere o candidato numa comunidade diferenciada<sup>324</sup>.

---

318C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 192-6.

319C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 188.

320W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 401.

321W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 105-6.

322W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 105.

323W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 105.

324Aprofundando a descompactação da metáfora, é possível identificar uma diferença entre a comunidade surgida da iniciação nos mistérios e a comunidade filosófica: na *Carta sétima* 333e, Platão contrasta a amizade que nasceu da Filosofia com a *camaradagem vulgar* originada dos mistérios, que unia Dion e dois

Com efeito, no *Fédon* 67c, após discutir *se na companhia do corpo é possível obter o conhecimento puro*, Platão, por Sócrates, diz que a *viagem* deve ser iniciada “por quantos tiverem certeza de achar-se com a mente preparada e, de algum modo, pura” – purificação que, na passagem seguinte, é definida como “separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões corporais”.

Conforme escreveu Kazimierz Pawlowski, referindo-se ao *Fedro*, “Sócrates dá muita ênfase ao estado moral e espiritual das almas que obtêm a abençoada iniciação. Ele enfatiza que elas precisam ser puras e imaculadas do mal que será trazido sobre elas pelos corpos. A pureza espiritual e moral permanecerá sempre o anseio secreto de nossas almas, e especialmente das almas dos filósofos.”<sup>325</sup>

O que seria essa purificação no que diz respeito à educação filosófica? No *Fedro*, a purificação é a vitória do aspecto racional da alma em sua luta sobretudo contra o *cavalo ruim*, representante do apetite concupiscível (*Fedro* 253c-255a). Segundo Delmar Cardoso, “o amor filosófico conhece uma purificação que incide diretamente naquele a quem o filósofo ama. Dentro do mito platônico, esse esforço purificador explicita-se patentemente na luta que acontece principalmente entre o cocheiro – isto é, a parte racional da alma – e o cavalo ruim e selvagem – a parte irascível”<sup>326</sup>. Ainda segundo ele, “respeito (*aidouménen*) e pudor (*dediúian*) são indicados como sinais da purificação típica do amor filosófico, na descrição que o mito faz da luta entre o cocheiro e cavalo selvagem (cf. *Fedro* 254e9)”.

Essa purificação é necessária, ainda no *Fedro*, porque “[s]ó às almas puras e perfeitas era permitido acompanhar o cortejo até contemplarem o Ser e a Verdade, as Formas reais da Beleza e a Justiça na sua plenitude. As demais almas, após terem vislumbrado algo dessa sede divina, deviam abandonar a comitiva, cair no mundo terreno, encerrar-se num corpo mortal e ‘ficarem apenas com a opinião como alimento’ (*Fedro* 248b)”<sup>327</sup>.

No trecho do *Fédon* 67c-d, já mencionado, a purificação é o processo de separação da alma do corpo – o “desfazer-se do corpo na medida do possível” do

irmãos que ele levava de Atenas, que terminaram por matá-lo com as próprias mãos.

325K. PAWLOWSKI, *The philosophical initiation in Plato's Phaedrus*, p. 428.

326D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 154.

327A. BERNABÉ, *Coimbra Companion – Capítulo XIX – Religião*, p. 365-6.

*Fédon* 65c e 66b-d, que, segundo Marcelo Boeri, busca fazer com que “ele não interfira negativamente na captação do 'real' (sendo 'o real' as formas ou ideias)”<sup>328</sup>. Considerando essa acepção, pode-se pensar que a educação filosófica tenha como termo a purificação da alma do pretendente num caminho que é análogo à morte – pois o filósofo se *prepara para a morte* (*Fédon* 64a) e busca fugir do mundo (*Teeteto* 176b).

Porém, essa concepção *escatológica* da purificação, operada na alma que vive a vida filosófica, descarta a análise do mecanismo que primeiramente a visa, ainda nas etapas iniciais do caminho filosófico – e que está em consonância com a purificação que tradicionalmente prepara o pretendente para a iniciação nos mistérios<sup>329</sup>.

Tal como argumento neste trabalho, a purificação é o objetivo da fase *confutatória* da erótica filosófica. Isso é confirmado em diversas passagens da obra platônica. No *Sofista*, por exemplo, a dialética é referida como forma de purificação da alma (*Sofista* 227a) – vista essa, a purificação, como *qualquer remoção do mal na alma* (*idem*, 227d). Por sua vez, na *República* 444d, esse mesmo mal é visto como desordem antinatural (pois “gerar saúde é dispor os elementos do corpo de modo que, de acordo com a natureza, entre eles haja uma relação de domínio e sujeição”). Bem a propósito, no *Fedro*, Sócrates apresenta sua palinódia como *purificação necessária* (καθήρασθαι ἀνάγκη – *Fedro* 243a). Purificação de quê? De seu primeiro discurso, terrível, ingênuo e ímpio (*Fedro* 242d), que verdadeiramente o envergonhava (αἰσχύνῃς – cf. *Fedro* 237a5 e 243b6)<sup>330</sup>.

Aqui fica evidenciada a articulação entre o aspecto moral e o aspecto epistemológico da purificação. Alberto Bernabé diz, referindo-se ao *Fedro*, que “nas mãos de Platão, a ideia órfica da transmigração converte-se num instrumento para a teoria do conhecimento – cimentando a teoria da reminiscência”<sup>331</sup>. No plano da educação filosófica, o mestre, ao purificar a alma do pretendente através da confutação, arranca dele o mal que o impedia de seguir adiante e, após garantir-lhe a temperança (cf. *Cármides*), insere-o no grupo dos discípulos convidados a participar da *conversação filosófica* – etapa posterior da educação filosófica.

---

328M. BOERI, notas à edição do *Teeteto* da Editorial Losada, p. 156-7.

329W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 401.

330C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 193-4

331A. BERNABÉ, *Coimbra Companion – Capítulo XIX – Religião*, p. 365-6.

#### *d) A iniciação nos mistérios submete o pretendente a uma morte simbólica*

Da perturbação que acomete Sócrates no processo de vergonha (*Fedro* 237a5 e 243b6) seguida de necessária purificação pelo *logos* no *Fedro* 243a, Christina Schefer recolhe sinais – como os sinais de um iniciado diante do vislumbre da divindade: um Sócrates transtornado (ἐκπλαγῆναι, 234d1), que sofre uma experiência extraordinária (πάθος πεπονθέναι, 238c6) e que se sente perturbado e ansioso (242c7-8). Segundo a professora, nessa linha, “[s]eu *logos* também sofre uma morte mística, antes de atingir seu objetivo (τέλος, 241d3) e ser salvo”<sup>332</sup>.

A iniciação nos mistérios era uma experiência ambígua, “salpicada de antíteses, de movimentos entre os extremos de medo e felicidade, obscuridade e luz”<sup>333</sup>. Por ela se pretendia ter acesso a uma experiência esplendorosa com o divino. Mas essa experiência não ocorria se, antes, não se operasse a devida purificação.

Em Plutarco se lê que “nas iniciações nos mistérios seria preciso suportar as primeiras purificações e os acontecimentos perturbadores e esperar que algo suave e resplandecente resultasse da ansiedade e da inquietação presentes”<sup>334</sup>.

A purificação, pressuposta à participação nos mistérios, era constituída de sofrimentos por parte do iniciado, num processo que buscava simbolizar uma morte seguida de renascimento. Walter Burkert diz que, no rito, “descarregam-se sobre os iniciados agressões do grupo com todo tipo de maus-tratos e ameaças, como se os jovens devessem ser mortos ou devorados por um mostro; cria-se assim uma dimensão de morte e de nova vida”<sup>335</sup>; e que “os ‘sofrimentos’ estão relacionados principalmente com o aspecto da iniciação; a superação do medo da morte pode experimentar-se e interpretar-se como antecipação e superação da morte”<sup>336</sup>.

No *Fédon* 69d, Sócrates fundamenta sua tese de que *filosofar é preparar-se para a morte*. Essa *morte* gradual que é a educação filosófica e seu exercício mesmo começa na *erótica filosófica*, quando o mestre, buscando selecionar o candidato, testa-o e, ao mesmo tempo, purifica-o através do *elenchos*.

---

332C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 192-6.

333W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 113.

334“*Plutarco De and. poet. 47A*”, citado em W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 113-4.

335W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 347.

336W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 369.

Descompactando a metáfora, o sofrimento e a morte simbólica, que permeiam sobretudo a primeira fase da educação filosófica, fazem parte do caráter ascético da educação filosófica platônica. As falsas opiniões se proliferam devido à equivocada e desproporcional ênfase nas sensações. A purificação das opiniões, própria da *erótica filosófica*, pressupõe que o pretendente esteja disposto a dar senhorio, na economia de sua alma, à parte racional, pois só assim ele será capaz de captar e contemplar as ideias, passo essencial para o domínio da arte dialética.

***e) A iniciação nos mistérios demanda o empenho pessoal do pretendente e, em consequência, afiança-lhe a bem-aventurança***

Diferentemente da participação na religião pública, a iniciação aos mistérios era uma iniciativa pessoal que, portanto, não podia ser imposta ao indivíduo<sup>337</sup>. A iniciação nos mistérios operava uma mudança interior e estava associada, segundo Walter Burkert, “ao estado da sociedade que havia evoluído no século VI a. C., com ênfase no descobrimento do indivíduo”<sup>338</sup>. Por isso, é natural que a participação nos mistérios fosse, segundo o mesmo Burkert, a expressão religiosa da *capacidade de decisão individual e da busca da realização existencial no privado*<sup>339</sup>. Nesse sentido, o caráter voluntário da participação nos mistérios a assemelha às práticas votivas como forma de, em concurso com a divindade, administrar o tempo e nele se perpetuar como modo de relação com ela<sup>340</sup>.

O iniciado nos mistérios passava por uma mudança de *status* importante. Ele ia além daqueles que cumpriam os preceitos da religião cívica, e *jogava suas redes em águas mais profundas* em busca de uma experiência diferenciada de contato com deus (*sympatheia*). No plano da educação filosófica a experiência – análoga a essa – só faz sentido quando é instaurada pelo desejo pessoal do pretendente, a mobilizar suas energias internas em direção ao *ritual* e na disposição de colocar sua alma aberta ao trabalho confutatório-conversacional conduzido pelo mestre, pois a cura da cabeça só pode ser operada se o discípulo “puser a alma à disposição, para ser tratada por meio

---

337W. BURKERT, *Cultos mistérios antigos*, p. 27.

338W. BURKERT, *Cultos mistérios antigos*, p. 28.

339W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 370.

340W. BURKERT, *Cultos mistérios antigos*, p. 32-4.

das palavras” (*Cármides* 157a). Thomas Tuozzo, comentando o *Cármides*, lembra que “a cura física era apenas um dos benefícios que esses cultos proporcionavam aos seus iniciados: eles também prometiam garantir-lhes uma vida eterna e abençoada”<sup>341</sup>, pois os médicos trácios tinham a fama de “tornarem as pessoas imortais” (*Cármides* 156d4-6).

Além disso, é característica dos mistérios o louvor à condição de bem-aventurança daqueles que *viram* os mistérios<sup>342</sup>. Os cultos místéricos estão associados à promessa de bem-aventurança individual, experimentada pelo indivíduo, por antecipação, nesta existência, e projetada para depois de sua morte<sup>343</sup>.

Eu disse *por antecipação, nesta existência*. Sim. Ao comentar a concepção platônica de que recebemos recompensas ou castigos justos por nossas condutas, David Sedley diz que “o lema de que todo mundo colhe as recompensas de sua justiça ou injustiça sendo destinado ao lugar apropriado é aplicado principalmente à nossa existência presente: mesmo nesta vida, fazemos a escolha de habitar o reino divino, como faz o intelecto do filósofo, ou o mundo ímpio de intrigas desgastadas em que se enredam os talentosos que não têm natureza filosófica. A vida após a morte é mencionada como uma simples continuação daquela escolha entre o reino divino e o reino dos ímpios (...)”<sup>344</sup>.

Com efeito, nos mistérios eleusinos, por exemplo, concluída a participação nos grandes mistérios, o iniciado voltava ao seu dia-a-dia com uma diferença significativa: a “convicção íntima daquela bem-aventurança que ele conquistou, mediante a participação nos mistérios”<sup>345</sup>. Porém, há algo mais. Carlos Loredó, na sua leitura do

---

341T. M. Tuozzo, *Plato's Charmides*, p. 115. Na nota n. 31 da p. 115 dessa mesma obra constam informações interessantes a respeito: “Faraone (2010) mostra como planta e encantamento são creditados com cura física e uma vida após a morte feliz em práticas órficas que fizeram uso de folhas de ouro inscritas. Ele argumenta que o relato de Sócrates no *Cármides* descreve um estágio 'logicamente anterior' de tais práticas, onde o encantamento ainda era oral. Faraone faz a intrigante sugestão de que a ênfase de Platão no início do diálogo sobre a sobrevivência de Sócrates na batalha de Potideia pode ser devido aos poderes protetores da folha e do encantamento aprendidos na Trácia. Podemos desenvolver essa sugestão de uma maneira que não exija supor que Platão apresenta Sócrates como tendo realmente aprendido o remédio na Trácia. O que manteve Sócrates seguro em Potideia foi a coragem que está enraizada em sua prática de dialética ao longo da vida, os *καλοὶ λόγοι* que são a contraparte real dos encantamentos trácios”.

342W. BURKERT, *Cultos místéricos antigos*, p. 114 – W. BURKERT cita as seguintes referências: para Eleusis, Himno homérico a Deméter 480-482; Sófocles fr. 837 Radt; para Dioniso, Eurípides, *Bacantes* 73 s.; lámina de oro de Turios A 4, véase n. 2; parodia en Demóstenes 18.260.

343A. BERNABÉ diz que “os cultos místéricos e os ritos extáticos (...) tinham como objeto a purificação da alma e a salvação”. A. BERNABÉ, *ob. cit.*, p. 374.

344D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, p. 79-80.

345C. LOREDÓ, *Eros e iniciação*, p. 26.

*Fedro*, entende que, para Platão, “o verdadeiro estado de bem-aventurança não consiste na ressonância emocional acima descrita, mas antes, a verdadeira alegria está no ato de ver o que é divino. É esta visão do que é divino que garante a bem-aventurança após esta vida”<sup>346</sup>.

No final das contas, comentando a *teodicéia* presente na digressão do *Teeteto*, David Sedley assim a interpreta: “tanto o céu quanto o inferno são as companhias que você mantém – daqueles que são como você, mas, acima de tudo, é você mesmo. Onde isso poderá ocorrer, e se antes ou depois da morte, não é o que realmente importa para você”<sup>347</sup>.

No *Fedro* 241e, Sócrates se refere a seu interlocutor como μακάριε, ironizando o fato de que, ao contrário de sua impressão, ele já dissera tudo (“Sobre ambos o suficiente já está dito”), como a dizer que Fedro já recebera tudo e que, portanto, já é abençoado. Também em 250b-c, há duas referências ao termo (μακαρίαν e μακαριωτάτην), para designar o espetáculo da visão que ocorre através da reminiscência e a iniciação que ocorre através dela (da visão). Além disso, na apresentação da metáfora da semente, Sócrates diz que o brotar da semente e o efeito imperecível que ela tem na alma dos discípulos, proporciona “no que os tem a maior felicidade que é possível ao homem” (εὐδαιμονεῖν – *Fedro* 277a).

Na tradição órfica, a participação ritual nos mistérios e a posterior observância das prescrições garante a libertação dos ciclos de reencarnação (metempsicose). Platão, referindo-se à metempsicose, propõe “a vida filosófica como condição para a alma tornar-se virtuosa, agir bem, escolher com discernimento, inclusive as suas encarnações e, deste modo, abreviar o seu período de purificação, isto é, livrar a alma do ciclo reencarnatório da metempsicose”<sup>348</sup>.

Neste ponto fica particularmente claro que Platão, referindo-se frequentemente à iniciação aos mistérios, buscava proporcionar à alma, como recompensa pelo engajamento, o estado beatífico visado por ela (pela iniciação), porém apontava para um caminho diferente – para a educação filosófica e para o exercício da correspondente ocupação (*epitedeuma* filosófico). Segundo Thomas Szlezák, “o ἐπιτήδευμα da dialética assegura à pessoa a beatitude que lhe é possível (*República*

346C. LOREDO, *Eros e iniciação*, p. 42.

347D. SEDLEY, *ob. cit.*, p. 74-81.

348C. LOREDO, *Eros e iniciação*, p. 36. A propósito, veja *Fédon* 82c, *Fedro* 248c-249c e *República* 618c-e e 621c-d.

498c3, cf. 516c 518b, 519c5-6, 540c2), ao desdobrar o parentesco, inerente à sua natureza, com o mundo inteligível (*República* 490b4, 611e2-3), viabilizando assim a adequação ao âmbito bem-aventurado (cf. *República* 526e3-4) do divino (*República* 500c5-d1, cf. 613b1)”<sup>349</sup>.

Alberto Bernabé também tem a percepção de que Platão visou fim semelhante à iniciação nos mistérios, mas vislumbrou e concebeu outros caminhos para alcançá-lo. Para ele, “a partir de doutrinas religiosas órficas e pitagóricas bastante simples e enraizadas no ritual, Platão elaborou uma doutrina complexa sobre a imortalidade da alma e a transmigração, em que as velhas práticas da purificação e do rito foram substituídas pelo exercício adequado da Filosofia como meio para obter um lugar privilegiado no outro mundo (...)”<sup>350</sup>.

A educação filosófica, para Platão, por fim, também depende do concurso pessoal do candidato porque contém uma proposta de *mudança de vida*, de *desenvolvimento pessoal*. É possível que Platão se tenha utilizado da imagem da iniciação aos mistérios para indicar que a religião cívica está para a educação geralmente considerada<sup>351</sup> como os mistérios estão para a educação filosófica, como que imprimindo, num âmbito mais restrito, uma *segunda velocidade* em relação atividade destinada à generalidade das pessoas.

A aparente proximidade das duas modalidades de experiência religiosa/pedagógica esconde a ambiguidade da segunda: ao passo que as práticas públicas, dirigidas a todos, enfatizam os rituais externos e seus resultados palpáveis, a iniciação aos mistérios e a educação filosófica, embora também sejam compostos de protocolos, são constituídas, essencialmente, daquilo que se passa no interior do candidato (a conversão).

Porque se trata de precipitar uma conversão interior, a educação filosófica exige o empenho pessoal do interessado, um *algo a mais* que ele deve fazer para ir além do

---

349T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 46.

350A. BERNABÉ, *ob. cit.*, p. 374.

351J. STENZEL, a propósito, aludindo à *República*, faz um paralelo entre educação e religião – tal como Platão as concebia ou projetava – que demonstra não uma analogia, mas uma imbricação entre ambas: “*Dessa maneira é restabelecido o contexto do tema da educação religiosa dentro dos parâmetros da República como um todo: o justo receberá sua recompensa – se não for nesta vida, será na futura. Por isso a fé em uma divindade justa e compensadora deve ser inculcada nas crianças desde a sua mais tenra idade por meio de mitos e fábulas. Neste ponto, a arte poética é, para Platão, apenas uma forma de apresentação do pensamento religioso; neste contexto não existe para ele outro tipo de arte*”. J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 132-3.

vulgo<sup>352</sup>. Enquanto a religião cívica e a educação em sentido amplo proporcionam a inserção ou a manutenção do indivíduo no tecido social, por outro lado o *algo a mais* desejado pelo candidato às iniciações e pelo pretendente da educação filosófica diz respeito a seu desenvolvimento como indivíduo<sup>353</sup> – obtido, nos dois casos, através de uma experiência de tipo transcendente.

A respeito do desenvolvimento pessoal nesse contexto, Bianca Dinkellar disse que “tanto o *Banquete* quanto o *Fedro* mostram como Platão usa a estrutura e os rituais associados aos mistérios de Elêusis para convencer seus ouvintes da importância de se desenvolver passando pelos vários estágios da filosofia”<sup>354</sup>. Também na *Apologia* 29e-30a e 38a, Platão, por meio de Sócrates, indica que a meditação sobre a vida tem por fim “o aperfeiçoamento da alma com vistas à virtude”.

Através da educação filosófica, o iniciado vislumbra a vida bem-aventurada que se seguirá, como consequência natural, ao conhecimento de si e ao acesso ao Bem. No *Fedro*, o conhecimento de si tem o objetivo de proporcionar a melhor vida<sup>355</sup>. A bem-aventurança também é alcançada, na maturidade, pelo dialético, através da posse dos discursos com ciência que ele planta e semeia na alma do discípulo (*Fedro* 276e).

A comparação da educação filosófica com a iniciação nos mistérios demonstra, enfim, seu caráter seletivo, centrado no indivíduo – do que é testemunho, a seu modo, a necessidade de encontrar, segundo Platão, a alma apropriada<sup>356</sup>.

---

352As duas velocidades, aqui referidas, podem ser encontradas, a seu modo, na tradição cristã, na passagem do jovem rico, em que é feita a diferenciação entre alcançar a salvação e atingir um estado de perfeição.

353O movimento a partir do coletivo em direção à *individualização* nos mistérios é notado por W. BURKERT na transição entre as antigas iniciações gentílicas e tribais e a prática de iniciação nos santuários individuais como Samotrácia ou Elêusis, que culminam na “*autonomia do indivíduo, quando deixa atrás de si o ritual e, sob sua responsabilidade, estabelece as regras de sua própria vida*”. (W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 370). Essa característica geral dos mistérios tem peculiar feição nos mistérios dionisíacos, pois o êxtase dionisíaco e os fenômenos a ele associados (como o menadismo, a *oreibasía*, o *diasparagmos* e a *omofagia*) indicam sua “tendência 'selvagem' e questionadora da ordem social estabelecida”. (cf. C. LOREDO, *ob. cit.*, p. 28-9).

354B. DINKELAAR, *Plato and the language of mysteries*, p. 54.

355C. GRISWOLD, *ob. cit.*, p. 43. “Sócrates deseja conhecer-se em particular (e não apenas 'a alma' ou a 'natureza humana') para que possa levar a vida que é melhor”.

356*Alma apropriada* é a dotada de características favoráveis ao aprendizado filosófico. Ao final do *Fedro*, quando responde à invocação que Fedro faz de Isócrates, Sócrates diz que esse último possivelmente se distinguirá, com o avanço da idade, no gênero de discursos – e mais ainda se isso não lhe bastar e a maiores coisas o impelir um mais divino impulso. Pois “há não sei que Filosofia no pensamento desse homem.” (*Fedro* 279a). As características que Sócrates aponta em Isócrates, que fundamentam seu parecer, são as seguintes: Isócrates tem dons naturais que tornam sua excelência maior que a eloquência de Lísias, um moral nobremente temperado e, eventualmente, capacidade de ser beneficiário de um impulso divino. Por outro lado, a obra de Platão está repleta de exemplos em que a educação filosófica, apesar de tudo, falhou. Entre eles sobressaem os casos de Alcibiades (*Banquete* e *Alcibiades I*) e de Dionísio de Siracusa. (*Carta sétima*). O diálogo *Fedro* nos fornece subsídios para entender os casos mal-sucedidos e identificar a necessária confluência de fatores que a educação filosófica exige.

***f) A iniciação nos mistérios não busca, essencialmente, transmitir doutrinas***

A discussão a respeito do possível ensinamento oral de Platão – ou, pelo menos, de sua posição a respeito do caráter predominantemente oral da educação filosófica – tem interessante rendimento no paralelo entre essa e a iniciação aos mistérios. Portanto, já que Platão delineou interessantes pontos de contato entre elas, cabe-me investigar se os cultos mistéricos eram fundamentados em alguma doutrina; e em caso positivo, se essa doutrina era estabelecida com o selo do segredo ou se se pretendia transmiti-la aos iniciados.

Na verdade, não é possível dar resposta única a essa questão, pois cada tradição possuía suas peculiaridades. Walter Burkert menciona o emprego, desde muito cedo, de livros nas cerimônias místicas – e dá como prova a circunstância de que “o decreto de Tolomeu Filopátor exige que os sacerdotes das iniciações de Dioniso entreguem seu *hieros logos* em um exemplar selado a um oficial real de Alexandria”<sup>357</sup>. Além disso, “[u]ma inscrição helenística de um santuário de Dioniso em Halicarnasso convida ao leitor a unir-se aos ritos ‘para que possa conhecer todo o *logos*’, que é em parte secreto, e em parte não”<sup>358</sup>.

Diferentemente do que ocorre com os mistérios de Elêusis e de Dioniso, o Orfismo possuía, em diferentes versões, um corpo doutrinário, o que o aproximava, sem desnaturá-lo por completo, de uma escola filosófica<sup>359</sup>.

Christina Schefer lembra que, nos mistérios, a fala (λόγος) e a escrita (γράμμα) eram importantes. Segundo ela, “os próprios mistérios consistiam em λεγόμενα, ditos rituais, contrastados com δρώμενα, ações rituais, e δεικνύμενα, objetos sagrados que eram revelados”. Além disso, “no centro da iniciação havia um ιερὸς λόγος, um discurso sagrado, que também podia aparecer em forma de livro. Tais livros foram usados em mistérios muito cedo e eram parcialmente públicos como o Hino Homérico a Deméter ou os escritos órficos”<sup>360</sup>.

Em um fragmento que nos chegou de Aristóteles, ele escreveu a respeito do tema

---

357W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 86.

358W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 85, n. 14.

359C. LOREDO, *Eros e iniciação*, p. 31.

360C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 189-90.

que nos ocupa aqui. Para ele, “os iniciados não têm que aprender nada, mas têm que experimentar algo e devem ser levados a um estado especial (...)”<sup>361</sup>. Ora, apesar do *ιερός λόγος* dos sacerdotes de Dioniso e do corpo doutrinário órfico, é certo que o objetivo das iniciações nos mistérios não era a transmissão de uma doutrina. Segundo Kazimierz, “como a alma pertence ao reino do sobrenatural, nada nela pode ser gerado sem uma relação particular com o sobrenatural, uma relação apropriada para a alma. Relacionamentos desse tipo sempre se desenvolvem além do nível de racionalidade e, portanto, essencialmente, sem palavras<sup>362</sup>”.

Para que serviam, então, os *logoi* nos mistérios? Para Christina Schefer, os escritos “tinham, como os diálogos platônicos, um lado prodréptico e hipomnemático: despertando o interesse dos não-iniciados, eles os levavam à iniciação, ao passo que para os iniciados serviam de lembrança. Ambas as funções aparecem também para os escritos platônicos, que segundo o *Fedro* são 'um lembrete para os que sabem' (*Fedro* 278a)”<sup>363</sup>.

Para Schefer, as iniciações utilizavam a instrução oral, individualizada, dos *logoi* sagrados para pessoas previamente preparadas. Segundo ela, “essa preferência pela oralidade, que possibilita a exclusão dos inadequados, é a ideia principal da 'crítica da escrita’<sup>364</sup> oriunda da obra platônica, sobretudo do *Fedro* e da *Carta sétima*.

A sacralidade da experiência em jogo e o risco de sua profanação tornavam os *logoi* utilizados na iniciação nos mistérios vocacionados ao segredo – tanto pela proibição que recaía sobre o iniciado, como pela relativa dificuldade de integrar, numa narrativa, a experiência que envolvia tanto o acesso aos *logoi* como a visão indizível. A primeira justificativa é trabalhada por Schefer: “o conhecimento proferido oralmente era mantido aos não iniciados: era secreto (*ἀπόρητον*), ou seja, não deveria ser falado, pois uma grande reverência (*σέβας*) impedia os iniciados de revelá-lo por palavras abertamente (*λέγειν, ἐκλέγειν, ἐκφέρειν* etc)”. Com isso a professora faz um paralelo, evidente para todos os que conhecem a *Carta sétima*, com a reverência que desaconselha ao filósofo de revelar (ou de tentar revelar) a parte mais preciosa de sua

---

361 ARISTÓTELES, *περὶ φιλοσοφίας*, fr. 15. Citado por C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 190.

362 KAZIMIERZ, *The Philosophical initiation on Plato's Phaedrus*, p. 421. Vale, entretanto, a advertência do próprio autor: “Of course, they are not beyond the control of the mind – the mind always needs to govern all our acts and experiences, lest we fall into mental irrationality and succumb to the power of superstition.”

363C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 189-90.

364C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 189-90.

Filosofia (*Carta sétima* 341c)<sup>365</sup>. A segunda justificativa é abordada por Walter Burkert: para ele, a usual proibição de revelar os segredos transmitidos durante a cerimônia de iniciação não se referia ao que era dito (*logoi*), porque, segundo ele, “eles deveriam ser compreensíveis e impressionantes apenas no contexto global de paradigmas mitológicos, sinais rituais, preparações e explicações que levam à *'simpatheia* das almas”<sup>366</sup>.

A respeito do caráter eventualmente secreto dos *logoi* – discussão que também permeia alguns comentários à obra de Platão, sobretudo no contexto das discussões levantadas pela Escola de Tübingen-Milão –, significativa é a seguinte passagem de Burkert: “Em um grau superior do misticismo filosófico, a aprendizagem chega a seu fim, e a visão pura, análoga à *epopteia*, é concedida aos *teloumenoi*, mas só ‘uma vez estão capacitados para esse propósito, está claro’, como acrescenta escrupulosamente Sinésio. O ensinamento não se nega nos mistérios, antes se pressupõe”<sup>367</sup>.

Na educação filosófica, em parte, os problemas tratados não podem ser expressos adequadamente (*Carta sétima* 341c) – demandando, para serem compreendidos, um comércio prolongado e uma existência dedicada à meditação de tais problemas (*Carta sétima* 341d); e, em parte, se viessem a ser escritos, só poderiam lê-lo através de indicações sumárias (*Carta sétima* 341e), para consumo dos poucos que, longe da presença de um mestre, são capazes de descobrir sozinhos a verdade.

Embora Platão considere as duas possibilidades, o excursus filosófico da *Carta sétima* indica a sua clara preferência pelo modo iniciático clássico, em que o candidato participa do ritual estabelecido na presença do sacerdote/mestre, e vivencia a experiência proposta. Basear-me na *Carta sétima* aqui me parece sensato porque sua passagem filosófica, na leitura de Julius Stenzel, permite “lançar um olhar sobre as atividades de ensino da academia platônica”, pois “nenhuma outra obra revela tão claramente o método e as atitudes do mestre Platão, retratando a sua experiência na Academia” e “resumindo todos os [seus] motivos pedagógicos”<sup>368</sup>.

De todo modo, a experiência da visão indizível é, segundo Christina Schefer, a maneira que Platão encontrou para dar conta da deficiência dos discursos<sup>369</sup> – inclusive

---

365C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 189-90.

366W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 92.

367W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 85.

368J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 307.

369Essa é a interpretação que T. M. TUOZZO fez da preleção de C. SCHEFER, p. 201.

dos discursos orais, acrescento eu. Porque seu resultado são as sementes do *Fedro* 276e e a faísca da *Carta sétima* 341c-d – ou seja, são frutos que, por si só, não são discursivos e tampouco permitem a tradução direta para um discurso.

Essa passagem da *Carta sétima*, no ponto em que menciona *a luz que brota da faísca*, parece condizente com a *sympatheia* indizível das almas com os rituais, conforme disse Proclo<sup>370</sup>. Comentando essa característica das iniciações, Walter Burkert acrescenta a declaração de Aristóteles – que já mencionei em outra passagem dessa dissertação – de que “aqueles que passam pelos mistérios (*teloumenoi*) não deveriam ‘aprender’ (*mathein*), senão que deveriam ‘ser afetados’, ‘sofrer’ ou ‘experimentar’ (*pathein*)”.

Portanto, a crítica platônica à escrita é, de algum modo, afinada com o *modus operandi* da iniciação nos mistérios. Daí que Schefer pode dizer, baseada no *Fedro*, que “a retórica platônica é apenas um estágio preparatório da iniciação do mistério e que uma espécie de ‘visão’ religiosa é o objetivo e o clímax da fala escrita e oral”<sup>371</sup>.

Para ela, a unidade em torno da abordagem do *Eros* e do *logos* no *Fedro* – e, de resto, a unidade de toda a Filosofia platônica –, é a experiência mística, portanto indizível, que o itinerário pedagógico da Filosofia propicia, “por ser o mais alto grau de amar e de falar e, portanto, o mais alto grau de *philosophia* (...)”<sup>372</sup>.

Em um caso e em outro, parece claro que o principal objetivo não é a transmissão de uma doutrina, mas de uma experiência transformadora. Na iniciação nos mistérios, a transformação está atrelada à mudança de *status* do iniciado; na educação filosófica, à habilidade de olhar para onde se deve e de se manter na direção correta (*República* 518d).

Poder-se-ia pensar que o diferencial da educação filosófica é que nela se plantam e se semeiam “com ciência discursos que a si mesmos e ao que plantou são capazes de assistir” (*Fedro* 276e). No *Mênon*, entretanto, há referência a sacerdotes e sacerdotisas a quem, no âmbito das iniciações, “é importante poder dar conta das coisas a que se consagram” (*Mênon* 81a-b), de quem Sócrates ouviu a respeito da imortalidade da alma e o conseqüente dever do homem de viver de maneira pia. Eis aí, portanto, uma adicional semelhança entre a educação filosófica e a prática iniciática adotada por

---

370Citado em W. BURKERT, *Cultos místéricos antigos*, p. 84

371C. SCHEFER, W. BURKERT, p. 184.

372C. SCHEFER, W. BURKERT, p. 191.

parte dos sacerdotes: a utilização de *logoi*, no contato com os candidatos<sup>373</sup>, como forma de dar conta daquilo que se pretende transmitir. Ou seja, o objetivo da participação nos mistérios era a compreensão (e experimentação) de determinados temas e histórias que levariam os participantes a vivenciar determinadas experiências interiores<sup>374</sup>, que, por sua vez, evocariam a totalidade do indivíduo, por seus aspectos racionais e irracionais<sup>375</sup>. Julius Stenzel, registrando que o ato de aprender não era, para Platão, um assunto restrito ao intelecto – pois “a aquisição do conhecimento era para ele uma ação abrangente entre um ser humano e outro –, supõe que, por meio do *Eros*, “o elemento irracional nunca tenha estado mais fortemente ligado à base de uma teoria da educação” do que no conceito platônico de educação, por meio do qual se conectam estreitamente o irracional e o suprapessoal ao *logos*<sup>376</sup>.

***g) A iniciação nos mistérios proporciona ao participante uma experiência iluminativa***

A participação nos mistérios eleusinos é comumente associada à luz. O iniciado tem acesso à luz; o não-iniciado, por sua vez, vive na escuridão. É o que se lê no Hino a Demeter: o não-iniciado nos ritos, que deles não participa, não terá um destino bem-aventurado e viverá sob escuridão sombria<sup>377</sup>.

Bianca Dinkelaar escreveu que “a linguagem associada a Elêusis abarca muitos termos relacionados à visão, bem como à luz (diz-se que o ritual no Telesterion teve luzes brilhantes)<sup>378</sup>”. No *Fedro* 250b-c, ao aludir à visão do belo como “a mais beatífica das iniciações”, Platão menciona as visões plenas, simples e inabaláveis que

---

373W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 88. Baseado nessa passagem do *Ménon*, o autor diz que “[e]n realidad, el efecto magico o incluso religioso es posible sin una clarificación conceptual anterior, aunque, evidentemente, Platon prefiera a aquellos sacerdotes y sacerdotisas que no se contentan con manipular cosas, sino que se esfuerzan por encontrar una justificación convincente, una 'explicación' que pueda ser comunicada a los otros.”

374J. STENZEL ressalta bem a dimensão, presente na Filosofia de Platão, que se estende para *além do conhecimento*: “De fato, Platão mostrou que o conhecimento não é o último limite que não pode ser ultrapassado, mas indicou também que aquilo que está além desse limite só pode ser alcançado pelo caminho do conhecimento, contanto que não se abandone nunca esse caminho e que a cada momento se esteja decidido a trilhá-lo até o fim”. J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 321.

375D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 132.

376J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 15 e 17.

377 *Hymn. Dem.* 480-482 [trad. de A. BERNABÉ, *Himnos homéricos. La <<Batracomiomaquia>>*, 1978].

378B. DINKELAAR, *Plato and the Language of Mysteries*, p. 54.

se tem *iniciados em brilho puro*.

Thomas Szlezák, comentando o *Banquete* 211d (a respeito também daquele que contempla o próprio belo), disse que “o objeto do olhar é apresentado com evidente analogia à repentina aparição da luz nos mistérios de Elêusis”<sup>379</sup>.

Burkert nos relata essa aparição: “A escuridão cerca a multidão no Salão dos Mistérios, enquanto os sacerdotes oficiam à luz de tochas; a cerimônia foi encenada de maneira temerosa e aterrorizante, até que uma 'grande luz' brilhou, quando 'o Andktonon foi aberto' e o hierofante 'apareceu de fora do Andktonon na noite radiante dos mistérios”<sup>380</sup>.

A aparição repentina da luz, no contexto da educação filosófica, é mencionada por Platão tanto na alegoria da caverna (*República* 515c) quanto na *Carta sétima* 341d, com a metáfora da *luz nascida de uma faísca instantânea*. Comentando a mesma alegoria da caverna, Bianca Dinkelaar faz perceber que “ao fazer de toda a sua descrição do processo filosófico uma jornada das trevas para a luz, impregnada de termos religiosos de visão, Platão apresenta o mito como uma experiência religiosa em si, semelhante à de Elêusis”<sup>381</sup>.

Assim, tanto a iniciação nos mistérios (sobretudo nos Eleusinos) quanto a educação filosófica evocam a imagem da luz para explicitar o efeito que pretendem ter sobre o candidato: “fazer com que a alma dê uma volta, deixando um dia carregado de trevas para dirigir-se até o verdadeiro dia” (*República* 521c).

A luz em cuja presença é colocado o candidato à iniciação e à educação filosófica a princípio ofusca a vista. Por isso, a educação filosófica, nesse particular, é chamada na *República* de “arte do desvio”, que habilita a visão da alma a “voltar-se da escuridão para a luz” e de “desviar-se do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser” (*República* 518c-d). Além disso, a necessidade de se acostumar o olhar à luz é também evocada na alegoria da caverna mesma, pois “obrigado a pôr-se de pé de repente, a virar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, tudo isso o faria sofrer e, sob a luminosidade intensa, ficaria incapaz de olhar para aqueles objetos cujas sombras havia pouco estava vendo” (*República* 515c-d).

---

379T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 268.

380W. BURKERT, *Religião Grega*, p. 383 – citando PLUTARCO. *Prof. virt.* 81E; IG II-Iir 3811.

381B. DINKEELAR, *Plato and the Language of Mysteries*, p. 56.

Também no *Fedro* 250e, após descrever a pureza dos que, com os deuses, contemplavam *aparções íntegras, simples, tranquilas e felizes*, Platão diz que o não-iniciado, corrompido, quando contempla o que *aqui está sob o nome de beleza*, “não respeita quando dirige o olhar, mas ao contrário, rendido ao prazer, põe-se a andar na lei do quadrúpede e a procriar, e familiarizando-se com a desmedida não tem receio nem vergonha de perseguir prazer contra a natureza”. Essa passagem se harmoniza com a *República* 519a-b, em que Platão diz que a criança teria a visão acertada e nítida, se fosse educada nas virtudes desde cedo (fosse submetida a uma cirurgia em que se lhe ensinasse a “olhar para as coisas verdadeiras”).

O recém-iniciado, por sua vez, “que muito contemplou os seres de então”, quando vê um rosto ou um corpo que bem imita a beleza, “dirigindo-lhe o olhar, venera-o como a um deus” dando início, então, com o *afluxo do alimento*, ao crescimento das asas (*Fedro* 251b-c). No *Banquete* 212a-b, Platão indica que o olhar daquele que outrora contemplou o próprio belo passa a ver verdadeiramente, quer dizer, passa a ver “o belo com aquilo com que este pode ser visto” (“é no real que estará tocando” – *Banquete* 212a).

O que a iluminação efetivamente significa no itinerário da educação filosófica? Parece-me que a iluminação não é exatamente o seu objetivo, mas o pressuposto de seu desenvolvimento. Além disso, a experiência da iluminação não é privilégio da educação filosófica. Ora, sendo a iluminação o acesso às formas, a ela também se chega, por exemplo, pelo *Eros* (cf. *Banquete*) – pois por ele se pode contemplar a forma da Beleza. Os primeiros discursos sobre o *Eros*, no *Fedro*, demonstram, porém, que o indivíduo tocado pelo amor, se bem que – é possível dizer, baseado no *Banquete* – possa ter acesso à forma da Beleza, não estará, simplesmente e só por isso, instalado na verdade. Prova disso é seu comportamento arreadio, ciumento, possessivo, enfim, delirante. A escada ascensional do *Banquete* parece indicar que a solução para o delírio erótico é a mesma da *República* 518d: o ensino da *arte do desvio*, ou seja, a arte de saber para onde dirigir o olhar.

No âmbito da educação filosófica, sendo a iluminação o símbolo do acesso do indivíduo aos objetos ideais, o que ela simboliza, na verdade, é a reminiscência. À medida que começa a ter acesso contemplativo às ideias, os olhos sofrem, em momentos diferentes, segundo a *República*, dois tipos de perturbação, “quando passam

da luz para a escuridão e da escuridão para a luz” (*República* 518a). Portanto, a iluminação (vinda da luz do Sol da alegoria) permite que o indivíduo perceba os objetos ideais. A partir daí a educação filosófica cuidará da *arte do desvio*, ou seja, da instrução dialética, para lhe ensinar a subir e a descer na ordem dos seres, classificá-los e reuni-los, juntando-os e separando-os no discurso conforme estejam juntos ou separados na realidade.

***h) A iniciação nos mistérios proporciona ao participante uma experiência da divindade e lhe propõe a possível assimilação de suas características***

O participante dos mistérios buscava ter acesso a uma experiência que transcendia a simples expiação das culpas pelos sacrifícios, própria da religião civil. Pela participação nos mistérios, esperava-se que ocorresse, em estado de êxtase, uma mudança de consciência, “típica das divindades maiores dos mistérios, Dioniso e Deméter”<sup>382</sup>.

Proclo disse que “alguns dos iniciados são afetados pelo pânico e estão cheios de medo divino; outros assimilam os símbolos sagrados, deixam para trás sua própria identidade, associam-se aos deuses e experimentam a possessão divina”<sup>383</sup>; é, enfim, uma oportunidade de “unir-se ao *thiasos* com a própria alma”<sup>384</sup>.

A experiência almejada era uma espécie de *entusiasmo*, um ver-se invadido pelo divino<sup>385</sup> – num estado semelhante ao delírio mencionado no *Fedro* (“os maiores bens nos advêm por delírio” – *Fedro* 244a). Através da iniciação, portanto, o indivíduo submetia-se a um ritual em busca do favor<sup>386</sup> e da amizade dos deuses (*theophilès genésthai* – *Banquete* 212a), inclusive almejando a mesma imortalidade deles, numa como que assimilação simpática de suas características.

Para Alberto Bernabé, embora Platão entendesse que a alma humana poderia adquirir um estado divino através do êxtase, “a salvação e a participação no divino não

---

382W. BURKERT, *Cultos místéricos antigos*, p. 137.

383In *Remp II* 108, 17-30 Kroll, citado por W. BURKERT, *Cultos místéricos antigos*, p. 139.

384EURÍPIDES, *Bacantes* 75, citado por BURKERT *Cultos místéricos antigos*, p. 139.

385(...) “A iniciação permitia converter-se em deus no Além”. Cf. *Lâmina áurea de Túrrios* (‘Orfeu’ fr. 488.9 Bernabé): ‘Deus serás, de homem que eras’. Citado por A. BERNABÉ, *Platão – Coimbra Companion – Capítulo XIX – Religião*, p. 364.

386C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 176.

se alcançam com o rito, mas sim com a prática da Filosofia”<sup>387</sup>, a que se chega, segundo o *Fedro* 279a, por “um impulso mais divino”. Na educação filosófica, bem a propósito, a aquisição das virtudes não é negligenciada (vide, por exemplo, o *Cármides* e a *República*). A relação entre a assimilação à divindade e a aquisição das virtudes (cf. *República* 613a-b e *Teeteto* 176b, por exemplo) também está clara no *Fedro* 246a, pois os componentes das almas dos deuses são “bons eles mesmos e formados de bons elementos”. Portanto, “a medida da bondade ou da justiça de um homem está dada por quanto ele se aproxima da justiça e da bondade absolutas representadas pelo deus”<sup>388</sup>.

A conexão entre a virtude e o conhecimento é evidente em Platão. Segundo K. Pawlowski, “essa conexão espiritual com o reino da verdade é o que Sócrates chama de ser iniciado nos mistérios perfeitos. (...) Ele associa a iniciação com a percepção de valores absolutos, sobrenaturais – e, portanto, divinos. É por isso que Sócrates afirma que se submeter a esse tipo de ordenação é ser habitado pelo próprio deus. Lembremos de que, no *Fédon*, Sócrates fala dos filósofos de maneira semelhante, eles que dedicam toda a sua alma ao amor à sabedoria (*Fédon* 69c-d)”<sup>389</sup>.

Mas de que modo o pretendente à Filosofia tem experiência com a divindade e assimila características suas? Ora, a Filosofia como amizade ao saber é, naturalmente amizade ao que é próprio de deus, que é o único verdadeiramente sábio (*Fedro* 278d e *Apologia de Sócrates* 23a). Além disso, os deuses, eles mesmos sábios, inspiram no homem o desejo de saber, cf. *Filebo* 16c-d, *Crátilo* 403d-404a, *Crítias* 109c-d e *Banquete* 203e-204c. Ao contemplar as ideias, sobretudo as ideias do belo e do justo (“vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis” – *República* 500c<sup>390</sup>), o homem ordena sua alma (pois “tenta imitá-los e assemelhar-se a eles” – *República*, idem) e, portanto, aproxima-se, por simpatia, da divindade (“o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível para um homem” – *República* 500d) e busca falar e agir “em tudo o quanto possível como apraz aos deuses” (*Fedro* 273e). A adesão de Fedro à prece final de Sócrates no *Fedro* contém, a esse respeito, um elemento bastante sugestivo: se “é comum o que cabe aos amigos” (*Fedro* 279c), e se a Filosofia é atividade de quem é “amigo do saber”

387A. BERNABÉ, *Platão – Coimbra Companion – Capítulo XIX – Religião*, p. 365.

388M. BOERI, *Teeteto* – tradução e notas, Editorial Losada, p. 158, nota n. 173.

389K. PAWLOWSKI, *The philosophical initiation in Plato's Phaedrus*, p. 426.

390A respeito da convivência com o que é divino e ordenado, ver também *República* 490b, 526e, 611e e 613b; e *Timeu* 90d.

(*philosophon* – *Fedro* 278d), e se só os deuses podem ser chamados sábios (*Fedro* 278d), logo o filósofo é aquele que tem comunidade com os deuses – deuses que são a “medida de todas as coisas no mais alto grau” (*Leis* 716c).



## 4. A educação filosófica

### 4.1. O que é a educação filosófica

A Filosofia é uma ocupação de um determinado grupo de pessoas, que pressupõe certas disposições naturais e o domínio da técnica dialética, e as inclina à busca do conhecimento fundamentado. É natural, portanto, que aqueles – como Platão – que a entendem essencial para a vida comunitária tenham refletido a respeito do modo como a sua existência, enquanto ocupação de homens concretos, fosse garantida. Por isso, Julius Stenzel disse que “[a] primeira característica essencial do platonismo é a sua relação com o processo de aprender”<sup>391</sup>.

A educação filosófica – processo multifásico dentro do qual a iniciação ocorre – não consiste na simples transmissão de conteúdos. Platão estabelece claramente essa premissa em, pelo menos, duas passagens de sua obra. No *Banquete* 175d, quando Agatão pede a Sócrates que se recline ao seu lado, “a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente de casa”, ouve dele a justificativa para não atendê-lo: “Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio.” Além disso, na *República* 518b-c, logo após a alegoria da caverna, Sócrates diz que “a educação não é o que alguns, profissionais que são, dizem que ela é. Não havendo ciência na alma, dizem, eles lá a colocam, tal qual colocassem visão em olhos cegos”. Por meio dessas passagens, uma coisa me parece evidente: para Platão, a educação filosófica não busca transmitir ou reproduzir, no discípulo, o conhecimento possuído pelo mestre.

Em que consiste, então, a educação filosófica? A metáfora do agricultor inteligente, que Platão nos apresenta no *Fedro* 276e, fornece as balizas para compreender a educação filosófica, e nos fornece o retrato de um momento desse itinerário, que culmina com a posse, pelo discípulo, da semente “na qual crescem outros discursos competentes em transmitir a Filosofia sempre imortal” (*Fedro* 277a).

Dito de outro modo, o objetivo da fase aí retratada é o estabelecimento, no

---

391J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 14.

discípulo, da técnica dialética; ou, para utilizar uma passagem da *República*, sob outro ponto de vista, a assimilação, pelo discípulo, dos “meios necessários” para se “manter na direção correta e olhar para onde deve” (*República* 518d). Portanto, onde quer que utilize a expressão *transmissão* para aludir ao ato do mestre direcionado ao discípulo, é à sementeira do *Fedro* 276e que me refiro.

Há uma série de condições para que a educação filosófica seja bem-sucedida. A habilidade do filósofo na arte dialética não garante que o discípulo será *iniciado*, pois outros fatores – que veremos na sequência – devem convergir para o sucesso da empreitada. Isso porque o terreno da educação filosófica é acidentado e não há garantias de que o candidato alcançará seu termo. Nada mais distante da concepção platônica de educação do que a pretensão de fixar um *protocolo*, ao modo de uma cartilha, com um passo-a-passo a ser seguido pelos mestres e pelos discípulos. A utilização da metáfora da sementeira indica-o bem.

Bem a propósito, Julius Stenzel lembra que, no âmbito da agricultura, “a ação humana se integra diretamente à natureza, a ponto de seu sentido e sucesso depender de interferências 'superiores' imprevisíveis, enquanto os resultados naturais estão, por outro lado, continuamente vinculados à ação intencional do ser humano”<sup>392</sup>. Mencionando as formas superiores baseadas na *cultura do lavrador*, tendo como exemplos os ritos de iniciação nos mistérios eleusinos (aos quais eu acrescentaria a própria educação filosófica platônica), Stenzel diz que se trata de “atividades conscientes, racionais e intencionais, cujo sucesso supõe ainda a colaboração do 'todo', do qual o ser humano só entende e domina frações”<sup>393</sup>.

A obra platônica, em parte escrita em torno da figura de Sócrates, fornece pistas do caminho a ser trilhado, desde a seleção dos pretendentes até o estabelecimento, na alma deste, da semente da Filosofia. Esse caminho, que é permeado pela metáfora da iniciação, abrange três fases – inspiradas e parcialmente fundamentadas na classificação tripartite de Christoph Riedweg (“refutação-purificação”, “instrução” e “condução até à visão”<sup>394</sup>):

i) a *erótica filosófica* visando à seleção dos pretendentes e à preparação (do terreno) de sua alma;

---

392J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 70.

393J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 70.

394C. RIEDWEG. 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, p. 17-29.

ii) a *conversação dialética*, que busca a instrução na dialética e o treino conversacional em contato com os temas estudados; e

iii) a *visão indizível*, que precipita o brilho da sabedoria e da compreensão e consoma a iniciação, situando o discípulo nos estágios iniciais da vida filosófica propriamente dita.

O *Fedro* se passa na primeira fase, na qual Sócrates utiliza seu método para persuadir seu interlocutor, sob teste, das vantagens e dificuldades da Filosofia, pois é “necessário todo o caminho percorrido por Sócrates para tornar viável uma guinada à Filosofia”<sup>395</sup>. Para Christina Schefer, ao final do diálogo, Fedro está iniciado nos pequenos mistérios. Com o “vamos” ao final (*Fedro* 279c8), “Sócrates refere-se aos iminentes 'grandes mistérios', i. e. os discursos orais entre mestre e discípulo, que foram chamados de 'doutrinas não-escritas’”<sup>396</sup>. O convite à oração conjunta, que Sócrates faz a Fedro ao final, e a resposta adesiva desse último (“é comum o que cabe aos amigos” – *Fedro* 279c), indicam que ambos estavam dispostos a prosseguir, oportunamente, o itinerário da transmissão já sob o regime “mais conversacional” (*dialektikóteron* – *Mênon* 75c-d), próprio da *conversação dialética* – dialética e, portanto, mais *desarmada* – entre amigos (com “refutações cordiais” e “perguntando sem inveja”, cf. *Carta sétima* 344b).

Embora seja claro que, ao final do diálogo, Fedro ainda não teve acesso aos grandes mistérios, a conversa entre os dois personagens do diálogo abrange, por referências, todo o caminho da educação filosófica; e a metáfora do agricultor inteligente, em *Fedro* 276e, é uma matriz desse mesmo caminho integralmente considerado<sup>397</sup>. Ei-la:

Pois é assim, meu caro Fedro. Mas supondo ser muito mais bela ainda a seriedade que surge disso tudo quando alguém, empreendendo a arte da dialética e alcançando uma alma conveniente, planta e semeia discursos com ciência – que são competentes em ajudar a si mesmos e a quem os plantou e, longe de

---

395A. G. CÂMARA, *Sobre a unidade do Fedro de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica*, Tese de Doutorado, PUC-SP, 2018, p. 172.

396C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 196.

397Mas não só: para CHRISTINA SCHEFER, o mito básico da alma indica que “somente através da 'visão' epóptica, na qual culminam os 'mistérios menores' e os 'mistérios maiores', a iniciação se completa e atinge seu objetivo” e que “a visão deve, portanto, encaminhar a conclusão necessária”. C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 192-6.

infrutíferos, dotados de semente da qual crescem outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal – fazendo feliz e à altura do possível para um ser humano quem dele dispõe. (*Fedro* 276e-277a)

Na passagem encontramos elementos relacionados às três fases da educação filosófica:

i) “Alcançando uma alma conveniente” alude, sumariamente, à primeira fase, a *erótica filosófica*, em que ocorre a seleção do discípulo e a purificação de sua alma;

ii) As expressões “empreendendo a arte dialética” e “planta e semeia discursos com ciência” indicam a segunda fase, a da *conversação dialética*, em que mestre e discípulo já estão de acordo em relação aos propósitos comuns que os colocaram em relação; e

iii) A referência à “semente da qual crescem outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal – fazendo feliz e à altura do possível para um ser humano quem dele dispõe” indica a terceira fase, em que, a partir da *visão indizível*, de caráter intuitivo, o discípulo, já iniciado, alcança o *status* de dialético e se transforma, por sua vez, num potencial semeador de novos discursos em novas almas.

A principal característica dessa metáfora é indicar que a verdade filosófica não está no discurso, mas na alma<sup>398</sup>; e que a educação filosófica, realizada através do semear discursos, não pretende transmitir verdades, mas transmitir discursos fundamentados (ἐπιστήμης λόγους) que, em contato com a alma, são capazes de gerar outros discursos – porque trazem em si uma *semente*. A planta está, em potência, na semente, mas só se torna planta *em ato*, com maior ou menor exuberância – mas sobretudo gerando novas sementes – no contato com o solo. Isso quer dizer que a verdade não está nos discursos, mas também não está na *semente* que os discursos carregam. A verdade está na alma que é adequadamente semeada por discursos fundamentados. E essa alma será capaz, por sua vez, de semear outras almas. Mas não o fará – evidentemente – transmitindo verdades, mas transmitindo, com ciência, “outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal”.

---

398Para F. TRABATTONI, citando KÖNIGSHAUSEN, a crítica platônica à escrita, aliada à metáfora da semeadura, evidencia que “a verdade é um atributo da alma e não da fala”. *Escrever na alma*, p. 72. D. CARDOSO, comentando o *Fedro* à luz de F. TRABATTONI, complementa: “(...) na alma não há espaço para discursos que sejam estáticos e mortos. A alma exige o caráter dialogal da Filosofia”. D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 103.

Para que a verdade surja na alma, como aprendizado (μάθησις) e como capacidade de ensino (δίδαξις), a semente deve encontrar o solo apropriado. O encontro entre o discurso fundamentado – um determinado discurso, manejado pelo dialético que sabe que “esse tipo de indivíduo, pela ação desse tipo de discurso e por meio dessa causa, torna-se fácil de persuadir, enquanto outros de outros tipos, por meio disto, difíceis de persuadir” (*Fedro* 271d) – e a alma apropriada (a que possui as qualidades que a habilitam a participar da educação mais rigorosa – cf. *República* 503d) precipita o surgimento da verdade. Há, portanto, “um claro deslocamento da compreensão do lugar da verdade filosófica para o âmbito do sujeito (alma)”<sup>399</sup>.

Além disso, a verdade é filha do desejo (“é dar à luz que deseja a nossa natureza” – cf. *Banquete* 206c) e do esforço do mestre e do discípulo – da parte do mestre, esforço de “descobrir” em si o que em sua alma houver sido *escrito* a respeito do “justo, belo e bom” (*Fedro* 278a); da parte do discípulo, de receber o discurso que foi escrito em sua alma pelo mestre e cultivá-lo até que cresça, “de acordo com seu mérito (*Fedro*, idem); tudo isso numa atividade que “conjuga num mesmo plano ensino e persuasão, e também Filosofia e retórica”<sup>400</sup>.

Por que o discurso que cresce na alma do discípulo é “filho e irmão” do discurso a partir do qual o filósofo semeou? A explicação que evoca os costumes familiares praticados na Grécia ao tempo de Platão (“em que estavam numa mesma família filhos legítimos, filhos ilegítimos ou simplesmente agregados”) parece-me incompleta, pois dela não decorre nada de relevante para o texto – mas apenas que “aquele que faz discursos também tem consciência de que a sua paternidade quanto aos discursos tem uma abrangência também extensa” e que “só alguns dos seus discursos terão para com ele próprio uma relação de legítima filiação” (e somente esses é que garantem a descendência ao seu autor, já que farão nascer outros discursos nas almas dos discípulos)<sup>401</sup>.

Melhor é a solução dada por Franco Trabattoni, que entende que a diferença entre filiação e irmandade dos discursos derivados está relacionada às funções de μάθησις (aprendizado) e δίδαξις (ensino). Para ele, “assim como há um discurso que a alma descobre em si mesma, e que produz a μάθησις pela recuperação do μνήμη, também há

---

399D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 104.

400D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 105.

401D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 106.

um discurso que uma alma dirige a outra, com o objetivo de nela solicitar a realização do mesmo caminho: tal é a δίδαξις<sup>402</sup>.

Além disso, insistindo em que a diferença que Platão faz entre filhos e irmãos não é aleatória e decorativa, Trabattoni atribui a ele a seguinte intenção: “(...) esses discursos são filhos do primeiro, estimulados pela δίδαξις que o segundo conseguiu produzir; mas em outro sentido eles são irmãos dos primeiros e independentes deles, na medida em que nenhuma δίδαξις é automaticamente eficaz na produção da μάθησις. É ainda uma filha indireta, que não responde à estrutura apodítica de causa e efeito. Na alma do educando, um discurso irmão do primeiro, autônomo e livre, deve nascer espontaneamente, para o qual o primeiro só pode contribuir com a eficácia do estímulo<sup>403</sup>”.

No final das contas, para Trabattoni, a metáfora da sementeira indica que os discursos existentes, escritos ou falados, estão localizados na comunicação havida entre uma alma e outra, mas que, porém, “o discurso verdadeiro, no sentido material da expressão, é um discurso que não existe. Ele está realmente escondido na alma, e seu propósito final é se replicar em outras almas, e assim por diante até o infinito<sup>404</sup>”.

Essa interpretação do mestre italiano está em consonância com o que diz Christina Schefer num artigo – aqui já múltiplas vezes mencionado – em que propôs uma nova interpretação do *Fedro*. Ao aludir à forma como Sócrates conclui seu hino

---

402F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 70. A concepção de F. TRABATTONI dá razão a João Guimarães Rosa (*Grande Sertão: Veredas*): “mestre não é o que sempre ensina, mas o que de repente aprende”. Que o ensino está vinculado ao (e sucede o) aprendizado ninguém duvida e com isso ninguém se espanta. A metáfora da sementeira do *Fedro*, entretanto, traz um detalhe que a mente sertaneja de Riobaldo parece ter captado: o *de repente aprende* indica a natureza fugaz do real aprendido; e o que resta ao mestre é semear, lançar na alma do discípulo as sementes (que não são “a verdade”, e não são “conteúdos” que serão assimilados pelo discípulo) – sementes dentro das quais o discípulo, de si para consigo, *de repente aprenderá* (do filho surge o irmão), e poderá, buscando garantir imortal o efeito da sementeira (*Fedro* 276e), ir em busca de novas almas apropriadas.

403F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 70. Mais especificamente: “Na estrutura que acabamos de esboçar não é difícil reconhecer a mesma fenomenologia da relação amorosa, descrita por Sócrates em seu segundo discurso. O momento de μάθησις, que é o momento em que o homem descobre um certo 'discurso' dentro de si, corresponde ao ato solitário de reminiscência com o qual o filósofo, no amor das coisas belas, descobre o traço que o conduz à memória da beleza que sua alma vislumbrou antes do nascimento. Este é o aspecto do *eros* que Platão enfatizou particularmente no *Banquete*. O momento da δίδαξις, ou seja, a transmissão desse conhecimento aos outros, corresponde ao momento em que o filósofo-apaixonado quer levar a alma de seu amado a fazer sua própria descoberta dentro de si. E assim como a transmissão do amor é um ato envolvente, que exige uma contribuição ativa da pessoa desejada, a transmissão do conhecimento não é uma coisa fácil, e não pode ser alcançada ouvindo um discurso ou lendo um texto. Quem realmente quer ensinar, assim como quem quer ser amado, deve conhecer bem a alma da pessoa a quem se dirige, para poder intervir da maneira e nos lugares certos e suscitar uma adesão que por definição, não pode ser forçada.” (idem, p. 70-1).

404F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 72.

religioso-litúrgico (ταῦτα μὲν οὖν μνήμη κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα ἔιρηται – *Fedro* 250c7-8), ela lembra que “*mnémē* significa a memória interna, direta, enquanto *hypomnēsis* significa a lembrança externa, indireta por meio de marcas e refere-se particularmente aos *logoi* escritos (*Fedro* 275a2-6)”. E conclui dizendo que “*mnéme*, portanto, está predestinado ao indizível”<sup>405</sup>. Conjugando as duas leituras, é possível imaginar que o discurso semeado na alma apropriada nela gera filhos, mas esses filhos ainda não são a μάθησις pois, como diz Trabattoni, “nenhuma δίδαξις é automaticamente eficaz na produção da μάθησις”.

Portanto, na minha interpretação, seguido de perto a de Franco Trabattoni, os discursos fundamentados do dialético são fruto de discursos anteriores (que passaram a estar nele, e ele os descobriu – cf. *Fedro* 278a), dos quais nasceram os discursos de sua μάθησις (discursos-filhos, “condignamente nascidos em sua alma” – *Fedro* 278b), a partir dos quais ele, neles trabalhando, produziu sua δίδαξις (discursos-irmãos – que ele, finalmente, semeia na alma do discípulo). O discípulo, por sua vez, em si mesmo descobre os discursos semeados em sua alma, “produz a μάθησις pela recuperação do μνήμη” (μάθησις que são os discursos-filhos do que ele descobriu semeado em sua alma), e, cumprindo sua função na cadeia educativa, para manter imortal o efeito da semeadura filosófica, semeia em outras almas a δίδαξις (discursos-irmãos) que tiver gerado em si – irmãos do segundo (irmãos dos discursos da μάθησις), portanto com novas características, porque se trata de semear em determinada alma, dotada de características próprias (logo, o discurso não será uma réplica do primeiro, mas seu irmão – com suas semelhanças e diferenças).

A passagem filosófica da *Carta sétima* está em consonância com a metáfora da semeadura nesse ponto (indicativo, segundo Trabattoni, de que “o discurso verdadeiro é um discurso que não existe”); e nos mostra que “os últimos princípios não são objeto do pensamento discursivo”<sup>406</sup>, pois, “embora possa haver alguma orientação, o discípulo deve se preparar para seguir o caminho que lhe foi mostrado; com a ajuda de seu mestre, e por seu próprio esforço, ele 'não desiste antes de chegar a um fim em tudo, ou de ganhar força para por si próprio ser capaz de guiar, sem aquele que indica o caminho' (*Carta sétima* 340c)”<sup>407</sup>. Para Edelstein, no mesmo comentário que faz a essa passagem da *Carta sétima*, “só se pode apreender a verdade por meio de uma

405C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 187-8.

406L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, p. 78.

407L. EDELSTEIN, *ob. cit.*, p. 78.

experiência não discursiva”<sup>408</sup>.

Nisso se compreende que a educação filosófica platônica pressupõe uma certa progressão das fontes – segundo Christina Schefer, “o escrito deve ser completado pelo falado, e por sua vez o falado deve ser completado pelo indizível, como nos mistérios”<sup>409</sup>. A intuição da professora está afinada com a de Thomas Szlezák (certamente influenciado, neste ponto, por Christoph Riedweg, a quem expressamente se refere): “juntamente com a bipartição da iniciação (*Banquete* 209e-210a) obtém-se uma estrutura tripartite: à purificação preparatória seguem-se os 'pequenos mistérios' que ensinam; a estes, depois de uma clara cesura, seguem-se os 'grandes mistérios', que, é verdade, não podem realizar a visão beatificante – estamos lidando com um mero relato, ainda por cima em forma escrita –, mas podem, por assim dizer, do exterior, descrever e prepará-la”<sup>410</sup>. O segundo estágio, que chamei de *conversação dialética*, destina-se, na percepção de Schefer, tanto nos mistérios em geral como na educação filosófica platônica em particular, à revelação do ensinamento oral – com o que está afinado Szlezák, para quem – mencionando a estrutura das iniciações eleusinas – “o nível após a purificação, os 'pequenos mistérios', continha a transmissão didática do *lógos* sagrado pertencente ao culto (...)”<sup>411</sup>.

Daí que o objetivo do *Fedro*, voltando a Trabattoni, é “restaurar, contra todos os gêneros literários que de alguma forma fixam um discurso ou uma doutrina, a relação funcional, de sujeição, que deve sempre existir entre um discurso real e a persuasão da alma”, que é “a fonte e ao mesmo tempo o objetivo de todo discurso”<sup>412</sup>. O texto do *Fedro* é uma ilustração quase perfeita dos estágios da educação filosófica, ao modo de iniciação: Sócrates e Fedro partem do discurso escrito<sup>413</sup> de Lísias (cuja abordagem

408L. EDELSTEIN, *ob. cit.*, p. 78. A opinião de L. EDELSTEIN, a respeito do protagonismo do mestre no surgimento da fábula, ele a confronta com outros doutrinadores, na nota 18 da p. 78, tais como TAYLOR, BLUCK, HOWALD etc.

409C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 181. Segue a autora: “A conclusão é que a retórica é tão somente preliminar nos mistérios. Podemos distinguir três estágios de iniciação: 1. Os γράμματα ou escritos, ou seja, os conhecidos mitos místicos (como os mitos de Deméter e Perséfone ou a cosmologia órfica), que foram publicados como livros; 2. O ἀπόρρητον, ou seja, a doutrina secreta do mistério (como a dilaceração de Dionísio), que só foi revelada oralmente aos *mystai*; 3. O ἄρρητον, ou seja, a aparição indizível da deusa misteriosa, que só podia ser vista ou experimentada diretamente. Encontramos os mesmos estágios refletidos na Filosofia de Platão, que se divide em 1. os escritos exotéricos, públicos; 2. A doutrina esotérica dos princípios, que só foi revelada oralmente aos alunos da Academia; 3. A visão indizível ou a boa experiência da unidade”. C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 190-1.

410T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 269.

411T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 270, nota n. 25.

412F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 73.

413Platão não negligenciava a importância dos livros na formação do discípulo. Além de sua imensa obra escrita, há notícia de que ele, certa vez, enviou um discípulo para comprar uma coleção de textos que estaria

serve para Sócrates *testar* a alma de Fedro, efetivamente aprovando-a), seguem em direção à *conversação dialética* até o pleno convencimento de Fedro, indicando (“De minha parte, desejo e faço votos para que tudo seja exatamente como dizes” – 278b) que ele (se bem que num lampejo que ainda lhe ofusca as vistas – nisso o nome é o homem, pois Fedro, φαίδρός, significa *brilhante, radiante*) compreendeu algo que ainda não é capaz de expressar –, pois embora tenha assentido com o que Sócrates disse, somente se expressou com desejos e votos de que tudo realmente seja como aquele lhe dissera. Por fim, já tendo Fedro recebido a “semente da qual crescem outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal”, e ciente de que somente pode ser chamado filósofo aquele que compõe discursos “sabendo em que consiste a verdade, e se é capaz de prestar-lhe ajuda quando vai ser refutado naquilo de que trata, se se diz ser ele mesmo capaz de mostrar quão pequeno é o valor do que estar escrito”, Sócrates, então, despacha-o em missão (“Agora tu vais contar a Lísias que [...]”).

A metáfora da semente localiza a verdade na alma. Mas não só: tomando de empréstimo as considerações de Julius Stenzel a respeito da *paidéia* grega – que, segundo ele, em seu sentido antigo, “quer dizer espiritualização plena da vida humana em sua totalidade”, é possível dizer, na linha da concepção educativa de Platão, que a Filosofia “não pode ser ensinada, por ser ela mesma um processo de aprendizagem”<sup>414</sup>.

## 4.2. Participantes da educação filosófica

A relação estruturalmente analógica entre a iniciação nos mistérios e a educação filosófica platônica indica que, para Platão, só será filósofo quem ingressar numa escola e for *aprovado* pelos mestres instituídos? Penso que não. Platão parecia

---

sendo vendida pelo pitagórico Filolau. Mais especificamente, o texto escrito, “o melhor deles, vem a ser realmente um meio de recordar para quem sabe” (*Fedro* 278a), mas também como *isca* – é o que nos parece – para avivar ou reforçar o desejo do discípulo que ainda não foi testado. Sobre a importância do texto escrito na pedagogia platônica: “Sócrates nos diz que a pessoa instruída plantará seus jardins literários 'para brincar'; é o tipo de passatempo em que ela se envolve enquanto outros festejam (*Fedro* 276d1-e3). Escrever para uma pessoa assim é comparável ao agricultor semear seus jardins de Adônias: ambos têm prazer em ver seus tenros brotos crescerem. Mas assim como os jardins de Adônias são plantados não apenas para o prazer do plantador, mas como parte de uma festa religiosa, também a escrita do sábio é escrita de forma a “gratificar a Deus” (cf. *Fedro* 274b9). Essa maneira de escrever que agrada a Deus é, sugiro, uma escrita que contribui para o ensino do bom, do bom e do justo. Embora os discursos escritos não contenham conhecimento e sejam insuficientes por si mesmos para ensinar (ver *Fedro* 276c9), eles podem, no entanto, desempenhar um papel no ensino”. T. TUOZZO, *Plato's Charmides*, p. 25-6.

414J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 59.

considerar a existência de variadas formas de se alcançar a vida filosófica, entre as quais: (1) a *via natural* (φύσει τοιάδε – *República* 515c), feita com o auxílio de um mestre, mas na qual não há uma prévia sistematização, sendo bem-sucedida na medida em que respeita a ordem natural das coisas. Aqui o centro de gravidade estará em algum ponto entre o mestre e o discípulo. O *Fedro* é o exemplo máximo dessa modalidade na obra de Platão; (2) a *via sistemático-institucional*, feita com o auxílio de um mestre, seguindo um protocolo. O centro de gravidade está no mestre. A *República* parece descrever o projeto e as principais linhas dessa via; e (3) a *via independente*, sem o concurso necessário de um mestre e sem a sistemática utilização de protocolos. Essa terceira via tem como centro de gravidade o discípulo e é mencionada por Platão na *Carta sétima*.

Nesta pesquisa tratarei sobretudo da primeira via, que é, a seu modo, uma via *média*, natural, tal como, segundo parece, ocorreu com os casos bem-sucedidos que Platão testemunhou em vida; tal como ocorre na própria sementeira vegetal, com um misto de natureza, engenho e sorte. Instigado por essa questão, meditei a respeito da possível necessidade do mestre, na concepção pedagógica platônica, para a iniciação à Filosofia, ciente de que, para o Platão do *Fedro*, na leitura de Reginald Hackforth, “a associação de duas almas afins, uma guiando e a outra guiada, na busca da verdade, da beleza e da bondade, é o caminho para a mais alta felicidade humana”<sup>415</sup>.

Penso, porém, que a questão não deve ser resolvida dessa forma. A metáfora da sementeira do *Fedro* – símbolo da educação filosófica – diz que a transmissão/efeito da semente plantada na alma é imortal/imperecível (*Fedro* 276e), assim como também, para nós, mortais, a geração “é algo perpétuo e imortal” (*Banquete* 206e). A semente, na metáfora, é matriz da sabedoria. Ora, a sabedoria é sumamente desejável (pois quando a alma “vê o ser regozija-se, bem como se nutre e se deleita contemplando o verdadeiro (...)” – *Fedro* 247d). Parece claro que um impulso íntimo conduz os candidatos à vida filosófica à fonte. No diálogo *Nerinto* (fr. 69), por exemplo, Aristóteles relata o caso da mulher Axiotéia, que foi ter com Platão, vestida de homem, desejosa de ouvir seus ensinamentos após ter lido seus escritos. A tradição também diz que “um lavrador de Corinto chegou a abandonar o arado para se juntar a Platão, depois de ter lido o *Górgias*”<sup>416</sup>. O discurso epidíctico de Alcibiades, no *Banquete*, bem

---

415R. HACKFORTH, *Plato's Phaedrus*, p. 164.

416Os dois exemplos foram retirados de J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 106.

demonstra a atração que o filósofo exerce (“Quando o ouço, muito mais do que aos Coribantes, meu coração salta e lágrimas escorrem com suas palavras, e vejo que muitos outros também sentem o mesmo” – *Banquete* 215e). Portanto, buscadores sempre os teremos.

Por outro lado, assim como a sabedoria é sumamente desejável, aquele que recebeu a semente “quer torná-las fecundas” (*Fedro* 276b), pois, naturalmente, “quando se chega a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza” (*Banquete* 206c). Se Sócrates persegue, “no encalço de seus passos, como de um deus”, aquele que busca a sabedoria, que é “apto a olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais” (*Fedro* 266b), não é só porque se deleita na companhia dos iguais, mas porque no entorno desses investigadores se instaura um ambiente *fecundo*. Ora, também porque a imortalidade envolvida na geração é desejada (*Banquete* 207a – “*Eros é também necessariamente desejo de imortalidade*”), o filósofo “está sempre ao redor dos jovens” (*Banquete* 216c) e em busca daqueles que se distinguem pela sabedoria (*Cármides* 153d). Assim, semeadores (também) sempre os teremos.

Portanto, Platão não estava preocupado em argumentar pela necessidade – ou prescindibilidade – do mestre, mas em proporcionar um ambiente em que a interação entre ambos pudesse vicejar, pois se a semente ou rebento “não encontram o alimento, clima e local que lhes convenham, quando mais robustos forem tanto maiores serão suas necessidades, porque o mal é mais contrário ao bem que ao que não é bom” (*República* 491d). Se o alimento, o clima e o local de determinada sociedade forem desfavoráveis, nem por isso a sabedoria deixará de ser buscada, e nem por isso aqueles que possuem a semente perderão o desejo de transmiti-la – mas é razoável pensar que a forma de interação entre ambos variará.

A proposta educativa exposta na *República*, e a retórica filosófica do *Fedro*, parecem indicar que a convivência entre mestre e discípulo (quer seja natural, quer seja inicialmente induzida) é essencial na educação filosófica. Mas, como disse, há na obra platônica diversas referências à possibilidade de aprendizado solitário. Na *Carta sétima* 341e, por exemplo, Platão faz referência a “alguns poucos que são capazes de descobrir a verdade por si mesmos com pouca instrução”. Mas não só. Também nos diálogos há uma série de referências à possibilidade de aprendizado solitário. A propósito, Thomas Szlezák diz que “aprender com alguém ou encontrar por si mesmo”

é uma expressão fixa, que não só pode ser empregada em relação aos outros (*Protágoras* 320b, *Eutidemo* 285a etc) ou negada por Sócrates em referência a si próprio (*Laques* 186c-e), mas também vale, positivamente, para o caminho rumo ao conhecimento das Ideias superiores (*Banquete* 211b)<sup>417</sup>. Além dessas passagens citadas, vejam-se também o *Sofista* 265d-e, a *Carta sétima* 345b e o *Fedro* 274c – “se pudessemos descobrir a verdade por nós mesmos, haveríamos nós de ter algum cuidado com a opinião humana?”)

A vida mesma de Platão indica a importância do mestre: além da convivência que teve com Sócrates (ele mesmo que, a confiar no registro que está no *Banquete* 207c, reconheceu que “precisava de mestres”), Platão realizou algumas viagens de pesquisa e aprendizado. Segundo Diógenes Laércio, Platão foi a Cirene se encontrar com o matemático Teodoro, à Itália ter com os pitagóricos Filolau e Eurito e, na sequência, ao Egito se encontrar com os profetas<sup>418</sup>.

Vejam, então, de que modo os participantes da educação filosófica se engajam nela e o modo como se relacionam entre si.

### **a) O que lança suas sementes (o dialético)**

Como quer que seja e se opere o aprendizado sem um mestre presente – aprendizado de cuja existência Platão, ao menos, cogita na *Carta sétima* e nas demais passagens há pouco citadas –, o *Fedro* parece retratar o *caminho natural* da educação filosófica, que o discípulo trilha junto a um mestre que o conheça<sup>419</sup>. É que “[o] contato pessoal entre o discípulo e o mestre é necessário. Platão acreditava que toda educação verdadeira deve ser de natureza 'maiêutica' – cf. *Teeteto* 149-151”<sup>420</sup>.

O *Fedro* dá franca preferência ao ensinamento oral, feito presencialmente – sobretudo pela história de Thoth (*Fedro* 274c-275b), a indicar que a palavra escrita

---

417T. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 167.

418DIÓGENES LAÉRCIO, III, 6-7.

419A esse respeito, em importante passagem do *Alcíbiades I* 133b, Platão registra que uma alma só consegue se conhecer quando está diante de outra alma e, nela, olhar para “a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência”.

420R. S. BLUCK, p. 120. O autor segue dizendo: “Conhecimento do tipo superior, conhecimento das Formas, não pode ser 'ensinado' no sentido sofisticado, vendendo *dógmata*. *Anámnese* e associação de ideias são o único meio de adquiri-lo. (...) O exemplo da vida do mestre, além da dialética, deve ajudar o discípulo a lembrar a Ideia do Bem”.

transmite uma *aparência de sabedoria, não a verdade*, porque ela não é mais que “um meio de recordar para quem já sabe aquilo de que trata o escrito” (*Fedro* 275d). Logo, o ensino e o aprendizado não ocorrem através do escrito, mas através de outro discurso “melhor e mais poderoso”, que é o discurso do “agricultor inteligente, que cuida das sementes e quer torná-las fecundas” (*Fedro* 276b).

Apesar da possibilidade de o estudante *encontrar por si mesmo*, o *Fedro* nos dá sinais claros da imprescindibilidade, para a educação filosófica, de um mestre vivo, que conheça a alma do discípulo e saiba manejar a *técnica agrícola* em busca dos frutos.

Na educação filosófica feita ao modo natural, o mestre dialético tem a função de testar e selecionar o discípulo – que é, para Thomas Szlezák<sup>421</sup>, a sua terceira função (a descoberta da *ψυχή προσήκουσα*) e de prepará-lo para a conversação dialética, fase na qual, através da instrução conversacional (*Mênon* 75c8-d7), semeando na alma do discípulo que “pergunta sem inveja e usa bem a pergunta”, nela, na alma do último, auxilia a que “brilhem a sabedoria e a compreensão de cada um” (*Carta sétima* 344b).

Nós que vivemos em uma época em que já não há escolas filosóficas claramente estabelecidas, filhos de René Descartes, decididos, em geral, “a não procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em nós mesmos, ou então no grande livro do mundo”, “fechados num quarto aquecido, onde temos bastante tempo disponível para entreter-nos com nossos pensamentos”<sup>422</sup>, estranhamos a perspectiva de que no caminho da educação filosófica que porventura decidimos empreender se nos plantem um mestre catalizador da sabedoria e semeador de almas, aí incluída a nossa, que será, além de tudo, *testada*.

Não há, entretanto, razão para sobressaltos. O próprio Descartes disse preferir buscar a verdade “nos raciocínios que cada qual faz sobre os assuntos que lhe dizem respeito, e cujo desfecho deve puni-lo logo depois, se julgou mal” (Platão diria: a sério – *σπουδῆ*, cf. *Fedro* 276b), do que “naqueles que um homem de letras faz em seu gabinete, sobre especulações que não produzem nenhum efeito (...)”<sup>423</sup> (Platão diria: por brincadeira, nos Jardins de Adônis – *παιδιᾶς*, cf. *Fedro*, idem). Cito o *Discurso do Método* porque o programa de pesquisa que Descartes expõe em seu começo nos pode

---

421T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 278.

422R. DESCARTES, *Discurso do método*, p. 13 e 15.

423R. DESCARTES, *Discurso do método*, p. 13.

fazer perguntar: afinal, ele admitia aprender com os outros, ou não? E é provável que ele, na linha de Platão, não compreendesse bem a pergunta, ou a respondesse “sim e não” ou, à moda de Lacan: “*Il n’y a pas de rapport sexuel*”, pois o que resta de *saber* na alma do discípulo não é exatamente o que foi semeado pelo mestre. Vale dizer: não lhe é proporcional, não é filho seu, mas um seu irmão – portanto, com suas particularidades, idiosincrasias e, sobretudo, com dívidas de origem de que o irmão jamais pode se dizer credor. No caso de Sócrates, “o historiador, talvez mais ingênuo do que o psicanalista, espanta-se que filhos tão diferentes e às vezes tão antagônicos tenham reivindicado um mesmo pai”<sup>424</sup>. Cícero já notava que “de Sócrates nasceu de certo modo um grande número de escolas filosóficas, que nessas discussões variadas, opostas e encaminhadas em todos os sentidos preocuparam-se cada qual com uma ideia”; “vimos desenvolver-se uma série de famílias, por assim dizer [*quasi familiae*], divididas por opiniões, muito distintas e diversas, posto que todos esses filósofos quisessem ser chamados de continuadores de Sócrates [*philosophi socratici*] e o acreditassem ser”<sup>425</sup>.

A metáfora da semente dá razão a Francis Wolff, pois permite concluir que uma Filosofia talvez “seja também uma certa linhagem: declarar-se filósofo na Antiguidade é reivindicar um pertencimento a uma escola triplamente identificável por sua doutrina, por seus costumes e pela figura tutelar de um mestre. (...)”<sup>426</sup>. Então, se Wolff cogita que talvez possamos “definir algumas das grandes Filosofias antigas (...) a partir dos modos de adesão que exigem e supõem da parte dos discípulos”<sup>427</sup>, a nota essencial do discípulo socrático é “ser discípulo de quem não quer ser mestre”, “ser discípulo sem disciplina, de um mestre sem ensinamento” e “ser discípulo sem condiscípulos” e, ocasionalmente, contra os condiscípulos<sup>428</sup>.

Para Julius Stenzel, o comportamento de Sócrates “prefigura a tarefa pessoal mais difícil do mestre: 'atrair sem prender a si' (o que, segundo a observação profunda de Friedrich Nietzsche, pode redundar em fonte do maior ódio, cf. *Banquete* 216c); o efeito causado por tal pessoa, que provoca um sentimento pessoal do educando em relação a ele, precisa ser transportado para uma esfera de objetividade; o mestre deve recuar para o segundo plano, postando-se atrás do objetivo pretendido, destinando

424F. WOLFF, *Pensar com os antigos*, p. 203.

425CÍCERO, *Do orador*, III, XVI, 61.

426F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 197.

427F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 197.

428F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 205.

então a este – 'sem sentir inveja' – todas as forças que inicialmente parecem dirigidas diretamente ao mestre”.

A imagem da alma que se vê a si mesma ao olhar para outra alma, para “a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência” (*Alcibiades I* 133b), demonstra que o conhecimento de si, que é enfatizado na primeira fase da educação filosófica, ocorre quando o discípulo vê a si mesmo no mestre. Para afastar a impressão de que o mestre teria papel diminuto aqui (já que tudo não passaria de uma experiência solipsista de *ver-se a si mesmo*), basta retornar e meditar em torno do termo de comparação utilizado por Sócrates linhas atrás: um olho só será capaz de ver-se a si mesmo se contemplar outro olho (*Alcibiades I* 133a), mas não qualquer olho e não em quaisquer condições. Ele só verá a si mesmo se contemplar a porção em que reside a virtude do olho, que é a pupila, se ela estiver em boas condições e se ele a contemplar de perto. A virtude do mestre, então, é ter *parrhesia*, ter unidade interior, enfim, ser *hombre de una sola pieza*. A visão da própria inteligência, por reflexo na alma do mestre, através de um acesso de *segundo grau*, é medida de cautela, pois “a inteligência não se vê – pois terríveis amores esta suscitaria, se igualmente desse de si mesma uma clara imagem à vista” (*Fedro* 250d).

No contato cordial e sem inveja com a alma do mestre (*Carta sétima* 344b) de alma razoavelmente unificada, a alma do discípulo, desejosa, adquire a necessária temperança (cf. *Cármides*). Somente assim a *arte da caça* (*Banquete* 203d) será capaz de enredar o discípulo de alma apropriada e prepará-lo para a segunda fase da educação filosófica – a *conversação dialética*; fase na qual, através da sementeira, o discípulo recebe do mestre as sementes dos discursos fundamentados, que são recebidos em sua alma como irmãos (ἀδελφοί) e, com seu trabalho solitário – no longo comércio com o objeto (*Carta sétima* 341c) –, tornam-se filhos (ἔκγονοί), aptos à transmissão imortal (*Fedro* 276e).

Ora, tanto as observações de Francis Wolff como esta última de Julius Stenzel nos ajudam a esclarecer um pouco mais a metáfora da sementeira. Pois um mestre que *atrai sem prender*, o sementeira que de suas sementes cuidou, certamente dá algo de si na sementeira, mas esse algo não são suas ocasionais doutrinas, e sim, durante todo o itinerário, a sua disposição para o exercício da *synousia* e sua presença íntegra (*parrhesia*) – temas que serão abordados com maior vagar no item 1.4 da terceira

parte.

A primeira fase da educação filosófica – a *erótica filosófica* – busca selecionar o discípulo, testá-lo e purificá-lo das falsas opiniões, tudo em busca de precipitar nele o consenso interior e da temperança (resultado da técnica psicagógica). É quando ocorre a purificação das falsas opiniões e a ordenação da alma, através do encantamento (cf. *Cármides*). A segunda fase – a conversação dialética – também é, a seu modo, psicagógica; mas é conduzida por meio de *perguntas sem inveja* e por *refutações cordiais* (*Carta sétima* 344b), num exercício de caráter conversacional (“de maneira mais suave e mais dialética” – cf. *Mênon* 75d), no qual se ensina a olhar (*República* 518c) e ao qual se segue um *demorado comércio com o objeto*, precipitador da *visão indizível* (a *fáisca* – cf. *Carta sétima* 341c).

Colocar-se à disposição, com desejo e capacidade de semear e dar frutos – é o que o mestre pode fazer pelo discípulo. *Capacidade* quer dizer, aqui, o domínio da arte dialética (*Fedro* 276e), pois o que se semeia são discursos fundamentados, adaptados para cada caso (*Fedro* 271e-272a). Portanto, o papel do mestre, na via natural da educação filosófica, pode dizer-se mais propriamente propedêutico: ele cerca o discípulo de cuidados, convive com ele, aponta para certas realidades, demonstra o método dialético, mas não o tutela. A ação que ele exerce sobre seus discípulos deve-se mais ao “consórcio de amor” que se forma entre ele e seus interlocutores, com os quais convive “a partir do fundo primevo de sua personalidade”<sup>429</sup>, e menos a suas eventuais doutrinas e juízos a respeito dos variados temas que porventura apareçam nas conversações. A atividade de Sócrates, posta em cena por Platão em seus diálogos, deixa claro que ele, o mestre cuja figura Platão certamente tinha em mente em sua educação filosófica, é fundamental para uma mudança de postura por parte de seus interlocutores, induzindo neles uma *conversão*, um redirecionamento do olhar (*República* 518d). Com Sócrates, os interlocutores se davam conta de eventuais contradições em suas crenças, aprendiam a arte de perguntas e respostas (*Crátilo* 390c), aprendiam a examinar as próprias opiniões – em particular, a estabelecer a diferença entre opinião e saber (*Mênon* 98b) – e a purificar-se das opiniões falsas. Envolvem-se, enfim, em um exame crítico daquilo que pensam e afirmam, a fim de se tornar melhores (“é preciso prestar atenção a nós mesmos, e procurar quem nos fará melhores” – *Mênon* 96d). Nessa tarefa, que pode ser bastante penosa, o mestre não

---

429J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 63.

abandona o discípulo (*Alcibiades I* 131e).

Thomas Szlezák, baseado na ação dramática do *Banquete*, ressaltou as três funções do dialético, que estão afinadas com a perspectiva que busquei desenvolver neste trabalho. Registro-as com a advertência de que as três funções não correspondem às três fases da educação filosófica, como ficará claro.

Vejamos. Para Szlezák, o dialético tem três funções: em primeiro lugar, (1) *o dialético é aquele que encontra a verdade*, numa relação pensante consigo mesmo<sup>430</sup> (“Sócrates, como que voltando o pensamento para si mesmo, caminhava ficando para trás” - *Banquete* 174d): “A relação pensante consigo mesmo (...) é o pressuposto e o fundamento sustentador de todo fazer filosófico”<sup>431</sup>. O pensamento é, enfim, “um discurso que a alma mesma com ela mesma percorre sobre as coisas que ela examina (...) questionando e respondendo, afirmando e negando” (*Teeteto* 189e), no *demorado comércio* com o objeto de suas reflexões (*Carta sétima* 341b).

Em segundo lugar, (2) *o dialético é o que ensina*. Mas como ensina, se esse saber não é “tal que escorre de nós, do mais cheio ao mais vazio, ao nos tocarmos uns aos outros, tal qual a água que nas taças através do fio de lã escorre da mais cheia à mais vazia” (*Banquete* 175d)? O dialético ensina, em primeiro lugar, preparando a alma do discípulo para receber as *sementes*; e, na sequência, uma vez que o tenha *purificado*, ele semeia discursos fundamentados na alma do discípulo, na expectativa de que frutifiquem. Szlezák, sem adotar a divisão tripartite que aqui faço baseado em Christoph Riedweg, registrou a diferença, “em conteúdo e atmosfera”, entre os “discursos áticos” de Sócrates (próprios da *erótica filosófica*) e, por exemplo, a “aula de Diotima” no *Banquete* (já representativa da *conversação dialética*). Nesta atividade, característica da segunda fase da educação filosófica, em que a conversa flui amistosamente e sem inveja, Szlezák, invocando o “caráter incompleto do *Eros*”, lembra do socorro que Sócrates presta a Diotima, e arremata: “À importância conteudística corresponde o eficaz posicionamento, como ponto culminante, comparável à peripécia de um drama”<sup>432</sup>.

Por fim, em terceiro lugar, (3) *o dialético é o que examina os pretendentes* e, por fim, encontra a alma apropriada na qual possa semear, pois, assim como *Eros*, ele é um

---

430T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 278.

431T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 278.

432T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 278.

*caçador terrível* (*Banquete* 203d). Considerando que “a erótica pode, assim, tornar-se metáfora da arte da dialética”, o filósofo *não vai com qualquer um*, pois não pode descuidar da Filosofia, prostituí-la e oferecê-la aos seus *indignos pretendentes* (*República* 495d), como faz o discurso escrito que “roda por toda parte do mesmo modo – entre os que o compreendem bem como entre aqueles aos quais não convém –, e não sabem com quem devem ou não falar” (*Fedro* 275e). O exame dos pretendentes é, portanto, próprio do dialético, no exercício da psicagogia, pois ele conhece os tipos de almas e de discursos e sabe o melhor encaixe entre uns e outros com vistas à persuasão.

Ora, se a atividade filosófica tem o potencial de beneficiar a todos, daí não se tira que todos sejam capazes de se ocupar dela. É que a Filosofia é, sob certo ponto de vista, uma ocupação (*epitedeuma*), uma “prática constante”, nas palavras de María Angélica Fiero. Como tal, ela exige do candidato, como pressuposto, uma abertura da alma e, uma vez que ele tenha alcançado, tanto quanto possível, o novo acesso às formas anteriormente contempladas<sup>433</sup>, essa ocupação tem como resultado a capacidade de direcionamento da alma dos discípulos (*Fedro* 271c).

A capacidade de condução das almas exige que o dialético “saiba a verdade a respeito de cada coisa que fala ou escreve e se torne capaz de definir em si mesmo toda e qualquer coisa, e, uma vez definida, que saiba cortá-la novamente segundo formas até alcançar o indivisível, e, tendo chegado do mesmo modo a discernir a natureza da alma, descobrindo a forma de discurso adequada a cada natureza, componha e ordene assim o discurso” (*Fedro* 277b-c). E isso só é possível depois que o iniciado vence as etapas da educação filosófica.

Isso quer dizer que para ser capaz de lançar sementes é preciso, antes, tê-las recebido (“em outros naturais brotando, são capazes de sempre garantir imperecível este efeito” – *Fedro* 277a), através do percurso do caminho mais longo e complexo da dialética, que leva a resultados mais rigorosos (ἀκριβής – *República* 435d) ou a uma melhor contemplação (κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν – *República* 504b). A formação dialética dá ao filósofo a segurança e o rigor necessários para entender a insuficiência

---

433“Pois carece que homem entenda segundo o que se chama ideia, de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida; e isto é reminiscência daqueles seres que outrora viu nossa alma, quando caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nós afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é” (*Fedro* 249c)

do discurso escrito<sup>434</sup> e, portanto, para concentrar sua atividade na oralidade.

A formação filosófica traz não só a capacidade de direcionar as almas, mas, de certa forma, também a tarefa-dever de atualizá-la, pois, a não ser assim, o *epitedeuma* não se aperfeiçoa. No *Filebo* 16e, Sócrates diz que os deuses nos deram a tradição investigatória para “examinarmos, aprendermos e ensinarmos uns aos outros”. Isso é assim porque a *semeadura* é bela, séria e “faz feliz e à altura do possível” quem, tendo em si os discursos fundamentados, nela se envolve – cf. *Fedro* 277a. A tarefa de ensinar é, para Thomas Szlezák<sup>435</sup>, a segunda função do dialético. Com efeito, além de semear “por brincadeira e graças à festa”, o dialético também semeará em solo adequado, com suas melhores sementes, valendo-se da *técnica agrícola* – esperando que tudo o que semeou chegue a um bom fim (*Fedro* 276b).

Esse como que dever do dialético de transmitir as sementes, em benefício da dialética e principalmente da cidade, é problematizado por Platão na *República*. Assim como fizera com Alcibíades (*Banquete* 217d), Sócrates desejaria ir embora, após assistir à cerimônia no Pireu e fazer suas preces (*República* 327c), mas seus companheiros – também como Alcibíades – não permitem (até porque, neste caso, estão em maior número – “está vendo quantos nós somos?”). Daí que “quer pela persuasão, quer pela coação” (*República* 519e), o filósofo deve estar disposto a prestar “aos outros a ajuda que é capaz de dar à comunidade”, pois “ao criar homens tais na cidade, a própria lei não os faz para deixar que cada um se volte para onde quiser, mas para deles servir-se como um elo de união para a cidade” (*República* 520a). Sim, porque “o filósofo não governa porque quer, mas porque deve fazê-lo. E ele deve fazê-lo porque sua natureza filosófica, que ele precisa desenvolver, torna-o necessariamente portador dessa função”<sup>436</sup>. Seu dever está explicitado por Szlezák: “A exigência de elevar o lugar da dialética explica-se em última análise pela relação da dialética com a ideia do Bem. Preservar a honra da Filosofia significa, portanto, restaurar a ordem categorial ontológica na realidade existente, oriunda da ideia do Bem e torná-la visível para o proveito das pessoas, na medida em que cada um possa captá-la”<sup>437</sup>. Além disso, para cessar os males que acometem a cidade e o gênero humano o filósofo será forçado, sob coerção, a assumir o governo (*República* 473d) – e não haverá filósofos

---

434T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 330.

435T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 278.

436R. BOLZANI FILHO. Introdução à *República*, p. XXXVII.

437T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 31.

se aquele que completa, a duras penas, a educação filosófica não se dedicar, como apóstolo, à sua disseminação.

### **b) Os que buscam o que lhes falta (os pretendentes)**

O dialético é como um flautista que “encanta os homens pelo poder de sua boca” (*Banquete* 215c) e cujos discursos “revelam os que carecem de deuses e dos mistérios”, indignados por estar “reduzidos à escravidão” e obrigados a reconhecer que, “embora muito lhes falte, continuam descuidando de si mesmos” (*Banquete* 216a).

O discípulo, então, é o que diante do filósofo sente-se privado do saber e deseja alcançá-lo. Neste ponto caberia outra discussão: se para Platão é certo que o prado da *planície da verdade* é “o pasto que melhor convém à alma, e a natureza da asa, que dá leveza à alma, dele se alimenta” (*Fedro* 248b-c), e que de “toda alma que, acompanhante de um deus, contemple algum ser verdadeiro” (...) “a que mais viu se implante no sêmen de um homem que se tornará amigo do saber ou da beleza, ou algum músico ou algum amoroso” (*Fedro* 248d); ou seja, se é certo que o discípulo traz consigo a potência para a Filosofia, cabe perguntar se essa potência é relativamente autossuficiente, e de que modo ela se atualiza.

A narrativa da transmigração das almas, no *Fedro*, parece indicar que o que é decisivo para o sucesso da educação filosófica é, antes de vir a este mundo, ter *contemplado mais* os seres (*Fedro* 248d) numa “iniciação que é lícito afirmar ser a mais beatífica de todas” (*Fedro* 250b-c).

Vejamos. “[A]lguém, vendo a beleza por aqui e lembrando-se da verdadeira, cria asa e de novo alado deseja alçar voo; mas como não pode e à maneira de um pássaro fica a olhar para cima, descuidando do que está embaixo, é acusado de estar em delírio” (*Fedro* 249d). Ocorre que lembrar dos seres outrora contemplados a partir dos que estão aqui “não é fácil para qualquer alma, nem para quantas brevemente viram então os de lá” e “poucas restam que tenham consigo, suficientemente, o dom da memória; e estas, quando veem algum símile dos seres de lá, perturbam-se e não mais ficam em si mesmas, mas o que experimentam ignoram, por não perceberem

suficientemente” (*Fedro* 249e). Daí que a maioria se perde, “não respeita quando dirige o olhar, mas ao contrário, rendido ao prazer, põe-se a andar na lei do quadrúpede e a procriar, e familiarizando-se com a desmedida não tem receio nem vergonha de perseguir prazer contra a natureza” (*Fedro* 249e). Ora, eis um quadro catastrófico do qual só escapa “o recém-iniciado, o que muito contemplou os seres de então”, que, “quando vê algum rosto de aspecto divino que nem imitou a beleza, ou algum corpo ideal, primeiro ele estremece e furtivamente o assalta algo dos assombros de então”, mas “tendo pelos olhos recebido a emanção da beleza ele se aqueceu” e “aquilo que no processo da dentição se sente com os dentes que estão a nascer, comichão e irritação nas gengivas, é o mesmo que sente a alma do que começa a emplumar: fervilha e se irrita em pruridos ao lhe nascerem as plumas” (*Fedro* 251b); e “além de venerar o ser que tem a beleza, nele somente ela encontrou o médico das maiores penas” (*Fedro* 252a-b).

O destino das almas, portanto, estaria traçado desde antes da maternidade – e o mestre não teria, nisso, verdadeiro protagonismo, pois a reminiscência e o acesso ao ser estariam garantidos, para a alma, com toda a dificuldade, compatível com o prêmio esperado, pelo contato com os (apesar de tudo) “turvos instrumentos” que são os símiles daqui (*Fedro* 250b).

Ainda assim, cabe observar que o discípulo frequentemente aparece no cenário da educação filosófica como a *caça*. Se bem que, como lembra Thomas Szlezák, em relação a Sócrates, “não é ele que persegue os belos jovens, a não ser no início e aparentemente; ao contrário, ele é 'perseguido' por quem é interiormente belo”<sup>438</sup>, a alegoria da caverna confirma que o amor do discípulo é um *amor segundo*, pois é o filósofo quem o ama primeiro. Para dizer isso noto o modo como Platão descreve, na alegoria da caverna, a libertação do ignorante: “sempre que um deles fosse libertado dos grilhões”, “e obrigado a pôr-se de pé de repente, a virar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, tudo isso o faria sofrer”, “o que diria ele se alguém lhe dissesse que o que ele via antes era apenas uma nonada (...)” (*República* 515c-d). A narrativa platônica indica alguém que foi *surpreendido* por um agente provocador – algo bem distante do imaginário esotérico, de caráter prometeico, que gosta de imaginar o homem da caverna platônico se libertando das trevas da ignorância por sua própria

---

438T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 263. T. A. SZLEZÁK prossegue: “a Filosofia mesma pode inicialmente cortejar, pode comportar-se de modo protréptico e parenético; tão logo a relação com ela se torna séria, ela sabe, como Sócrates, arranjar as coisas de tal modo que ela é a cortejada”.

iniciativa e por suas próprias forças.

Os primeiros passos que o candidato dá na vida filosófica têm pontos de contato com o ciclo vital das cigarras – que busquei investigar apostando que sua *coadjuvância* na conversa travada entre Sócrates e Fedro não era meramente figurativa. Parece-me que Platão as colocou ali para ressaltar e lembrar que a educação filosófica é um ciclo composto da queda nas trevas, de ascensão à luz, de asas a nascer, de cantos eróticos e de descendências. No que importa aqui, o ciclo vital das cigarras é ilustrativo do estado inicial do pretendente: quando nascem a partir dos ovos postos pela cigarra-fêmea, as cigarrinhas recém-nascidas caem/descem ao solo por fios de seda e submergem para baixo do solo, como ninfas, onde passam a maior parte da vida<sup>439</sup>, num período que pode durar até dezessete anos, sob a escuridão do subsolo, em uma profundidade que pode chegar a 2,5 metros. Em algum momento, elas emergem e ganham a luz, escalam o tronco das árvores, passam pela metamorfose, abandonam a antiga carcaça, ganham asas e começam a cantar, de olho na reprodução<sup>440</sup>. Deixando de lado o compromisso com a ciência biológica que pudesse aparentemente ter assumido ao me lançar a comentar o ciclo das cigarras – compromisso que, a rigor, não assumi –, poderia responder à pergunta “por que as cigarras emergem da terra e caminham em direção ao alto das árvores?” com a resposta que Sócrates poderia ter dado a Fedro, caso a atenção deles nelas se mantivesse por um tempo suficientemente longo: as cigarras deixam a escuridão da terra e buscam a luz no alto das árvores porque é ali que elas têm sua metamorfose, porque é ali que seu pai seduziu sua mãe, porque é ali que eles se acasalaram, é ali que as cigarras fazem aquilo para o que nasceram, enfim, porque é ali que ela está destinada a ser seduzida ou a seduzir. A cigarra sobe em direção à luz, enfim, porque deseja se encontrar com seu destino.

Mas o caminho das trevas em direção à luz não é linear, e não é isento de problemas. Na sequência da alegoria da caverna, Platão faz referência a “dois tipos de perturbação que ocorrem em dois momentos diferentes, isto é, quando eles passam da luz para a escuridão e da escuridão para a luz” (*República* 518a). E não é sintomático que no ensejo da menção às tais duas perturbações possíveis, ele passe a falar do que a educação é e do que ela não é (*República* 518b)? – e apresente a “arte do desvio”

439CHARLES A. TRIPLEHORN e NORMAN F. JOHNSON, *Estudo dos insetos*, p. 300. E também: J. GULLAN e PETER S. CRANSTON, *The insects. An outline of Entomology*, p. 183; e MAXWELL S. MOULDS, *Encyclopedia of insects*, p. 845 e 851.

440KATHY S. WILLIAMS, *The ecology, behavior, and evolution of periodical cicadas*, p. 270; e JOHN L. CAPINERA (ed.), *Encyclopedia of Entomology*, p. 875.

como uma “maneira mais rápida e eficiente” de mudar a direção do olhar? Embora, com essas referências, já esteja aludindo à via *sistemático-institucional* projetada na *República*, quer-me parecer que a *via natural* – que aqui apresentei como simbolizada na metáfora da sementeura do *Fedro* – não se *desnatura* se, com engenho e arte, o mestre auxilia o discípulo a se converter de *maneira mais rápida e eficiente*.

Se numa fase avançada da educação filosófica o mestre quer escapar, se o caçador se transforma numa caça arisca, se o discípulo tem a impressão de que o mestre “não quer ser mestre”<sup>441</sup>, isso pode ser explicado pelas características da sementeura. O trabalho do agricultor se concentra sobretudo no preparo do solo e no semear. Depois de lançada a semente ao solo, o protagonismo como que sai de suas mãos – como a bola que segue sua trajetória, sujeita a outras *influências*, após o contato com o pé do jogador – e se desloca para a interação entre a semente e o solo que a acolheu. Se o dialético pode ser responsável pelos *filhos* de seus discursos, pouco tem a fazer em relação a seus *irmãos*.

Tudo isso, porém, são apenas suposições verossímeis, pois Platão, como de costume, pouco disse a esse respeito. Pelo contrário, a indicar que sua posição, nesse particular, estava situada em algum ponto entre dois extremos<sup>442</sup>, há passagens da *Carta sétima* (341e, 344d e 345b) e de outros diálogos (*Protágoras* 320b, *Eutidemo* 285a, *Laques* 186c-e, *Banquete* 211b, *Sofista* 265d-e e *Fedro* 274c) em que Platão dá pistas de sua firme convicção na possibilidade – destinada a poucos, parece-me – de trilhar um caminho acentuadamente solitário na educação filosófica – o que justifica a variedade de *pacotes* a que fiz menção no começo deste tópico (*via natural*, *via sistemático-institucional* e *via independente*).

A mesma flexibilidade Platão parece ter adotado na *divisão do trabalho* no curso da *via natural*. Thomas Szlezák, comentando, sobre os ombros de Konrad Gaiser, “a renúncia de Sócrates à verdadeira  $\sigma\zeta\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$  na última fase da conversa com Crátilo”<sup>443</sup>, diz que, na interação entre mestre e discípulo, algo deve ser feito na busca conjunta, e

---

441F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 205.

442Sobre a necessidade do mestre, disse T. A. SZLEZÁK: “Platão tem em alta estima a busca própria – mas isso não exclui que também a adesão ao mestre apropriado possa ser um ato de preocupação 'autorresponsável' pela própria alma”. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 167. Mais: “Para Platão, o fundador da Academia, havia também o ensino e a aprendizagem verdadeiramente filosóficos, que em toda parte, do *Laques* à *Carta sétima*, se encontram, como legítima possibilidade, ao lado da descoberta pessoal da verdade”. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 167.

443T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 227. A obra de K. GAISER, citada e abono à tese, é *Name und Sache in Platons “Kratylos”*, AHAW [1974/3].

algo deve, necessariamente, ser feito como que num sonho (portanto, solitariamente, pelo interlocutor mais experiente, e não em regime de cooperação). No caso específico do *Crátilo*, o que Sócrates fez só? A fundação da doutrina das Ideias, que no contexto daquela conversa seria “instrumento conceitual decisivo para avaliação da justeza da palavra”<sup>444</sup>.

### **c) Os que se beneficiam do caráter extensivo da ocupação filosófica (os rejeitados e os desinteressados)**

Quem se utiliza corretamente da memória dos seres que outrora contemplou (“de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida”), e “em perfeitos mistérios perfeitamente se inicia, é o único a se tornar essencialmente perfeito” (*Fedro* 249c). Por isso, a Filosofia é o caminho para “a maior felicidade que é possível ao homem” (*Fedro* 277a). A Filosofia não só é o caminho para a felicidade, mas, para Platão, é o único caminho (pois “só a reflexão do filósofo cria asas” – *Fedro* 249c).

Muitos caminhos prometem levar à contemplação dos seres, sobretudo porque é pela beleza (e “só a beleza teve esta sorte de ser o que há de mais evidente e mais amável” – *Fedro* 250d-e) que se abre a possibilidade de sermos transportados “daqui para lá”. Mas só o iniciado (o que, em companhia de um deus, “muito contemplou os seres de então”) os toma (a esses caminhos) com proveito, pois “aquele cuja iniciação não é nova ou que é um corrompido (...) não lhe dirige o olhar com veneração”, mas, diferentemente, age como besta (*Fedro* 250e). E o iniciado faz isso porque segue o caminho da dialética, “um caminho que se mostra quando você começa a raciocinar deixando para trás as impressões sensíveis” (*Fédon* 66a).

A dialética não é – e não pode mesmo ser – a única porta para a *eudaimonia*, pois “apesar da dialética ser o método filosófico por excelência, Platão não se restringe a ela e sabe que há outras maneiras de 'colher a verdade'<sup>445</sup> ou, ao menos, alcançar uma parte da verdade – como diz Sócrates em *Fedro* 265b –, seja através de mitos,

---

444T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 227.

445G. CASERTANO, *Paradigmas da verdade em Platão*, p. 100: “Com esse método dialético, a filosofia é capaz de conhecer a verdade das coisas. Mas junto dele, apresentado aqui como um método rigorosamente baseado em procedimentos racionais, há outras possibilidades de colher a verdade, isto é, analogias, as metáforas: o mito, com sua capacidade de criar imagens e evocar sensações”.

analogias ou discursos retóricos”<sup>446</sup>.

Ora, se nem todos são capazes de, através da Filosofia, chegar ao termo da *semeadura* (*Fedro* 276b), é razoável que Platão não tenha tido a intenção de “levar a educação realmente a todos os cidadãos do Estado, e sim a quem é destinado à direção precisa da *paidéia*<sup>447</sup>”. Se bem que (e considerando que) tenha havido uma modulação do projeto rei-filósofo na filosofia política madura de Platão<sup>448</sup>, a dialética não perde seu *status* de método por excelência da Filosofia, e assim permanece sem modificações significativas. O que se passa é que “pode existir um Estado e também uma política de segundo nível, mas não uma dialética de segundo nível”<sup>449</sup>. Por isso, resta-nos perguntar se, em relação aos não-filósofos, a Filosofia tem alguma serventia – ou, em outros termos, se a educação filosófica os alcança de alguma forma.

A concepção política da Filosofia em Platão indica-nos que seu exercício beneficia também os que, por variados motivos, nela não se engajaram, ou a ela não se dedicaram especificamente. Isso porque o objetivo de Platão “era levar a um público amplo o efeito educacional da ciência, a fim de preparar o terreno para uma verdadeira comunidade”, “(...) que o bem faça efeito, para que surja uma sociedade mais elevada no sentido moral e espiritual”<sup>450</sup>. Pois “realmente é preciso que os homens bons sejam [também] proveitosos” (*Mênon* 96e).

A chave para alcançar isso que ele planejava me parecer ser a equivalência, para fins práticos, entre conhecimento e opinião correta (*orthè dóxa*). Para a vida comunitária, é importante que haja filósofos, pois “se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e Filosofia [...] não é possível que haja para as cidades uma trégua de males” – cf. *República* 473d. Mas considerando que nem todos têm natureza filosófica – e mesmo os que têm correm o risco de se desvirtuarem –, bastará, para a cidade, que os demais cultivem a opinião correta, pois “não somente se a ciência guiar

446A. G. CÂMARA, *Sobre a unidade do Fedro de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica*, Tese de Doutorado, PUC-SP, 2018, p. 173.

447J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 124.

448Conforme a percepção e o apanhado que M. DIXSAUT faz do *Político*: “Além disso, o bom político pode sê-lo por ciência ou por opinião, necessariamente por opinião verdadeira (cf. 301a10-b3). E por isso que não é mais exato sustentar que Platão, tornado realista no fim da vida, rompa aqui com o ideal da *República*, que afirma que todo bom político deve ser um filósofo natural e que os dois gêneros não são mais que um. Tudo depende de onde o político retira sua inspiração: de si mesmo, das realidades 'divinas' para as quais seu desejo o conduz, a fim de adquirir o conhecimento, e ele é filósofo; de um conselheiro, e é, então, este que é o verdadeiro homem régio (cf. 259a6-b5) (...)”. M. DIXSAUT, *Uma política verdadeiramente conforme a natureza, em Platão e a questão da alma*, p. 334.

449M. DIXSAUT, *ob. cit.*, p. 335..

450J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 106.

[é que] os homens fazem suas ações bem e corretamente” (*Mênon* 96e); e a *orthè dóxa* “não será em nada inferior à ciência nem menos proveitosa em vista das <nossas> ações”, assim como “tampouco um homem que tem opinião correta, <é> inferior ao que tem ciência ou menos proveitoso que ele” (*Mênon* 98b-c). Verdadeiramente, ainda que não assuma a vida filosófica, alguém pode se beneficiar dela se, por exemplo, aceita as conclusões da dialética como mais legítimas que as testemunhas das paixões eróticas – pois as primeiras são, dos discursos, testemunhas “tantas vezes inspiradas pela força da musa filosófica” (*Filebo* 67b). Com efeito, no *Filebo*, o jovem Protarco é conduzido à verdade através do discurso dialético de Sócrates a respeito do estatuto do prazer, mas não adere, ele mesmo, à vida filosófica. Conforme a análise que Marcelo Perine faz das importantes diferenças entre o *Fedro* e o *Filebo*, “não é preciso ser dialético para aceitar as razões da divina Filosofia”<sup>451</sup>.

Se bem que o benefício angariado por aquele que aceita as razões da Filosofia – sem ser, ele próprio, filósofo – seja mais próximo da convicção (*pistis*) que da ciência (*episteme*) – conforme distinção que Sócrates faz a partir do *Górgias* 453b – é certo que o discurso-fonte da convicção só será seguramente benéfico se se tratar da retórica filosófica que é tema do *Fedro*, praticada por aquele que se atém não ao que parece, mas ao que verdadeiramente é. Utilizando a figura do agricultor experiente, do *Fedro*, é possível entender a postura de Protarco, no *Filebo*, como a daquele que não recebe propriamente as sementes, nem tampouco semeará as suas próprias, mas sabe apreciar a planta viçosa e se aproveitar de sua sombra.

Muitos podem chegar a ter a opinião correta – e, portanto, ser proveitosos em suas ações (*Mênon* 98c) e com ela produzirem todos os bens (*Mênon* 98a) – sem que tenham chegado ao termo da educação filosófica. Por exemplo, (1) aqueles que, beneficiando-se do ambiente politicamente ordenado instaurado pela Filosofia, buscarão a felicidade possível sem que se tenham engajado especificamente na atividade filosófica; (2) os que, não se dedicando especificamente a uma via de acesso à *eudaimonia*, vivem na cidade ordenada, e nela fazem o que deles se espera; e (3) os que, não tendo sido iniciados, convivem/conversam com os filósofos: discípulos rejeitados e desinteressados pela Filosofia em geral. Como disse Julius Stenzel: “Ninguém deve, nem precisa, conhecer a ordem toda das coisas; na medida em que cada um se dedica às suas funções específicas, a *physis* toda passa a se realizar por

---

451M. PERINE, *ob. cit.*, p. 231.

meio dele. O homem simples que cumpre seu dever no lugar que lhe cabe; o erudito que se esforça para conhecer um assunto a fundo, não se satisfazendo apenas com opiniões, por maior que seja o número dos que partilham das mesmas: ambos procedem platonicamente à maneira do estadista que sabe balancear o necessário e o possível na relação correta, não favorecendo um em detrimento do outro”.<sup>452</sup>

A dialética, para Platão, é o caminho adequado para a busca da maior felicidade possível ao homem (*Fedro* 276e). Mas nem todos querem ser perfeitos (*Fedro* 249c); a maioria se contenta em *ser salva*. Para esses, a dialética seria um remédio indigesto, daí que Platão lhes reservou outra ferramenta: a *retórica filosófica*, de caráter psicagógico, delineada no *Fedro* – diálogo que, segundo Anita Câmara, tem por principal objetivo “*abordar o problema da educação de indivíduos que não são pré-dispostos à Filosofia*”<sup>453</sup>, tarefa que, para ela, é a razão de ser da retórica filosófica.

Efetivamente, Platão preocupava-se em não perder para os sofistas e para o *mundo* aqueles que não tinham a alma afeita à Filosofia. Era preciso persuadi-los de alguma forma. Ao tratar da psicagogia como uma forma de conduzir as almas, que se “deixam levar” pelos discursos (*Fedro* 271d) e se persuadem (*Fedro* 271e e 272a), Platão indica que sua meta não é completar a educação filosófica, mas, antes, bem mais modestamente, apenas conduzir o interlocutor, passo a passo, à opinião reta.

Embora a princípio a contraposição entre *atividade séria e por brincadeira*, no *Fedro*, se refira aos discursos oral e escrito, a identificação que Anita Câmara faz entre a retórica filosófica e a *brincadeira* pode funcionar (inclusive porque Sócrates chama [pelo menos parte de] sua palinódia de *brincadeira* [παιδιᾶ] – *Fedro* 265c) na medida em que tanto o semear nos jardins de Adônis (feito “por brincadeira”, em jardins que se tornam belos em oito dias, cf. *Fedro* 276b) como a opinião reta são atividades menos dispendiosas e, até por isso, não duram muito (as opiniões verdadeiras “não permanecem no lugar (...) como um escravo fujão” e “fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor”, cf. *Ménon* 97e-98a).

Dessa forma, tanto o discurso escrito quanto a retórica filosófica seriam atividades que se prestam à persuasão daqueles que não têm a alma afeita à Filosofia. Paralelamente a isso, a vocação evocativo-rememorativa dos escritos e o caráter

---

452J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 321.

453A. G. CÂMARA, *Sobre a unidade do Fedro de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica*, Tese de Doutorado, PUC-SP, 2018, p. 186.

psicagógico da retórica filosófica os tornam instrumentos talhados para a primeira fase da educação filosófica – como veremos na terceira parte –, em que a alma do pretendente ainda está sendo testada e progressivamente ordenada com vistas na *conversação dialética*.

### III. O percurso da educação filosófica

#### 5. Erótica filosófica

##### 5.1. A arte da caça

Platão foi discípulo de um grande sedutor. No *Banquete* 215c, Alcibiades disse que Sócrates é como os flautistas que, “sem instrumentos, com simples palavras”, fazem possessos os homens e “revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas”. Mas o que queria o mestre de Platão? Para quê ele *seduzia* seus discípulos? A pista está em uma passagem do mesmo *Banquete* 203c-d, em que Diotima relata a origem de *Eros*, filho da Prudência e da Pobreza. Por ser filho de Pobreza, está “sempre convivendo com a precisão” (“é inquilino da miséria”, cf. tradução de Donaldo Schüller). Por outro lado, por ser filho da Prudência é “caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro e sofista”.

A nota saliente, aqui, entretanto é que, por ser filho de quem é, *Eros* “ocupa o lugar entre o saber e a ignorância” (*Banquete* 203e). Esse *caçador terrível* que ocupa o lugar intermediário entre o saber e a ignorância é, na obra de Platão, o próprio Sócrates, que “se comporta amorosamente com os belos jovens, está sempre ao redor deles” (*Banquete* 216d). É ele quem é retratado, em todas as situações, praticando a *erótica filosófica* – ou seja, buscando “o belo em que possa gerar” (*Banquete* 209b), porque “todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza” (*Banquete* 206c).

Para Thomas Szlezák, “a erótica é uma das metáforas platônicas centrais para a Filosofia”<sup>454</sup>. Com efeito, *Eros* é filósofo (*Banquete* 203d). A relação entre mestre e discípulo está, em Platão, inscrita no desejo de procriação. Portanto, cria-se, entre ambos, uma comunidade de amor – uma comunidade erótica (“muito maior que a dos filhos”, cf. *Banquete* 209b-c) – baseada no desejo de procriação no belo.

A erótica filosófica é, portanto, a arte e a atividade pela qual o dialético, que foi

---

454T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 263.

“desde cedo fecundado em sua alma”, uma vez “chegada a idade oportuna” em que “já está desejando dar à luz e gerar”, então “procura à sua volta o belo em que possa gerar” (*Banquete* 209b-c), quer dizer, busca discípulos capazes de receber, por suas mãos, as sementes que, através da atividade filosófica, se acumularam em sua própria alma. E “se encontra uma alma bela, nobre e bem dotada, é total o seu acolhimento a ambos, e para um homem desses logo ele se enriquece de discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar, e tenta educá-lo” (*Banquete* 209b).

A erótica filosófica não é, ainda, a fase da sementeira descrita no *Fedro* 276e-277a, mas a escolha prévia do terreno adequado (λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν) e sua preparação visando à segunda fase, a da *conversação dialética* – essa, sim, uma fase de sementeira.

Se a tarefa do dialético é frutificar na beleza, gerando (e convivendo em) “uma comunidade maior que a dos filhos” e “uma amizade mais firme, por serem mais belos e mais imortais os filhos que têm em comum”, então ele necessita encontrar as almas condignas/aparentadas com a Filosofia. Essa é, sobretudo, a tarefa que Sócrates se atribuía – e como tal foi retratado no *Corpus* platônico: a tarefa da sedução, de encontrar as almas apropriadas, de selecioná-las visando a gerar nelas, como agricultor inteligente, a semente da Filosofia.

Parece-me que, também nesse particular, não é gratuita a referência às cigarras no *Fedro*. O canto produzido pela cigarra-macho tem o objetivo de atrair a fêmea para o acasalamento<sup>455</sup>. A fêmea também emite seu próprio canto, que é, entretanto, mais discreto e menos audível. A presença das cigarras no cenário da conversa entre Sócrates e Fedro indica, por espelhamento, o que se passava entre os dois: através da palavra falada, Sócrates, o sedutor, buscava atrair Fedro – este, de falas mais discretas, embora também indicativas de seu desejo – para a Filosofia, para as portas da conversação dialética, na qual poderia semear sua alma e perpetuar o gene da sua vocação intelectual.

Mas é-de se notar que a relação entre mestre e discípulo é ambígua, sobretudo levando-se em conta a perspectiva pedagógica de Platão, bem distante da concepção

455 CHARLES A. TRIPLEHORN e NORMAN F. JOHNSON, *Estudo dos insetos*, p. 299; J. GULLAN e PETER S. CRANSTON, p. 100; MAXWELL S. MOULDS, *Encyclopedia of insects*, p. 848; KATHY S. WILLIAMS, *The ecology, behavior, and evolution of periodical cicadas*, p. 285; e JOHN L. CAPINERA (ed.), *Encyclopedia of Entomology*, pp. 603. 2.792 e 3.468.

*bancária* (conforme deixam claras as passagens do *Banquete* 175d e da *República* 518b-c). Francis Wolff ressalta essa característica, baseada na premissa de que o mestre busca unificar a alma do discípulo em torno da *parrhesia* e da temperança (cf. *Cármides* 157a). Com isso ele indica que ambos se constituem como tais um na presença do outro considerando as expectativas de lado a lado – o que ressalta, mais uma vez, o caráter constitutivamente relacional da educação filosófica platônica: “o modo de interlocução do mestre ('sê coerente!') determina uma postura de discípulo que, por sua vez, faz do mestre um mestre e de seu discurso uma doutrina (as verdades organizam-se em um todo). Mas o discípulo socrático também se constitui em um terceiro plano: o da relação com o mestre, que revela o que o discípulo espera dele. O que o discípulo espera do mestre é o que ele próprio dá ao mestre e este se recusa a dar a ele: seu saber, seu amor. A relação com o mestre é uma relação afetiva, de mão única e invertida, que repete a relação invertida do *elenchos*, assim como a relação invertida com o saber. Sócrates é amado e não amante, assim como interroga, ao invés de responder, e declara-se ignorante, ao invés de declarar-se sábio”<sup>456</sup>.

Para cumprir essa tarefa que se atribuiu, Sócrates concebeu e colocou em prática um método próprio, conforme veremos.

## 5.2. A alma adequada

“E outra semente caiu em boa terra, e deu fruto: um a cem, outro a sessenta e outro a trinta”. (*Evangelho Segundo Mateus*, 13:8)

Segundo a imagem do agricultor inteligente, do *Fedro*, o filósofo deve pegar uma “alma condigna” (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν) e nela plantar e semear, com ciência, “discursos que a si mesmos e ao que plantou são capazes de assistir” (*Fedro* 276b). Isso nos indica que, da educação filosófica – “ambicionada por muitos cujos dotes naturais são insuficientes (*República* 495d) –, somente podem e devem participar alguns poucos que possuem “natureza filosófica” (*República* 494a)<sup>457</sup>. Isso é assim

456F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 282.

457Na *Carta sétima*, PLATÃO diz que a maioria das pessoas não tem disposições naturais no que diz respeito ao

porque “dar à luz no que é feio não é possível, mas sim no que é belo” (*Banquete* 206c).

A necessidade de encontrar a alma adequada e testá-la transforma a erótica filosófica em uma atividade verdadeiramente artesanal, porque Sócrates, a figura do dialético, “nunca se dirige aos homens em geral (...), mas sempre ao indivíduo singular com quem ele está dialogando, de acordo com as particularidades desse indivíduo”<sup>458</sup> – de que é prova, segundo Julius Stenzel, o discurso de Alcibiades no *Banquete*, revelador do quanto era, para Platão, “familiar o fenômeno do amor individual e da espiritualidade subjetiva e pessoal como problema filosófico”<sup>459</sup>.

Entretanto, a predisposição para selecionar os pretendentes à vida filosófica não indica que Platão não tenha um plano inclusivo daqueles que não têm natureza filosófica (as “pessoas do povo” que menciona na *República* 499e e “a maioria [que] constitui o meio-termo” entre os poucos que são “inteiramente bons ou maus de todo” (*Fédon* 90a), pois mesmo em relação a esses ele pretendia trabalhá-los para “mudar a opinião” deles em relação à Filosofia, “animando-os e desfazendo a calúnia contra o amor à sabedoria”. Portanto, a seleção dos discípulos de alma apropriada e a atividade persuasória, dirigida aos não-vocacionados, buscam – a primeira, em segundo plano, e a segunda em primeiro – garantir a boa imagem da Filosofia na comunidade, protegendo-a do que a poderia “cobrir de ridículo” (*República* 536b). Para Ludwig Edelstein, “se algum julgamento de valor é feito, a preocupação de Platão é com o assunto que ele ensina ou com o indivíduo a quem ensina, como deve ser a preocupação do mestre, e não com o [próprio] bem-estar”<sup>460</sup>.

Porém, por baixo da preocupação com a imagem da Filosofia perante a comunidade está a verdadeira razão de seu zelo: Platão buscava proteger o exercício mesmo da atividade filosófica e lhe garantir a existência, pois, por mais humilde que seja, nenhuma arte “aceita, ao compor uma outra de suas obras, tanto os maus como os bons elementos”, mas esforça-se por “eliminar o mais possível os maus elementos conservando os elementos úteis e bons e, quer sejam estes semelhantes ou

---

conhecimento dos costumes (*Carta sétima* 343e). E, então, “caso seja de má natureza para aprender e para os chamados bons costumes, por natureza”, enfim, “se faltar afinidade com o assunto” (*Carta sétima* 343e-344a) não será possível fazer ver ao discípulo. Outras passagens indicadoras de que a Filosofia é para poucos: *Fédon* 249c-d, 250b e 276e, *Filebo* 52b e *Timeu* 39c e 51e.

458F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 217.

459J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 247.

460L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, p. 73.

dessemelhantes, fundi-los todos numa obra que seja perfeitamente una por suas propriedades e estrutura” (*Político* 308c).

Mas o que é, propriamente, a *adequação* da alma para a Filosofia? O próprio Platão sugere que a alma adequada é aquela que tem “afinidade com o assunto” estudado<sup>461</sup> (*Carta sétima* 344a), além de “ter carinho por tudo que tenha parentesco e afinidade com o objeto de sua afeição” (*República* 485c). Mas não só: para estudar Filosofia a sério, era necessário, além disso, ter laços naturais com o justo e com tudo quanto é belo e ser dotado de boa memória e de facilidade para aprender. Isso levou Harvey Yunis a dizer que a alma “é adequada no sentido de que tem a capacidade de aprender”<sup>462</sup>. Thomas Szlezák, por sua vez, entende que esse pertencimento natural diz respeito à moralidade, que teria mais importância que a *agilidade intelectual*<sup>463</sup> – até porque, conforme o *Teeteto* 176e-177a, os insensatos e os estúpidos que *não abandonarem sua esperteza*, sendo pessoas más e em má companhia, ouvirão o que dizem os filósofos e os terão por insensatos.

A interpretação de Ludwig Edelstein concorda com a de Thomas Szlezák. Para ele, o relato da *Carta sétima* sinaliza que a capacidade intelectual de Dionísio não podia ser questionada, daí que a preocupação de Platão era a de *testar sua fibra moral*<sup>464</sup>. Seja como for, nas *Leis* 689b-d, a ênfase é mesmo no aspecto moral: o ateniense diz, na passagem que acabo de mencionar, que “a falta de harmonia entre os sentimentos de dor e prazer e o discernimento racional é a extrema forma de ignorância e também a maior”; e quem é assim “será reprovado por sua ignorância, mesmo sendo experientes no raciocínio, treinados em todas as habilidades e em tudo que promove a agilidade da alma”.

Está claro que a busca pela  $\psi\upsilon\chi\eta\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\eta\kappa\upsilon\sigma\alpha\nu$  relaciona-se também com o valor das sementes: o agricultor inteligente cuida de suas sementes, com o desejo de, delas, obter frutos. O cuidado com as sementes e o desejo de frutificar levam Platão atribuir à atividade do filósofo uma seriedade ( $\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\eta$  – *Fedro* 276b), em contraste

---

461Para 'dikaion' (*Carta sétima* 344a5), o *A Greek English Lexikon* fornece o significado de “naturally belonging to a thing”.

462H. YUNIS, *Phaedrus*, p. 235.

463T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 19, nota 8. Segundo T. A. SZLEZÁK, a *Carta sétima* “cita como premissa para alcançar o objetivo da dialética – clareza sobre engano e verdade referente ao ser em sua totalidade (344b2) – uma excelência de caráter e um natural pertencimento e parentesco com o justo e com os demais valores morais, fundamentados na predisposição inata (343e3-344b1)”.

464L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, p. 76.

com uma atitude *δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν* (“por brincadeira e graças à festa” de Adônis – *Fedro* 276b). Ou seja, se o que o agricultor quer é obter frutos com as sementes de que cuidou – e se o quer seriamente – deve buscar o solo apropriado, onde a semente possa gerar e fazer crescer seu fruto próprio, que são “outros discursos competentes em transmitir a semente sempre imortal”.

A preocupação seletiva de Platão, até aqui tratada, refere-se à educação filosófica conduzida através do contato direto entre mestre e discípulo. Mas na *Carta sétima* 341e-342a Platão trata também do problema da incompreensão ou da deturpação dos ensinamentos escritos. Segundo ele, “com a exceção de uns poucos”, não haveria proveito para ninguém na publicação das explicações a respeito das questões filosóficas de que ele se ocupava. Os poucos capazes descobrem sozinhos a verdade depois de ter acesso a indicações sumárias; enquanto a maioria, se se publicassem referidas explicações, “ou se encheriam de um desprezo imerecido e fora de propósito, com relação à Filosofia, ou de esperança exagerada e fátua, como se tivessem aprendido verdade de importância transcendental”. A conclusão é que se a alma não for apropriada – se não tiver sido “bem formada”, “favorecida pela natureza” (*εὖ πεφυκώς* – *Cármides* 154e), nem mesmo os discursos corretos gerarão os frutos almeçados (a saber, outros discursos capazes de assistir ao agricultor e a si mesmos).

É tempo de investigar quais são as características que a alma condigna deve apresentar na partida – características que o dialético deve ser capaz de identificar (*Fedro* 271e). Essa questão, sob esse enfoque, não foi tratada exaustivamente no *Fedro*, mas na *República* 503c e adjacências. Nela, Sócrates diz que os pré-requisitos para quem vai ser um filósofo perfeito são tantos que raramente aparece uma natureza capaz de preenchê-los (*República* 491b) – sobretudo porque essas características, Platão bem o sabia, eram contrastantes (*República* 503b).

Quais são as características que favorecem o candidato à Filosofia? A *República* 503c-d, *a contrario senso*, nos diz: boa memória, perspicácia, vivacidade, “força e grandeza de alma a ponto de querer viver uma vida regrada com calma e segurança/estabilidade”. Por serem estáveis e aceitarem mudanças, essas pessoas são confiáveis. Além disso, devem ter coragem e disposição para o combate, facilidade de movimentação e de aprendizado (*República* 503d). E mais: “sempre têm pela ciência um amor que lhes revela aquela essência que sempre é e não sofre as vicissitudes da

geração e corrupção” (*República* 485b); têm “a veracidade e a decisão consciente de recusar toda mentira, sentindo ódio pela mentira e carinho pela verdade” (*República* 485c); têm “aspiração à posse de toda a verdade” (*República* 485d); “deixa de lado os prazeres do corpo” (*República* 485d); “é temperante e, de forma alguma, ávido de riquezas” (*República* 485e); “não tem traço de baixeza, nem é mesquinha” (*República* 486a); têm “inteligência magnânima e capaz de contemplar o conjunto do tempo e o conjunto de todos os seres” (*República* 486a); “não considera a morte algo temível” (*República* 486b); “não é uma natureza covarde e grosseira” (*República* 486b); “não é grosseiro, nem embusteiro ou covarde” (*República* 486b); “é justa e mansa desde a infância” (*República* 486b); “tem facilidade para aprender” (*República* 486c); é “capaz de reter o que aprende – tem boa memória” (*República* 486c-d); “tem justa medida e graça, dotes naturais que a fazem dócil na busca da ideia de cada ser” (*República* 486e); “tem afinidade e parentesco com a verdade, a justiça, a coragem e a temperança” (*República*, 487a); tem “facilidade de aprender, memória, coragem e magnanimidade” (*República* 494b); segundo Platão deixa subentendido, tem capacidade de suportar pressões de amigos e pessoas próximas, que não quererão que a pessoa se envolva com a Filosofia (*República* 494e); “querer viver uma vida regrada com calma e segurança” (*República* 503c); depois de ouvir as dificuldades a que a Filosofia o submeterá, “ficará maravilhado com o caminho apontado e no mesmo instante se decidirá a enveredar por ele e a não viver de outra maneira” (*Carta sétima* 340c); eventual capacidade de se conduzir sem o auxílio de ninguém (*Carta sétima* 340d); ser “sumamente divino e laboriosamente instruído nas coisas divinas” (*Leis* 966d – notadamente relacionado, nas *Leis*, à escolha dos governantes); ter conhecimento, benevolência e franqueza (*Górgias* 487a-b – relacionados à capacidade de verificar se uma alma vive de forma correta) etc.

O resultado esperado das qualidades é a capacidade de “captar a diferença entre a ideia imutável única e suas numerosas manifestações variáveis<sup>465</sup>”. Para Thomas Szlezák, o que se busca é “a 'adequação' da alma cognitiva à ordem eterna do mundo das ideias” e, por isso, “a própria alma do filósofo precisa estar em ordem”<sup>466</sup>. Na

465T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 18. Na *República* 537b-d, Platão fala de uma capacidade de sinopse como qualidade possuída por quem tem natureza filosófica: “essa é a maior prova de que uma natureza é ou não apta para a dialética. Quem é capaz de visão de conjunto está apto para a dialética, e quem não é capaz não está”; e “com a força da dialética, deverás observar qual deles, deixando de lado os olhos e os outros sentidos, é capaz de seguir na direção do próprio ser, tendo a verdade como companheira”.

466T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 19.

*República*, essa ideia está desenvolvida entre 474-480 – sobretudo em 476d: “Quem julga que o próprio belo existe e é capaz de contemplar não só a ele, mas também às coisas que dele participam e não toma como o próprio belo as coisas que dele participam, nem as coisas que dele participam como o próprio belo”, vivem na vigília, acordados. E também no final do Livro V, em 479e: “Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo, nem são capazes de seguir quem os guia até ele, e veem muitas coisas justas, mas não o justo em si, e tudo o mais dessa maneira, afirmamos que sobre tudo isso eles têm opinião, mas das coisas sobre as quais têm uma opinião nada conhecem”.

*A good man is hard to find*. Porque “uma natureza tal que conte com todos os pré-requisitos que são exigidos de quem vai ser um filósofo perfeito surge poucas vezes entre os homens e em pequeno número” (*República* 491b). Por isso, “é provável que se tenham poucos filósofos”, pois “as qualidades da natureza que dissemos que eles deviam ter poucas vezes coexistem num mesmo espaço e, na maioria das vezes, ficam dispersas” (*República* 503b).

Para suscitar a convivência, no mesmo indivíduo, de características aparentemente contraditórias, Platão concebeu, no *Político*, o conceito de *metrion*. Segundo Marcelo Perine, “[a] questão que o *metrion* no *Político* quer resolver é essa: como amalgamar adequadamente os temperamentos que se inclinam mais para a energia com os que se inclinam mais para a moderação?” O *metrion*, prossegue Perine, “assegura a justa proporção dos elementos do corpo e da alma ao realizar a unidade dos contrários. Mas também se aplica ao conhecimento: *República* 602d-603a. O homem possui um remédio para se libertar das ilusões e esse remédio é a medida, o cálculo, a ponderação”<sup>467</sup>.

Marcelo Perine diz, ainda que, “nos livros II e III da *República*, a análise das disposições naturais exigidas para ser um bom guardião do Estado revela duas qualidades indispensáveis: possuir um 'coração impetuoso' e uma 'natureza filosófica'. Em duas passagens (374d-376c e 410b-412a), *thymos* e *thymoeides* aparecem como 'aptidões combativas' da alma, que devem poder ser associadas com uma parte de brandura, embora a natureza branda se oponha à impetuosa (375c-d). Portanto, para Platão, a qualidade mental que é o *thymoneides* e o poder psíquico que é o *thymos* implicam, ao mesmo tempo, mas não necessariamente no mesmo momento, doçura e

---

467M. PERINE, *ob. cit.*, p. 120-1.

ardor combativo”<sup>468</sup>.

O *Político* mostra que a capacidade de fazer conviver características opostas, na sua alma, é própria do *verdadeiro político*<sup>469</sup> – capacidade que é benéfica também para a cidade, para evitar que o conflito dos temperamentos, em temas graves, “não se torne a enfermidade mais perigosa que há para as cidades” (*Político* 307d)<sup>470</sup>.

Mas para a educação filosófica as características naturais do pretendente não são suficientes. No *Cármides* 157d-e, Sócrates diz que Cármides provavelmente se destacaria em σοφροσύνη e em beleza, pois seus ancestrais mais importantes tinham fama nesse sentido. Mas Thomas Tuozzo registra que “é um motivo comum na cultura aristocrática que o nascimento nobre, embora necessário, não é em si suficiente para desenvolver os excelentes traços de personagem valorizado por essa cultura. Sempre há uma dúvida se um jovem cumprirá a promessa representada por sua ancestralidade”<sup>471</sup>. As características naturais, portanto, não são suficientes e nem são garantia de bons frutos. Na *República* 491c, Sócrates, tratando da natureza filosófica, diz que a semente necessita encontrar “o alimento, clima e local que lhe convenham”. Mais adiante, que “as almas mais bem dotadas, se lhes couber uma educação má, virão a ser excepcionalmente más” (*República* 491e). Ele acrescenta que “se não for semeada, plantada e nutrida em solo adequado, dará no oposto total, a não ser que um deus venha socorrê-la” (*República* 492a); e “até as próprias qualidades da natureza filósofa, quando ela recebe má nutrição, de certo modo tornam-se causa do desvio desse estudo, tanto quanto os chamados bens, a riqueza e os recursos materiais semelhantes” (*República*, 495a).

Na *República*, 494c, Platão descreve os riscos que a natureza filosófica corre: o de já se achar suficientemente dotada de dons naturais – e, portanto, não procurar a devida educação; e o risco de ser dissuadida, pelos amigos, de seguir na busca. A obra

---

468M. PERINE, *ob. cit.*, p. 117.

469Para M. PERINE, *ob. cit.*, p. 128, “O verdadeiro político é o que sabe misturar na medida exata as virtudes, ou as partes da virtude, que são por natureza opostas entre si, atribuindo a uma o lugar da urdidura, pela sua rigidez, e à outra o lugar da trama, pela sua flexibilidade e pela sua brandura (*Político*, 309b). A função própria da política é, portanto, entrelaçar os opostos, de modo que a mistura seja feita segundo o justo meio”.

470Aqui vem à evidência o tema da unidade na multiplicidade, da imitação da divindade etc. Segundo MARCELO PERINE, *ob. cit.*, p. 130, a propósito da passagem do *Político* 311d, “[s]e a ação propriamente política consiste em unificar, então será imitando a ação do artífice divino, que produz unidade *na* multiplicidade, que o político humano poderá realizar o mais precioso de todos os tecidos, que envolve a todos, escravos e livres, que vivem nas cidades, os mantém juntos nesse entrelaçamento, os governa e dirige, sem descuidar de absolutamente nada que deva contribuir para uma cidade feliz”.

471T. M. TUOZZO, *Plato's Charmides*, p. 128-9.

de Platão está recheada de exemplos de discípulos, em princípio dotados de natureza filosófica (ou que, pelo menos, assim se enxergavam), que circulavam no entorno de Sócrates, mas que, por variadas razões se desencaminharam. O exemplo mais notável é o de Alcibíades.

Alcibíades foi rejeitado como discípulo porque era autocentrado e ficava apenas na superfície<sup>472</sup> – bajulava Sócrates e acreditava ter acesso ao ensinamento dele, mas o *chegar atrasado* no *Banquete* e não ter ouvido o discurso de Diotima simbolizam seu descaminho. Para Thomas Szlezák, “Alcibíades fala de coisas que, na realidade, não entende por completo”, “ele é justamente [no *Banquete*] o único não-totalmente-iniciado: só ele não estava presente quando Sócrates informou sobre os pequenos e grandes mistérios de *Eros* de Diotima”<sup>473</sup>. Além disso, ele mesmo explica por que não se tornou uma alma apropriada para o trabalho de Sócrates: “é muito fraco para fazer o que Sócrates exige dele; é muito forte para ele a tentação de gozar de sucesso e prestígio junto à multidão, o que é inconciliável com uma existência filosófica”<sup>474</sup>. Para Szlezák, em Alcibíades, “a *filotímia* vence a Filosofia”. Como ele tem relativo conhecimento de seu estado, mas não é capaz de seguir uma vida digna, ele foge da Filosofia (“safo-me então de sua presença e fujo, e quando o vejo envergonho-me pelo que admiti” – cf. *Banquete* 216b). Sua justificativa é, a propósito, sintomática: disse que não fazia o que Sócrates lhe indicava porque quando se retira é “vencido pelo apreço” que o público lhe devota (*Banquete* 216b).

No mesmo *Banquete*, segundo Thomas Szlezák, Agatão não é julgado apropriado para ser interlocutor de Sócrates, porque “não pode, no *elenchos*, 'vir em socorro' de seu elogio de *Eros*”<sup>475</sup>, enquanto Sócrates-Diotima sabem fazê-lo.

E Eutidemo e Dionisiodoro, em que sentido foram rejeitados? Para Thomas Szlezák, a intenção do diálogo em que eles aparecem, o *Eutidemo*, é “clarear a capacidade constitutiva do φιλόσοφος de comunicar o conhecimento segundo a situação e de modo psicagogicamente graduado recorrendo a uma imagem oposta e caricatural de dois indivíduos com pretensões a filósofo”<sup>476</sup>. Sócrates se recusa a

---

472Para T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 279, Alcibíades “crê possuir tudo com os discursos de Sócrates a ele acessíveis; no entanto os melhores ele não ouviu”.

473T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 273.

474T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 274.

475T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 271.

476T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 63. Nesse sentido, para o mesmo SZLEZÁK, o *Eutidemo* seria a *contrapeça* cômico-grotesca do *Banquete*.

transmitir a ἐπιστήμη filosófica aos dois erísticos – em quem a Filosofia se mostra de forma negativa<sup>477</sup> – porque eles, os receptores, “são simplesmente inapropriados para a Filosofia”<sup>478</sup>.

Parece que Cármides é um exemplo que Platão fotografa entre um estado e outro, quer dizer, ele possui uma boa natureza e está disposto a iniciar o comércio com Sócrates. Thomas Szlezák diz que, “em todo caso, o teste o revela como uma ψυκὴ προσήκουσα. Cármides é um exemplo de pessoa naturalmente dotada, mas que porém não seguiu o caminho da Filosofia”<sup>479</sup>.

Também Crítias, no diálogo *Cármides*, embora seja melhor preparado que o próprio Cármides, “quando é definitivamente refutado, ele, por medo de danos à sua reputação, não se mostra pronto a admitir que não sabe mais (*Cármides* 169c-d)”. Thomas Szlezák segue dizendo que “tudo isso é inconciliável com a σωθοσύνη” esperada do pretendente. Portanto, “falta a Crítias o mais essencial dos dois pré-requisitos para o dialético”<sup>480</sup>.

Embora também a princípio fosse dotado para a Filosofia, Dionísio – cujo comportamento “faz surgir de modo pungente diante da alma de Platão as condições da formação verdadeira”<sup>481</sup> – mostrou-se incapaz de seguir sendo discípulo de Platão. Na *Carta sétima* 345b e seguintes, Platão lançou hipóteses para explicar o fato: i) depois de ouvi-lo, o pretendente achou que já bastava e que sabia muito, por ter aprendido sozinho ou por tê-lo aprendido por outros antes de encontrar Platão; ii) atribuiu pouco valor ao que ouviu de Platão; iii) entendeu que as lições não lhe convinham, por ultrapassarem sua inteligência e não ser ele capaz de viver para a sabedoria e para a virtude.

---

477Nisso contrastando, segundo T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 76. com “o retrato positivo do φιλόσοφος no *Fedro*”.

478T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 77.

479Citando o *Cármides* 169c-d, T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 146, complementa: “*Cármides* preenche os dois pressupostos que o destinatário apropriado da dialética platônica deve possuir: com uma formação continuada e adequada – que ele gostaria de iniciar hoje – sua *sofrosyné* natural e irrefletida poderia se consolidar num saber filosófico da virtude. O êxito disso dependerá de ele realmente se associar a Sócrates para sempre. O teste, em todo caso, o revela como uma 'alma apropriada”.

480T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 146.

481J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 318.

### 5.3. A erótica filosófica é uma fase de testes

“É impossível que a multidão seja filósofa”. (*República* 494a).

Em boa parte da obra platônica – sobretudo nos diálogos aporéticos –, vemos Sócrates lançando perguntas, testando seus interlocutores, “examinando o sentido de suas palavras” e procurando “identificar e definir suas ações a partir da unidade de suas convicções e de seu próprio ser”<sup>482</sup>. Parece-me que o registro que Platão fez daquilo que das conversações de seu mestre lhe ficou na memória buscava projetar, se bem que por fragmentos – portanto, assistematicamente – o *apostolado de fronteira* que Thomas Szlezák definiu como a terceira função do dialético: a descoberta da alma apropriada<sup>483</sup>. Sim, o agricultor inteligente, que é o dialético, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν (“pega uma alma apropriada” – Fedro 276e) e a prepara para a *conversação dialética*. Comentando a passagem de uma fase a outra no *Banquete* (quando o discurso de Diotima, a partir de 201d, substitui o de Agatão), Thomas Szlezák diz que “o diálogo ocorrido uma só vez com o interlocutor não ou pouco apropriado para a Filosofia deve ser substituído pelo diálogo didático planejadamente repetido entre um sábio e uma 'alma aparentada' já pronta para o aprendizado. A conversa ocasional deve dar lugar à instrução de longa duração: além dos diálogos, veem-se os contornos da atividade na Academia”<sup>484</sup>.

Na *via natural*, que venho buscando delinear aqui, essa seleção ocorre num ambiente de relativa liberdade, mas sob o guiamento do mestre no exercício da *erótica filosófica*; nela, parece-me que a seleção dos pretendentes ocorria através de testes – para alguns, pelo menos, os testes ocorriam através de conversas esclarecedoras (cf. *Carta sétima* 340b). Embora se possa dizer que a *prova do tirano* talvez tenha sido um caso isolado na atividade pedagógica de Platão, ou que, quando menos, que Platão possivelmente testava cada discípulo conforme lhe parecia particularmente adequado em cada caso, parece certo, na linha de Julius Stenzel, que essa referência posta na *Carta sétima* representa “a concretização mais pura do conceito platônico de

482J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 250.

483T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 278.

484T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 270.

aprendizagem”, a mostrar “com toda a clareza por que a verdadeira aprendizagem é, ao mesmo tempo, Filosofia e formação”<sup>485</sup>.

Por meio dessa *prova*, Platão pretendia evitar que recursos preciosos fossem despendidos com a educação de jovens sem vocação (que se sentiriam desestimulados – “com o que acabam desistindo do estudo”, cf. *Carta sétima* 341a). A prova que Platão aplicou a Dionísio buscava afastar “os que não são realmente filósofos, cobertos de opiniões, como os de corpos queimados pelo Sol”, aqueles que “ao verem quantas lições há a aprender, e com tão grande fadiga, consideram essa vida, assim bem ordenada e disposta para o trabalho, difícil e impossível para eles, e não são capazes de a levar a sério” (*Carta sétima* 340d-e). O que não é realmente filósofo é, sem tirar nem pôr, o “mau amante popular, que ama o corpo mais que a alma; pois não é ele constante, por amar um objeto que também não é constante” (*Banquete* 183d-e) – e, enfim, aquele cujo (aparente) conhecimento é como a pele bronzeada pelo sol: é capaz de causar alguma impressão, que, porém, esvai-se tão logo a pele começa a se escamar. Pelo contrário, a natureza filosófica é “o amante de caráter, que é bom, é constante” (*Banquete* 183e). Nesse ponto o *Banquete* vai na mesma direção da *Carta sétima* ao dizer que “são esses dois tipos de amantes que pretende a nossa lei provar bem e devidamente, e que a uns se aquiesça e dos outros se fuja” (*Banquete* 183e-184a).

Além disso, a prova também buscava evitar o descrédito da própria atividade filosófica (cf. *República* 536b e 539d, e *Carta sétima*, 341e e 344c, por exemplo). Tudo isso porque “decisões erradas na seleção dos filósofos não só condenarão a Filosofia a ser ainda mais ridicularizada, mas praticamente inviabilizarão a preservação da cidade e da constituição”<sup>486</sup>. Com efeito, ainda segundo Thomas Szlezák, “preservar a honra da Filosofia significa, portanto, restaurar a ordem categorial ontológica na realidade existente, oriunda da ideia do bem e torná-la visível para o proveito das pessoas, na medida em que cada um possa captá-la”<sup>487</sup>.

Por quê essa seleção é necessária, já está dito. As naturezas filosóficas são raras (*República* 491b, 494a e 503d)<sup>488</sup>; os candidatos presunçosos, mas incapazes da

---

485J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 309. O mesmo J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 110-1, se bem que sem fundamentar sua intuição, disse que Platão exigiu de Dionísio “o mesmo que ele costumava exigir também de todos os seus alunos”.

486T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 30, mencionando a *República* 536b.

487T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 32.

488J.-F. PRADEAU, em *ob. cit.*, p. 96, disse que “Porque submetida à aquisição de tantos saberes e a um tal domínio de si, a Filosofia é de difícil acesso. Os diálogos dizem amiúde da Filosofia que ela é acessível apenas a um pequeno número de indivíduos (*Fedro* 249c-d e 250b4; *Filebo* 52b; *Timeu* 39c6, 51d-e, onde

verdadeira formação filosófica, não. Daí também a necessidade de saber “falar e calar diante de quem for preciso” (*Fedro* 275e2 e 276a), até porque o filósofo, o único cuja reflexão cria asas (*Fedro* 249c) e lhe permite utilizar corretamente das lembranças e se tornar “essencialmente perfeito”, naturalmente se afasta dos interesses humanos, dirige-se ao divino e, nisso, “é advertido pela maioria como se em falso se movesse”. Portanto, o dialético, o *agricultor inteligente*, somente lançará suas sementes no solo da alma apropriada (*Fedro* 276e) – nisso contrastando com os sofistas, que ministravam seus ensinamentos a “todo tipo de gente” (*Hípias Maior* 282d).

Logo, pelo menos para decidir onde investir os recursos humanos, por natureza escassos, a ser dedicados à verdadeira filosofia, é preciso separar o joio do trigo. A análise do perfil dos pretendentes é um “despir a alma, para contemplá-la” (*Cármides* 154e), a cuja essência se chega através de discussões (διαλέγεσθαι – cf. *Cármides* 154e7)<sup>489</sup>. O método de *exame conversacional* também está registrado numa passagem da *Apologia de Sócrates* 41c, em que Sócrates pergunta *retoricamente* aos juízes o quanto qualquer pessoa não daria para conversar com Ulisses, Sísifo e tantos outros homens e mulheres e examiná-los; e arremata: “Conviver com eles, conversar com eles e examiná-los: que indescritível felicidade!”

Por ter acompanhado de perto a atividade de Sócrates, Platão certamente se deparou com diversos casos de pretendentes à Filosofia mais ou menos bem-dotados que, ao final, em cada caso, mostravam-se mais ou menos bem-sucedidos. É bastante provável que, no contato com o *Sócrates das praças*, ele tenha assimilado o saber a respeito das formas da alma (“deve saber quantas formas a alma tem; elas são tantas e tantas, e de tal e tal espécie, e daí é que estas se tornam de tal natureza, aquelas de tal outra” – cf. *Fedro* 271d) e o tenha utilizado em sua atividade pedagógica na Academia – disso nos dá testemunho, pelo menos, a forma como *testou* Dionísio<sup>490</sup>. Porém, embora o próprio Platão provavelmente se dedicasse, na Academia, a essa função seletiva<sup>491</sup>, é para Sócrates que temos de olhar se quisemos entender a relação erótica

---

Platão afirma que 'da inteligência participam só os deuses e uma pequeníssima categoria de seres humanos'").

489Comentando o *Cármides*, THOMAS M. TUOZZO, *Plato's Charmides*, p. 107, disse que: “A palavra provavelmente conota algo mais do que uma conversa casual: o que se segue será uma troca na qual a coragem intelectual de *Cármides* é colocada à prova”.

490Na *Carta sétima*, por exemplo, ele diz que de Dionísio – “um jovem de grandes qualidades e que até então pouca atenção concedera a conversas elevadas” – dizia-se que fora “tomado subitamente do desejo de seguir uma vida perfeita” (339e). Nas palavras do próprio Platão, “urgia, pois, verificar o que se passava, sem eximir-me da responsabilidade nem dar azo a que me acusassem de tão grave ofensa, no caso de ser verdade o que diziam”.

491Segundo P. HADOT, *O que é a Filosofia antiga*, p. 304, “a tradição menciona (...) que Platão era atento ao

que inicialmente se estabelece entre mestre e discípulo; ele que, nos diálogos, exerce plenamente a atividade *erótica*<sup>492</sup>, que é aquele que ama o que é bom e que quer tê-lo consigo (*Banquete* 204e). A dedicação de Sócrates às fases iniciais da educação filosófica evidencia-se também pela insistência com que ele diz que não foi mestre de ninguém<sup>493</sup> e que dizia o mesmo a todos aqueles com quem conversava (*Apologia de Sócrates* 33b e *Eutífron* 3d). E o Sócrates platônico é, efetivamente, um ótimo instrumento para tentar desenhar – como nos é possível hoje, a tal distância dos dois – as principais linhas da *erótica filosófica*.

Na seleção dos pretendentes visando a seu encaminhamento à *conversação dialética* se utilizavam variadas estratégias, entre as quais se destacava a arte do *parteiro* de ideias, de que, no *Teeteto*, Sócrates dizia-se possuidor, por meio de duas habilidades<sup>494</sup>: a capacidade de auxiliar o *dar à luz* ideias verdadeiras (como veremos adiante), pressupunha, antes, a *arte do casamenteiro*<sup>495</sup> – ou seja, saber quem deve se juntar a quem –, arte da qual elas, as parteiras, “orgulham-se mais do que de sua habilidade no corte do cordão” (*Teeteto* 149d). Portanto, a *erótica filosófica* consistia tanto na seleção da alma apropriada como também, se fosse o caso, depois de mapeada alma do discípulo, seu eventual encaminhamento a outro mestre – como o próprio Sócrates, aliás, frequentemente fazia<sup>496</sup>.

Jill Gordon ressalta bem esse traço: “a função de casamenteira corresponde a semear, o estágio do cultivo que é necessário para que qualquer coisa cresça e que, se feito adequadamente, pode assegurar crescimento saudável e produção fecunda

---

caráter particular de cada um de seus discípulos”. De Aristóteles teria dito, a propósito, que “tem necessidade de rédea” (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IV, 6).

492 Nas *Leis* 952a-b, concebendo um ambiente político-pedagógico mais sofisticado, Platão pretendia que os conselheiros fossem responsáveis pela seleção dos jovens e por sua apresentação ao conselho: “se algum dos jovens convidados ao comparecimento for considerado indigno, a pessoa que o trouxe será censurada por todo o conselho”; “(...) e que cada membro trouxesse obrigatoriamente consigo um jovem, de idade não inferior a trinta anos, que tivesse selecionado em primeira mão como sendo tanto por natureza quanto por treinamento uma pessoa adequada; depois de selecioná-lo deverá introduzi-lo entre os membros (...)” (*Leis* 961b); “É certo que se impõe que providenciemos um elenco de todos aqueles que pela idade, a capacidade intelectual, as qualidades morais e os bons hábitos se ajustam ao cargo de guardião (...)” (*Leis* 968d-e).

493 Em claro contraste com os sofistas – por exemplo, Protágoras –, que faziam questão de “assumir ao invés de negar” sua condição de educador de homens. Cf. *Protágoras* 317b.

494 “Pois considera: crês que é próprio da mesma arte ou de uma outra o cuidado e a colheita dos frutos da terra e, por outro lado, o conhecer em qual terra deve ser lançada qual planta e qual semente?” (*Teeteto* 149d-e)

495 “elas são as mais hábeis casamenteiras, por serem de uma sabedoria consumada a respeito de conhecer qual mulher deve, juntando-se a qual homem, dar à luz as crianças o mais excelentes possível?” (*Teeteto* 149d)

496 cf. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 168 – para tanto citando *Laques* 200d, *Protágoras* 310e e 316b-c e *Teeteto* 151b.

posteriores”<sup>497</sup>. Essa capacidade de “procurar o belo em que [se] possa gerar”, também referida no *Banquete* 209b, não indica apenas a relação entre mestre e discípulo, mas também – ou antes – a união do discípulo com o saber. A mesma Jill Gordon diz que “boa parte da atividade filosófica de Sócrates no mundo de Platão pode ser vista como a tentativa de Sócrates de ajudar muitos interlocutores a reconhecer seu amor pelas formas, ou seja, a se tornar amantes da sabedoria, ou filósofos”<sup>498</sup>.

Toda a conversação de Sócrates – que negava ter qualquer doutrina sua –, todos os métodos de que fazia uso, estavam voltados para testar a alma de seus interlocutores, a identificar<sup>499</sup> a posse das características próprias da natureza filosófica (“provar bem e devidamente” o caráter do amante – cf. *Banquete* 183e) e como que encaminhá-los, se *aprovados*<sup>500</sup>, nas sucessivas fases, para a educação filosófica (pois apenas possuir a natureza filosófica não é suficiente).

Venho buscando, nestas páginas, auscultar o coração dos diálogos a fim de identificar um possível padrão de atuação do mestre, que é o Sócrates de Platão, na seleção e no teste dos discípulos naquilo que chamei de *via natural*. Porém, o esforço pedagógico de Platão, que partiu da observação (também) de Sócrates, evoluiu para sua própria concepção a respeito da educação filosófica, culminando, ainda que precariamente, naquilo que poderia chamar de *educação protocolar* ou sistemático-institucional. Então, é preciso não confundir as duas coisas. Platão avançou nisso em razão de sua inicial convicção a respeito da vocação política do Filósofo, que o levou a conceber a sistematização da educação dos pretendentes à Filosofia visando especificamente à ocupação dos postos de governo (*República* 473d). Isso porque a Filosofia para ele era uma “atividade’ ou ‘ocupação’ (*epitedeuma*) específica de um grupo muito seletivo de pessoas, os dotados de uma ‘natureza filosófica’, aos quais compete, principalmente, ‘pensar o Estado para salvá-lo’”<sup>501</sup> – “salvar a cidade e sua constituição”, cf. *República* 536b.

Nisso se evidencia que “não foram a necessidade de afirmação nem a

---

497J. GORDON, *ob. cit.*, p. 136.

498J. GORDON, *ob. cit.*, p. 189.

499“Penso que devemos investigar juntos se possuímos ou não possuímos essa qualidade a que me referi (...)” (*Cármides* 158e).

500A propósito, na *República* 496a, 503d e 536b, Sócrates põe barreiras, para alguns, por indignidade, a uma *educação mais rigorosa*, com isso traçando uma linha clara entre a fase de seleção e a fase de efetiva educação.

501M. PERINE, *ob. cit.*, p. 54-5, citando MONIQUE DIXSAUT e ÉRIC WEIL.

mentalidade sectária que ditaram a Platão a reivindicação do rigoroso afastamento dos não-autorizados da dialética, mas sim a convicção de que ela é o maior bem para o ser humano (*Timeu* 47b) e que por isso seria blasfemo permanecer passivo diante do perigo a que esse bem é exposto por um tratamento inadequado”<sup>502</sup>. Thomas Szlezák reconhece que, para Platão, “naturalmente seria *κοινὸν ἀγαθόν* se todos tivessem pleno conhecimento da essência das coisas”<sup>503</sup> (“que coisa melhor teria eu feito na vida do que ter escrito e mostrado aos homens e trazido à luz a todos a natureza das coisas?” – cf. *Carta sétima* 341d); porém, segue Szlezák, “as φύσεις dos homens não estão interessadas nisso”.

Cabe, portanto, perguntar como o filósofo elege, na prática, os candidatos ao ensino filosófico. Há referências importantes a esse respeito na *República*, nas *Leis* e na *Carta sétima*. Na *Carta sétima*, falando de Dionísio, Platão diz que buscou “certificar se ele era mesmo *unha e carne* com a Filosofia, ou se não passava de boato sem fundamento o que se falava [dele] em Atenas”; e seguiu registrando que “para semelhante prova há um processo não de todo carecente de nobreza e muito adequado para os tiranos, principalmente para os que se entopem de expressões filosóficas mal compreendidas” (*Carta sétima* 341b). E ele avançou, indicando, em linhas gerais, qual era o conteúdo da prova: “para gente desse estofo, é preciso mostrar toda a extensão dos estudos filosóficos, sua natureza, as dificuldades muito próprias e quanto esforço exigem de nós. Depois de ouvir toda essa exposição, se se tratar, realmente, de um amante da sabedoria e se for dotado de natureza divina, além de revelar vocação para tais estudos, ficará maravilhado com o caminho apontado e no mesmo instante se decidirá a enveredar por ele e a não viver de outra maneira” (*Carta sétima* 340c).

Também nas *Leis*, ao falar da seleção de membros para o Conselho (“composto pelos dez membros mais velhos entre os atuais guardiões das leis associados a todos os cidadãos laureados com a maior distinção oferecida pelo Estado”), Platão diz que cada um dos membros deverá selecionar jovens “tanto por natureza quanto por treinamento uma pessoa adequada” (*Leis* 961b – escolha anteriormente citada também em 952a-b).

Na *República* 503d, Platão traz detalhes das *provas constantes* que, na sua visão, deveriam ser aplicadas aos pretendentes à Filosofia – que, para ele, “deviam ser muito bem dotados de ambos os tipos de qualidades e que, sem isso, não deviam participar

---

502T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 32.

503A expressão é de T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 398.

da educação mais rigorosa nem das honras nem do governo”. Com isso em mente, Platão diz que eles devem ser submetidos às provas, “nos trabalhos, temores e prazeres”; e, além disso, “devem exercitar-se em muitas disciplinas, procurando saber se sua alma será capaz de assumir os estudos mais importantes ou se também aí se acovardará, como os que se acovardam nas competições” – *República* 503c-e. As provas consistem ora em exercícios simulando a realidade, ora em mera observação, visando a identificar neles a capacidade de agir conforme as convicções a respeito do bem da cidade e dos princípios de ação que delas decorrem: “deve-se observá-los em todas as etapas da vida, para ver se são guardiões desse princípio e se nem sob fascínio, nem sob violência, esquecendo-se dela, deixam de lado a decisão de que devem fazer o melhor para a cidade” – *República* 412e. No final das contas, para Thomas Szlezák, “testa-se quem é capaz de refletir sobre as ideias, dissociadas da percepção dos sentidos, e quem consegue chegar a uma 'visão de conjunto' do parentesco das ciências matemáticas entre si e com a natureza das coisas – porque a capacidade da sinopse é a 'prova mais decisiva' (μεγίστη πείρα – *República* 537c) para a constatação de uma natureza dialética”<sup>504</sup>.

Ainda para Thomas Szlezák, “a decisão de quem entra em cogitação para a 'distribuição' do μάθημα da dialética tem de ser tomada em constantes exames e provas”<sup>505</sup>. A constância das provas pode ser verificada, por exemplo, nos seguintes trechos: “Nós devemos procurar saber quais são os melhores guardiões daquilo que entre eles é um lema, a saber, que a cada vez devem fazer o que julgam melhor para a cidade. E, já desde a infância, devemos observá-los ao propor-lhes tarefas em que muito facilmente se esqueceriam de tal lema e se deixariam enganar, escolhendo quem dele se lembra e não se deixa enganar, e excluindo os outros”; “devemos impor-lhes fadigas, dores e competições em que possamos observar essas mesmas disposições”; “devemos criar para eles uma terceira espécie de prova, a do fascínio, e, tal qual fazem os que conduzem potros na direção de ruídos e tumultos, ver se são medrosos. Também devemos levá-los ainda crianças a situações em que temores e prazeres se alternem, submetendo-os a uma prova mais rigorosa que a do fogo para o ouro, para ver se facilmente se deixam fascinar, ou sempre mantêm uma boa postura porque são bons guardiões de si mesmos e da música que aprenderam (...)” – *República* 413d; e

---

504T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 22.

505T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 22 – citando a *República* 503c e 537b-d.

“esse é o exame que precisarás fazer, sobretudo quando estiveres examinando quais deles têm tais predicados e se, de um lado, são firmes nos estudos e, de outro, firmes na guerra e em outras situações prescritas pela lei. Em contrapartida, quando eles ultrapassarem os trinta anos, deverás selecioná-los entre os já previamente escolhidos e conferir-lhes honras ainda maiores. Submetendo-os à prova, com a força da dialética, deverás observar qual deles, deixando de lado os olhos e os outros sentidos, é capaz de seguir na direção do próprio ser, tendo a verdade como companheira” (*República* 537b-d).

Meditando sobre passagens da obra platônica, pareceu-me possível desenhar três momentos em que o pretendente é *testado*. A primeira ocasião, que diria *informal*, passa-se numa conversa tal como registrada no *Cármides* 154d-e, em que Sócrates se propõe a “despir a alma” do jovem para aferir se ela é “bem formada” e se tem boa índole. Nessa fase o filósofo pode, eventualmente, “aplicar o medicamento” (*Cármides* 158e), que cura o pretendente e pode vir a encantá-lo. Nesse primeiro momento ocorre a denominada *erótica filosófica* em sentido estrito, em que o mestre, que é “alguém, desde cedo fecundado em sua alma, ser divino que é”, assume o protagonismo “desejando dar à luz e gerar” e procurando “à sua volta o belo em que possa gerar” (*Banquete* 209b).

A *erótica filosófica* em sentido amplo consiste na busca do interlocutor certo, sua introdução no caminho pelo despertar do desejo e, se necessário, seu *encantamento*. O interlocutor de Sócrates, uma vez que vence a primeira etapa da *erótica filosófica*, é, tal como Alcibiades, como que “golpeado e mordido pelos discursos filosóficos” de Sócrates, “que têm mais virulência que a víbora” (*Banquete* 217e-218b).

A função *confutatória* da *erótica filosófica* é comparada, por Thomas Szlezák, à “*kátharsis* necessária antes de toda iniciação”<sup>506</sup>. Sim, *elenchos* é técnica que visa à purificação. A propósito, ao comparar Sócrates a um sileno flautista, o mesmo Alcibiades diz que ele, com simples palavras, faz os interlocutores “possessos e revela os que sentem falta dos deuses e das iniciações”<sup>507</sup> (*Banquete* 215c). O atordoamento por parte do interlocutor de Sócrates, que costumava seguir-se às suas refutações, *separava os homens dos meninos*. Alguns, feridos em seu orgulho, irritavam-se e se

---

506T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 269.

507T. A. SZLEZÁK diz, a respeito dessa função da *erótica filosófica*, que em razão dela os diálogos precisam ser protrépticos e parenéticos.

afastavam; outros, porém, repentinamente purificados de suas falsas opiniões, estando ainda um pouco confusos, decidiam sob o efeito entorpecente do canto insinuante de Sócrates – como é, por exemplo, o caso de Alcibiades no diálogo *Alcibiades I*, ao entender que nada sabia a respeito da função pública que buscava assumir em Atenas.

Esse segundo tipo de interlocutor, de boa-fé, percebia sua confusão mental e passava a desejar ativamente aquilo que Sócrates possuía, que é o *princípio orientador do discurso*: “Como qualquer outro que deseje, deseja o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é?” (*Banquete* 200e).

Esse é, de algum modo, o momento em que estavam Fedro e Cármides, cada um deles no diálogo a que deram nome: ou seja, o estágio em que foram considerados almas apropriadas e se colocaram abertos ao encantamento de Sócrates – fase na qual, como se vê no *Banquete*, Alcibiades fracassou, não lhe sendo permitido, portanto, ouvir os mistérios de Diotima<sup>508</sup>.

O segundo momento, mencionado na *Carta sétima*, busca aferir a *resistência* e o verdadeiro interesse do candidato pela Filosofia – candidato que já passou, de algum modo, pelo primeiro filtro da *erótica filosófica* em sentido estrito. Na *Carta sétima*, Dionísio vinha sendo aclamado como “jovem de grandes qualidades” e desejoso de seguir uma vida perfeita. Com efeito, Platão ouvira muitas referências positivas dele: “Todos me contavam a mesma história, de ser, realmente, admirável o progresso de Dionísio no terreno da Filosofia” (*Carta sétima* 339b). Essa passagem parece indicar que Platão não aplicava a prova de resistência a qualquer um, mas a quem tivesse boas qualidades (ou por referências claras por parte de terceiros ou por já ser discípulo seu, e já ter passado pela primeira etapa da *erótica filosófica*) e desejasse seguir através da *porta estreita* da educação filosófica.

A posse de qualidades naturais para a Filosofia não garante que o candidato tenha capacidade de passar pela educação filosófica. Daí a necessidade de constantes provas. A prova que Platão menciona na *Carta sétima* 340b-c busca apurar a resistência do candidato (“essa é a mais certa e segura prova para as pessoas dadas aos prazeres e incapazes de qualquer esforço”). Ela busca aferir “se se trata, realmente, de um amante da sabedoria e se é dotado de natureza divina, além de revelar vocação para tais

---

508cf. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 279.

estudos”. Se ele ficar maravilhado com o caminho apontado, se decidirá a enveredar por ele e a não viver de outra maneira. Depois disso, continua Platão, “avançando resolutamente e arrastando consigo o próprio guia, não se deterá antes de atingir a meta que se impôs ou de adquirir a capacidade necessária para conduzir-se sem o auxílio de ninguém” (*Carta sétima* 340d).

Ludwig Edelstein, ao comentar a *Carta sétima*, perguntou-se a respeito do referido teste. Para ele, o teste que Platão aplicou a Dionísio (ou aplicava eventualmente a seus alunos) “aparentemente, consiste em uma conversa, ou melhor, uma lição, expondo o tamanho da tarefa que está diante do pretendente. Ciente do que o espera, ele vai enfrentar o trabalho ou não seguirá adiante, dependendo de suas inclinações naturais. Certamente não se trata da seleção de um aluno, pelo mestre, com base em sua habilidade filosófica. Ela simplesmente dará uma indicação da resistência do neófito, e não muito precisa, já que ele será julgado por sua reação a uma única lição”<sup>509</sup>. Mas há opiniões diferentes: Apelt, citado na nota 12 da p. 75-6 da obra de Edelstein, entendeu que “o teste [aplicado a Dionísio] não se limitou a uma simples entrevista”, mas “tomou a forma de um curso lento de lições introdutórias de Filosofia” – entendimento que é rejeitado por J. Harward<sup>510</sup>.

Se o candidato for *aprovado* – ou seja, se for constatada a sua capacidade de resistência às intempéries e às dificuldades do estudo da Filosofia – ele passa a frequentar o círculo dos mestres, mas continuará sendo testado – no que me parece configurar o *terceiro momento*. É que na *República* 503e se mencionam outras provas; e, em 412e, há referências a provas que são aplicadas durante o convívio com o candidato (“deve-se observá-los em todas as etapas da vida”). Nas *Leis* também há referências à observação de que os jovens são alvo, depois que o conselheiro-tutor o traz para o convívio com os demais membros do conselho.

---

509L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, p. 72.

510J. HARWARD, *The Platonic Epistles*, 1932, p. 211, nota 85 – citado pelo mesmo L. EDELSTEIN.

#### 5.4. As etapas da erótica filosófica: a busca do consenso interior e da amizade erótica

“Os iniciados não têm que aprender nada, mas têm que experimentar algo e devem ser levados a um estado especial, somente depois de se tornarem adequados, é claro”. (ARISTÓTELES, *περὶ φιλοσοφίας*, fr. 15)<sup>511</sup>.

Como disse, há evidências de que Sócrates representa, na obra de Platão, acentuadamente a primeira fase – da seleção e preparação dos pretendentes, que tenho chamado, aqui, de *erótica filosófica*<sup>512</sup>. Francis Wolff reparou acertadamente que “não encontramos em nenhuma parte em Platão ou Xenofonte o termo 'mestre' aplicado a Sócrates, tampouco o correlato 'discípulos' a um de seus ouvintes”<sup>513</sup>. Nisso que pode ser interpretado como uma intrigante ambiguidade por parte de um mestre que “não quer ser mestre”<sup>514</sup> está a limitação fortificante de sua atividade – pois só se tem domínio (só se é dono, enfim) de um bem cujos limites são conhecidos e reconhecidos. Na *Apologia de Sócrates*, ele disse que não sabia fazer nada mais que revelar a ignorância dos que se entendiam sábios – e que o fazia em obediência ao deus – “ocupação tão absorvente” que “nunca me sobrou tempo para realizar nada de importância, nem com relação aos negócios da cidade nem com meus assuntos particulares, vivendo, isso sim, em extrema pobreza, por encontrar-me ao serviço do deus” (*Apologia de Sócrates* 23b). Apesar desse escopo limitado – ou antes, por causa dele mesmo –, o modo como Sócrates se portava, e sua pretensão enquanto exímio *perguntador*, “colocava seus ouvintes em uma posição em que eles podiam se dizer discípulos”<sup>515</sup>.

---

511Citado por C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 190.

512Seja como for, como já disse, Sócrates se reservava ao direito de encaminhar a outros mestres os pretendentes à Filosofia (T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 168). E, ademais, recusava-se a transmitir determinados ensinamentos a pessoas que não estivessem preparadas para recebê-los.

513F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 209-10. Apesar disso, F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 226 reconhece a Sócrates pelo menos quatro “ouvintes inquestionáveis, filósofos fundadores de uma escola ou corrente 'doutrinal', sobre os quais somos minimamente informados”: “Aristipo de Cirene, Euclides de Mégara, Antístenes e Platão”.

514F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 205.

515F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 280.

Com efeito, Platão retratou Sócrates na atividade da *erótica filosófica* – e, raras vezes, acompanhando os pretendentes nas etapas posteriores. No *Laques*, Platão indica que, evidentemente, para tanto, bastaria que ele quisesse, pois “no caso de Sócrates querer cuidar da educação dos rapazes, não precisarão procurar outra pessoa” (*Laques* 200d). Porém, quando Nícias lhe fala nisso, “ele se esquivava e indica outra pessoa” (*Laques* 200d). Um pouco adiante, Sócrates diz que cada um deles “precisa procurar, cada um para si mesmo, com o maior empenho, o melhor mestre possível” (*Laques* 201a). No *Teeteto*, Sócrates diz que, em relação a alguns jovens, “sabendo que não precisam nada de mim, de muito boa vontade ajo como casamenteiro, e, em nome do deus, adivinho muito satisfatoriamente com quem, convivendo, eles tirariam proveito. Muitos deles entreguei a Pródico e muitos a outros homens sábios e divinos” (*Teeteto* 151b). Francis Wolff lembra que “quando se trata de saber se Sócrates deve ser julgado pela conduta de Crítias e Alcibíades (...), Xenofonte começa assinalando que um e outro se transferiram para outros mestres”<sup>516</sup>. O comportamento erótico, enfim, “é um comportamento comunicativo regido por leis, com o objetivo de conduzir ao *eromenos* o *erastes* correto”<sup>517</sup>.

Um comportamento comunicativo regido por leis. Sim, e uma das mais obscuras é a que rege a distribuição dos afetos desse mestre *enrustido* que é Sócrates. No primeiro plano, vistas as coisas superficialmente, Sócrates conversava com qualquer um sem reservas (*Eutífron* 3d) – enfim, *falava indistintamente a todos* (*Apologia de Sócrates* 33a-b). Mas falar indistintamente a todos não significa falar de tudo a todos<sup>518</sup>. Aprofundando a análise desse Sócrates *caçador*, o que se percebe é uma modulação afetiva, uma contenção estratégica – vide, por exemplo, a reação dele a Alcibíades no *Banquete*; e, comprovando tratar-se de distribuição diferenciada e seletiva de oportunidades, temos o exemplo de Eutidemo e de Dionisiodoro no *Eutidemo*.

A *erótica filosófica* pressupõe, por parte do mestre, uma abertura maior, uma tolerância visando à escolha dos pretendentes<sup>519</sup> – daí que em *Memoráveis* I, 2, 38-9,

---

516F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 213.

517T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 263.

518Além disso, F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 214, lembra de uma passagem dos *Memoráveis* de XENOFONTE que mostra uma postura de Sócrates a que Platão não nos deu acesso: “Antifonte critica Sócrates por não cobrar salário de seus companheiros, como fazem os mestres com seus discípulos (*Memoráveis* I, 6, 3). E Sócrates responde que, ao contrário dos que são pagos, ele não é obrigado a conversar com quem não quer (*Memoráveis* I, 6, 5)”.

519Pois a função do mestre, sobretudo na linha da atividade de Sócrates, é a de inspecionar os que têm reputação

“Xenofonte caracteriza o tipo de 'frequentação' que existia entre Sócrates e seus ouvintes como uma 'educação' que exige afeição”<sup>520</sup> – na linha, aliás, da tradição grega, em que “a relação pedagógica não podia ser separada de sua dimensão afetiva”<sup>521</sup>.

Mas essa seleção se dá na via de mão dupla que é o diálogo: ela vai ocorrendo na medida da reação e da postura do pretendente diante do mestre. Se Sócrates falava a todos indistintamente, é certo que seus interlocutores reagiam muito diferentemente às suas investidas. E é na diversidade de reações que se evidencia o caráter seletivo da erótica filosófica tal como praticada por Sócrates – da qual nem todos saíam dispostos a seguir a via filosófica apontada por ele, mas só aquele que cai em si e se percebe ignorante – sobretudo a respeito de si mesmo<sup>522</sup>. Isso porque “não deseja quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso” (*Banquete* 204a).

Por outro lado, diversos outros interlocutores se irritavam com Sócrates, e afastavam-se de seu convívio próximo – o que, naturalmente, indicava alguma dificuldade para ingressar e, adiante, para tomar posse da vida filosófica. Mas, para Thomas Szlezák, “a exclusão de pessoas inadequadas não é decreto de um sábio que reina autocraticamente sobre a posse do saber, mas um resultado da interação entre o dialético e aquele que deseja informação dele. A entrada nessa interação é, por princípio, aberta; querer dar uma garantia de que todos avancem em igual medida seria insensato e irresponsável. Esse é o ponto inicial do esoterismo platônico”<sup>523</sup>.

Enfim, a *erótica filosófica* é conduzida pelo mestre/Sócrates em diálogo com o potencial candidato, através da técnica do discurso breve. Com efeito, “toda vez que Sócrates se engaja em perguntas e respostas, e especialmente toda vez que exorta outros a fazê-lo junto com ele, está exibindo seu conhecimento erótico e se envolvendo em uma atividade erótica”<sup>524</sup>. A pergunta socrática tem o potencial de *desarraigar* seu interlocutor: “ela deve perturbar, entorpecer, para provocar o

---

de ser sábios: cf. *Apologia* 33a-b

520F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 214.

521F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 215.

522 Além de buscar precipitar esse estado em seus interlocutores, Sócrates, ele mesmo, reconhecia-se nessa mesma trilha. Por exemplo, no *Fedro*, ele reconhece que ainda não era capaz de conhecer-se a si mesmo, conforme a inscrição delfica. Portanto, ignorando isso, não se aventurava em outros domínios (mas simplesmente confia no que se diz, por exemplo, a respeito de mitos), mas gasta seu tempo fazendo exame de si mesmo. É um exemplo de consciência da ignorância que impulsiona adiante (*Fedro* 229e-230a).

523T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 399.

524J. GORDON, *ob. cit.*, p. 73-4.

conhecimento da respectiva incumbência, sem a qual todo o processo da aprendizagem não pode evoluir”<sup>525</sup>, pois para Sócrates “o verdadeiro objetivo da educação e da formação” é “o esforço de avançar pelo entendimento até o âmago do ser humano que o leva a agir com o máximo empenho”<sup>526</sup>.

Pelo diálogo baseado em perguntas e respostas breves, Sócrates buscava deixar seus interlocutores em *aporia* e, conseqüentemente, fazer com que “eles se conscientizem da falta que de outra forma não perceberiam, e as perguntas têm um papel central nessas interações. Para Sócrates, as perguntas são os primeiros instrumentos que ele usa para reduzir seus interlocutores a esse estado de perplexidade, e, nessa condição, os interlocutores podem eles mesmos gerar mais perguntas”<sup>527</sup>.

Colocar o interlocutor em *aporia* é tirá-lo de sua *zona de conforto* porque “os ignorantes nem filosofam nem desejam se tornar sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta ser assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso” (*Banquete* 204a3-7). A *aporia*, evidenciando a *contradição interna* do pretendente e provocando a necessidade de conhecer-se a si próprio, faz surgir o desejo de saber.

O que Sócrates fazia na atividade de erótica filosófica era provar a alma e fazê-la dar conta de si, pois “qualquer um que se aproxime dele e se ponha com ele a raciocinar, qualquer que seja o assunto a tratar, arrastado na espiral do discurso, é inevitavelmente constringido a ir adiante, até que chegue a dar conta de si, e a dizer de que modo vive e de que modo viveu; e, uma vez chegado a isto, Sócrates não o deixa mais, enquanto não tiver discernido muito bem cada palavra” (*Laques* 187d-188b)<sup>528</sup>; ou, conforme a fala de Alcibiades no *Banquete* 216a-b: ele ouvia Sócrates, e tal modo se sentia que a ele “parecia não ser possível viver em condições como aquelas [as condições dele]”. E arrematou: “Eu, é diante deste homem somente que me envergonho”.

---

525J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 162.

526J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 81.

527J. GORDON, *ob. cit.*, p. 80.

528G. REALE, em *História da Filosofia antiga*, vol. I, p. 304, diz que “da alma individual só se cuida com o *diálogo*, ou seja, com o *lógos* que, procedendo por pergunta e resposta, envolve efetivamente mestre e discípulo numa experiência espiritual única de pesquisa comum da verdade”.

Através de perguntas e respostas, o método elênctico que Sócrates colocava em prática tinha a função de evidenciar o estado da alma de seus interlocutores através das opiniões que eles apresentavam em resposta a Sócrates, “ao menos, a ponto de instaurar neles uma dúvida crescente em relação ao que eles tinham como assegurado”<sup>529</sup>. Ao evidenciar, para o próprio interlocutor, suas opiniões contraditórias, Sócrates proporcionava a ele a oportunidade de se emendar<sup>530</sup>.

O objetivo de Sócrates, com essa atividade, era “modificar as ideias do interlocutor, a visão que este tem de si, seus critérios normativos de conduta, o que chega a abrir caminho a níveis normalmente protegidos da interioridade do interlocutor (tendo, então, um valor sistêmico) e a sugerir novos princípios sistêmicos de organização da experiência e da vida (conversão, *metánoia*)”<sup>531</sup>.

O máximo que ele pode fazer, naturalmente, é tornar clara a confusão mental e a cisão interna na alma do pretendente e tentar “engendrar uma força endógena, para desencadear um tipo de automatização que deve nascer no espírito do interlocutor”, pois “o estímulo exógeno deve funcionar apenas como uma *alfinetada interiorizada*”<sup>532</sup>, a ponto de o pretendente (no melhor dos cenários) dar-se conta de sua ignorância, “sob completo encanto”, “repleto de aporia”, “entorpecido, na alma e na boca, sem saber o que responder” (*Mênon* 80a). Enfim, a arte da dissimulação, que Sócrates praticava, buscava “fazer com que os outros se tornem rapidamente inadvertidos (...) encurralá-los imperceptivelmente em um impasse (*aporia*, *elenchos*), a fim de fazê-los adotar a exigência de se darem uma norma de conduta diferente (*metánoia*), suposta melhor”<sup>533</sup>.

Para Giovanni Reale, “a dialética socrática tem em vista a exortação à virtude, o convencimento do homem de que a alma e o cuidado da alma são o máximo bem para o homem, a purificação da alma provando-a a fundo com perguntas e respostas, para libertá-la dos erros e dispô-la à verdade”<sup>534</sup>.

---

529L. ROSSETTI, p. 209.

530Porém, é certo que “esses procedimentos, tendo um aspecto agonístico, não pressupõem necessariamente uma vontade de levar vantagem sobre o(s) destinatários, pois pode-se muito bem querer causar um choque, ainda que um pouco artificial, apenas para proteger alguém de um grave perigo e para 'abrir seus olhos'. Em todo caso, é claro que o sucesso da tentativa depende amplamente da instauração de um clima de confiança”.

(L. ROSSETTI, *ob. cit.*, p. 213-4).

531L. ROSSETTI, *ob. cit.*, p. 219-20.

532L. ROSSETTI, *ob. cit.*, p. 222.

533L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 214.

534G. REALE, *História*, vol. 1, p. 305. Para M. Perine, *ob. cit.*, p. 46, “a finalidade última do dialogar socrático (...) consistia no cuidado da alma”. No *Górgias* 487e, por ele mencionado, essa característica é evidenciada

Nesta parte do texto, tratarei das técnicas<sup>535</sup> – basicamente quatro: ironia, *elenchos*, maiêutica e homologia – de que Sócrates se valia, no exercício da erótica filosófica, com o objetivo de inocular no interlocutor a *consciência da ignorância/desajuste interior* e, conseqüentemente, o desejo de buscar a vida filosófica.

Porém, é preciso registrar que se Sócrates não tinha propriamente uma doutrina a transmitir, tampouco (a contar pelas fontes que nos chegaram) problematizava ou ensinava seu método dialógico – tarefa de que os comentadores se incumbiram, posteriormente, debruçados, na penumbra, sobre a obra de Platão e demais *logoi sokratikoi*. Com efeito, Sócrates alcançava seus objetivos ao preço de traçar com cuidado sua estratégia comunicativa sob a “aparência pouco estruturada” e de “uma espontaneidade quase inofensiva”, mas que “cerca o interlocutor em uma situação tranquilizadora que ele não pode controlar”<sup>536</sup>. Essa estratégia não exige (e talvez nem permita) “nada de aprofundado nem de rebuscado”, recusando-se “tudo o que pode parecer profissional, sofisticado ou moda lexical”<sup>537</sup>. E, a bem da verdade, a técnica dialógica de Sócrates, para ser honesta e tratar com indivíduos, nem poderia mesmo ser inteiramente previsível nem para o interlocutor<sup>538</sup>, nem tampouco para o próprio Sócrates.

Vejamos. Se bem que o dialético necessite, visando à eficácia comunicativa no exercício da retórica verdadeira, conhecer os tipos de almas e os tipos de discurso (cf. *Fedro* 271d), erra quem pensa que Sócrates tinha, do começo ao fim, o total controle do diálogo que mantinha com seus interlocutores. Fosse assim, Platão não teria criticado tão duramente o escrito filosófico, pois bastaria conhecer a alma do discípulo para, à distância, educá-lo por correspondência escrita – modalidade de ensino que certamente também seria alvo de críticas por parte de Platão, porque o texto, uma vez cristalizado, já não pode se defender nem acessar os atalhos que a alma do discípulo

---

pela fala de Sócrates: “Sei muito bem que, se concordares comigo sobre as opiniões de minha alma, é certeza estar eu com a verdade. De fato, considero que, para tirar a prova completa que permita saber se uma alma vive bem ou mal, são necessários três requisitos que em ti vejo reunidos: conhecimento, boa vontade e franqueza”.

535Essas técnicas LÍVIO ROSSETTI as inclui no que chama de *macrorretórica* (L. ROSSETTI, ob. cit., p. 207-35).

536L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 223-4.

537L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 223.

538“Para vencer resistências, introduz-se com prazer o inesperado na comunicação, o que equivale a fazer com que os outros não suspeitem do achado ou da armadilha que se está prestes a explorar. De fato, ter destinatários em xeque, assegurando-se de que eles não se dão conta de determinada manobra, é sempre um sucesso não negligenciável” (L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 213-4).

vai mostrando ao mestre, em ato, numa conversa de *olho-no-olho*. Logo, a necessidade de defender o discurso utilizando as *coisas de maior valor* e de saber o momento de falar e de calar (cf. *Fedro* 272a), indica que Sócrates não sabia, jamais, de antemão, detalhe por detalhe, para onde a conversa caminharia.

Ora, se é da essência de sua técnica emaranhar o interlocutor e fazê-lo trazer à luz o que estava de alguma forma oculto, a verdade é, portanto, que também ele, Sócrates, não sabia exatamente aonde a conversa os levaria. Isso exige que ele “esteja disposto a correr o risco do inesperado”, contando “com sua capacidade de dirigir a conversa em todos os casos, independentemente do que o interlocutor disser, do seu modo de reformular os enunciados, do seu esforço de retomar as rédeas da conversa ou, pelo menos, de manter um pouco seu controle”<sup>539</sup>.

Feita essa advertência, passarei à abordagem das técnicas socráticas.

#### 5.4.1. A ironia socrática

A *erótica filosófica* começa com a criação de uma *atmosfera* propícia, que Lívio Rossetti chama de *formatação*. O que Sócrates pretendia aqui era dar uma *chacoalhada* nos seus interlocutores. Mas, para ser eficaz, a chacoalhada deveria ser o resultado de pequenos passos consentidos. Sim, porque o efeito da *aporia* é tanto mais forte quanto mais o próprio interlocutor entende que chegou até ali naturalmente, por sua livre e espontânea deliberação e vontade – ou seja, entende que a *aporia* testemunhada no fluxo dialógico nada mais é do que a representação da contradição interna que, antes do encontro com Sócrates, ele já trazia consigo.

Como médico de almas, Sócrates sabe que o início do tratamento exige não só a escolha do remédio correto, mas que o paciente, confiando no médico, consinta com as prescrições e não oponha obstáculos ao sucesso do tratamento (cf. *Cármides* 157b). Por isso, se Sócrates quer que o interlocutor lhe mostre sua alma, é natural que ele se preocupe em “criar uma atmosfera” e em “não comprometer o efeito esperado”<sup>540</sup>.

Nessa primeira fase da *macrorretórica*<sup>541</sup> praticada por Sócrates (*formatação*),

539L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 224-5.

540L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 223.

541Como registrei, a expressão *macrorretórica* é de L. ROSSETTI, *ob. cit.*, p. 207-35.

trata-se de “induzir imperceptivelmente os receptores a receberem de modo bem preciso o que o emissor começou a comunicar”, “o envio de sinais capazes de criar um tipo de circuito comunicativo ou um canal privilegiado no qual os sinais transitam sem dificuldade e chegam com um mínimo de distorção”, é “tomar cuidado com a maneira que ele poderá perceber o que dizemos” e “esforçar-se para preparar devidamente o terreno”<sup>542</sup>.

Criar a atmosfera, preparar o terreno, é gerar confiança no interlocutor, para que ele se abra, e ao mesmo tempo estimulá-lo a seguir adiante, por inquietação ou curiosidade. E Sócrates, no começo, deixa o interlocutor à vontade ao simular ignorância<sup>543</sup> e ao espelhar, no seu próprio discurso, os argumentos ou a forma mental dele<sup>544</sup>.

Por isso, a ironia socrática é a técnica própria da *formatação*. Para Giovanni Reale, “ironia (*eironeia*) significa, em geral, dissimulação e, no nosso caso específico, indica o jogo múltiplo e variado de disfarces e fingimentos que Sócrates punha em ato para forçar o interlocutor a dar conta de si”<sup>545</sup>. Entre os elementos da ironia socrática está a afirmação de não-saber que, como disse Reale, é uma “afirmação de ruptura diante do saber da especulação dos físicos e dos sofistas e da cultura tradicional em geral, e como abertura daquela nova forma de saber que Sócrates mesmo chamava de 'sabedoria humana' e, expressamente, admitia possuir”<sup>546</sup>.

A ignorância com que Sócrates, meio a sério, meio dissimuladamente, entrava na conversa era expediente que alavancava o diálogo, quer porque o interlocutor ficava mais à vontade<sup>547</sup> para emitir sua opinião quando ela não seria, necessariamente, contrária à presumida opinião de Sócrates, quer porque a conversa com um interlocutor ignorante acaba sendo um convite para lhe ensinar.

Limpo o terreno (que não contém os marcos da opinião e dos juízos de Sócrates),

---

542L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 225-6.

543Em certos momentos, Sócrates finge ignorância. “Mas este 'fingimento', no caso particular, provoca o efeito análogo ao da proclamação do princípio geral: provoca o choque benéfico sobre o ouvinte e o atrito do qual nasce a centelha do diálogo” (G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 308-9).

544“o jogo irônico de Sócrates vai ainda mais a fundo: nas suas dissimulações, ele finge até mesmo assumir pessoalmente ideias e métodos do interlocutor (especialmente se este é homem de cultura e, particularmente, se é sofista), para engrandecê-los ao limite da caricatura, ou para invertê-los com a mesma lógica que lhes é própria e fixá-los na contradição” (G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 309).

545G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 309.

546G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 307.

547O interlocutor fica mais à vontade porque a ironia socrática evita que ele se confronte diretamente com sua própria ignorância (cf. *República* 476d-e – cf. já comentei no subitem 1.3 do item 1 da primeira parte).

os interlocutores participam do diálogo com Sócrates com maior liberdade. Se bem que a reação deles só será realmente posta à prova quando Sócrates iniciar a confutação, diante do não-saber socrático já se insinuam duas atitudes possíveis, que Giovanni Reale assim sintetizou: “a máscara da ignorância assumida por Sócrates era sempre o meio mais eficaz para desmascarar o aparente saber dos outros e revelar-lhes a sua radical ignorância. Mas era também ela que, no modo mais eficaz, ajudava aqueles que, com plena disponibilidade, confiavam-se ao magistério socrático e aceitavam dar conta de si”<sup>548</sup>.

#### 5.4.2. O *elenchos*

Uma vez limpo o terreno pela *formatação*, estando o interlocutor à vontade, Sócrates passava ao segundo procedimento que, na terminologia rossettiana, é a *saturação* – que “evoca o objetivo perseguido por uma grande quantidade de iniciativas comunicativas de qualidade, especialmente quando o interlocutor quer chegar a convencer, ou seja, vencer a maior parte das reservas e até mesmo provocar uma resposta aguda (admiração, emoção profunda, gargalhada, verdadeiro choque)”<sup>549</sup>. Livio Rossetti segue dizendo que “[p]ara obter esse resultado, é preciso criar uma tensão forte e aproximar-se ao máximo do ponto crítico no qual a sobrecarga correria o risco de transformar-se em verdadeiro bumerangue e de ocasionar uma saturação negativa, cujo efeito seria contrário àquele esperado. Uma tal estratégia pressupõe um alto nível de organização da unidade comunicativa e a capacidade de detectar com precisão o limite crítico pessoal de um receptor exposto a uma certa dose de *stimuli*. Alcançá-lo permite seja atingir o objetivo, seja poupar energia”.

Sócrates “sabia provocar um verdadeiro choque sem tirar sua máscara senão muito tarde (e com a capacidade de persuadir de que só fez o que fez para o bem do interlocutor). Notar-se-á que seu método era o de produzir uma asfixia mental, ainda que momentânea, um verdadeiro choque emocional, ou ao menos intelectual, uma 'dose cavalari' (enquanto Górgias visava, antes, a produzir um tipo de anestesia)”<sup>550</sup>. Exemplos de interlocutores que experimentaram esse efeito os temos aos montes:

---

548G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 310.

549L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 226.

550L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 227.

Alcibiades, no *Banquete* 218a-b, diz que foi “golpeado e mordido pelos discursos filosóficos” de Sócrates; no *Mênon* 80a-b, o personagem homônimo se refere aos argumentos de Sócrates como “drogas e feitiços” que encantam e confundem; Agatão, no *Banquete* 194a, *acusa o golpe* reconhecendo que Sócrates pretendia enfeitiçá-lo. Esses exemplos comprovam a percepção de Rossetti de que Sócrates “está pronto para levar a *pars destruens* muito longe, no limite do que o interlocutor pode tolerar, e às vezes até mesmo para provocar uma verdadeira ruptura ou uma crise mais ou menos paroxística”<sup>551</sup> – porque “o bom remédio, a ironia socrática, vem perturbar a organização intestinal da autocomplacência”<sup>552</sup>. Com razão, portanto, Michael Anthony Rinella ao dizer que “mesmo persuadindo, o *elenchus* socrático tem um sabor de engano e encantamento”<sup>553</sup>.

O *corta-luz* que Sócrates tenta aplicar a seu interlocutor em *Mênon* 80c (“Quando a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não”), possivelmente em busca de angariar a simpatia dele – como a dizer que ambos sofrem do mesmo mal (“estamos [todos] embriagados com o argumento” – *Lísis* 222c) – esconde que “quem é hábil em causar a doença sem que percebam” é porque também “é hábil em se proteger dela” (*República* 333e).

É bastante sugestiva a técnica de *saturação* que se utiliza circunstancialmente do *entorpecimento* do interlocutor, sobretudo se se atenta ao que Sócrates disse no *Mênon* 99c a respeito dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados, que “quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem”. Ou seja, eles estão na verdade, mas não são capazes de fundamentar epistemologicamente o que dizem. Os interlocutores cujo entorpecimento Sócrates precipita não estão na verdade e também não são capazes de fundamentar suas (geralmente falsas) opiniões. A técnica da *saturação* visa, a princípio, a operar nos interlocutores, como que por *concessão divina* (*Mênon* 99e), a *opinião verdadeira* (*Mênon* 97b) – para que o pretendente, caso vença com êxito a *saturação* e esteja disposto a seguir o caminho da educação filosófica, possa receber a instrução dialética em busca de conhecer o tema por seus fundamentos. Possivelmente por isso, devaneando criativamente no entorno dessa estratégia socrática, Jacques

551L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 220.

552J. DERRIDA, *A farmácia de Platão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005, p. 77.

553M. A. RINELLA, *Pharmakon. Plato, Drug, Culture and identity in Ancient Athens*, p. 241.

Derrida chama a dialética, no contexto do *Fédon*, de *phármakon* invertido, “que põe em fuga todos os espantalhos” e é “a origem da *epistème*”<sup>554</sup>.

Pois bem. A técnica-mãe da *saturação* é o *elenchos*, que tem por objetivo final purificar o pretendente de opiniões insensatas<sup>555</sup>, colocando “à prova pela refutação (...) a coerência absoluta das posições espontâneas do interlocutor. Ou seja, é a refutação de P [uma proposição em discussão] para quem prova a incoerência de suas crenças espontâneas e aprende a eliminar as que se revelam incompatíveis com outras crenças mais fundamentais”<sup>556</sup>.

Se na fase da *formatação* era Sócrates quem se dizia ignorante a respeito do tema tratado, na *saturação* a confutação tende a evidenciar a ignorância do próprio interlocutor, que frequentemente – como Ânito (possivelmente ele) mencionado na *Apologia de Sócrates* 21d – “parecia ser sábio para muitos outros homens e principalmente para si próprio”.

Com efeito, Sócrates tinha a habilidade de “pôr a nu a ignorância dos demais” (*Apologia de Sócrates* 23b) – “uma ocupação tão absorvente” que “nunca [lhe] sobrou tempo para realizar nada de importância (...) por encontrar-[se] ao serviço do deus” (*Apologia de Sócrates* 23b-c). Esse serviço que Sócrates prestava ao deus também beneficiava seus interlocutores e convivas, pois os que têm consciência da própria ignorância “atravessam a vida sem cometer erros, porque deixam ao cuidado dos outros os assuntos que eles ignoram” (*Alcíbiades I* 117e). Induzir a consciência da ignorância é essencial, também, para trazer à tona o desejo pelo saber (*Banquete* 204a – “Quem não sente necessidade de alguma coisa não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe”).

Gregory Vlastos define o *elenchos* socrático como “a busca da verdade moral por meio de uma argumentação que, procedendo por perguntas e respostas entre si antagônicas, prevê que uma tese seja discutida somente se afirmada como convicção pessoal do respondente, tese que se pode considerar refutada somente se a sua negação for deduzida das mesmas convicções do respondente”<sup>557</sup>. Francis Wolff, por sua vez, o

---

554J. DERRIDA, *A farmácia de Platão*, p. 70-1.

555No *Sofista* 230d lê-se o seguinte: “(...) a refutação é a melhor e mais eficiente forma de purificação e aquele que permanecer não refutado – ainda que seja o Grande Rei – não foi purificado de suas maiores nódoas, sendo, portanto, destituído de educação e disforme precisamente naquilo em que todo aquele que pretende ser realmente feliz deve ser completamente puro e nobre”.

556F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 219.

557VLASTOS, citado por M. PERINE, *ob. cit.*, p. 47.

define como “um modo de raciocínio que consiste em refutar a tese sustentada por um interlocutor, isto é, um 'perguntador' deve ser capaz de concluir uma proposição contraditória com uma resposta dada espontaneamente por um 'respondedor' a uma questão primordial, utilizando como premissas apenas as respostas dadas por ele a perguntas secundárias”; e “tenta estabelecer verdades [não categóricas, mas pela concordância] a partir, e somente a partir, do que o interlocutor já admitia inicialmente como verdades”. Para ele, “esse modo de endereçamento tem um objetivo negativo: a refutação”, pois “como Sócrates afirma que nada sabe, a única virtude imediata da interrogação só pode ser negativa”<sup>558</sup>. Para José Trindade Santos, “os elementos constitutivos do *elenchos* são: a pergunta 'o que é?' e a *epagôgê* ('indução'), funcionando o método da seguinte maneira. À pergunta 'O que é?' o interlocutor oferece como resposta um *lógos*, uma declaração que vai ser submetida a prova (ou refutação: é isto que quer dizer *elenchos*)”<sup>559</sup>; e tem as seguintes fases:

- A. pergunta: 'O que é X?'; resposta: 'X é Y' (logos);
- B. conjunto de proposições coordenadas com o logos;
- C. exemplos;
- D. amplificação indutiva (epagôgê): antilogos;
- E. aporia”<sup>560</sup>.

Na prática, a técnica do *elenchos* se passa como descrito numa passagem do *Sofista* 230b-3: “aqueles, assistindo a tudo isso, experimentam um descontentamento com eles mesmos, fazem-se mais dóceis diante dos outros, e assim libertam-se de todas as enraizadas e orgulhosas opiniões que tinham sobre si, e esta é, entre todas, a libertação mais doce para quem a assiste e a mais estavelmente fundada para quem passa por ela”. A alma “não desfrutará dos conhecimentos a ela fornecidos antes que alguém, exercitando a confutação, reduza à vergonha de si o confutado, tirando as opiniões que cortam a via aos conhecimentos e purificando-a totalmente de modo a saber somente o que sabe e nada mais. (...) Por todas essas coisas (...) nós devemos

---

558F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 217-8.

559J. T. SANTOS, *Para ler Platão*, vol. I, p. 47.

560J. T. SANTOS, *Para ler Platão*, vol. I, p. 49.

afirmar que a confutação é a maior, a fundamental purificação, e quem não foi beneficiado por ela, seja ele o Grande Rei, só pode ser considerado como maculado pelas mais graves impurezas e privado de educação, e até mesmo um bruto, justamente naquelas coisas com relação as quais qualquer um que verdadeiramente quisesse ser um homem feliz, acreditava estar purificado e embelezado da maneira mais plena”.

Parece claro que a confutação, ao evidenciar a contradição na alma do interlocutor, também é geradora do *espanto* – que é, segundo Sócrates disse no *Teeteto*, o princípio da Filosofia. E essa conclusão de Sócrates, nesse diálogo, veio após o próprio Teeteto ter-se confessado “extraordinariamente espantado” após uma fala engenhosa de Sócrates.

Para Giovanni Reale, o *elenchos*/confutação tinha um duplo efeito possível: “se sobre os medíocres, que não admitiam reconhecer-se ignorantes, era este o efeito que produzia a confutação, outro êxito ela produzia sobre os melhores. (...) ela purificava, enquanto destruía certezas não autênticas, mas aparentes e falsas, e logo conduzia não a uma perda, mas a um ganho. E o ganho, ainda uma vez, o *Sofista* nos disse em que consistia: 'enquanto existem na alma falsas opiniões e falsas certezas, é impossível alcançar a verdade; porém, eliminadas aquelas, a alma fica purificada e pronta para alcançar, se dela está grávida, a verdade’<sup>561</sup>.

A estratégia de Sócrates, na lição de Lívio Rossetti, “parece consistir, como se sabe, em destruir para abrir perspectivas novas para o interlocutor; Sócrates não busca exatamente construir, mas, antes, fazer com que seu interlocutor considere uma possibilidade, uma linha diretriz na reorganização de sua própria imagem e da conduta a adotar”. Para Rossetti, “ele não tem, a rigor, teses a defender, e não é a adesão ou a capitulação intelectual que ele busca provocar, mas, antes, a descoberta de que algo, de fato, 'não vai bem' no universo mental do interlocutor e de que esse último precisa repensar alguns aspectos importantes do seu modo de viver”<sup>562</sup>.

---

561G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 312.

562L. ROSSETTI, *ob. cit.*, p. 221.

### 5.4.3. A maiêutica

A *homologia*, uma das metas na *erótica filosófica*, pressupõe que o interlocutor exponha suas ideias. Para isso, por vezes, Sócrates necessita extraí-las, através da *maiêutica*. É que, na busca do consenso interior, é necessário identificar o que eventualmente está em contradição dentro da alma. Daí que é preciso fazer o *parto das ideias* e mostrá-las exteriormente, para que, avaliando-as Sócrates, se classifiquem em verdadeiras ou falsas<sup>563</sup>.

A maiêutica é vista usualmente como a arte de trazer à tona as opiniões do interlocutor. Porém, não se trata simplesmente de *tirar o bebê* do ventre materno – deixar que as ideias se expressem, como se tudo não passasse de garantir o exercício efetivo da liberdade de expressão do pensamento. A maiêutica pressupõe que o parteiro das ideias esteja preparado para fazer o teste do recém-nascido, para auxiliar em “uma questão atroz que, naqueles tempos, a parteira devia ajudar a decidir: se, depois de examinada, a criança recém-nascida merecia ser criada ou se era grande a probabilidade de ela não ser capaz se desenvolver plenamente”<sup>564</sup>. Além disso, há o trabalho precedente: como disse Jill Gordon, “o aspecto casamenteiro das habilidades maiêuticas de Sócrates precede necessariamente o nascimento e o teste do recém-nascido. As interações de Sócrates com Teeteto, portanto, precisam ser vistas em sua dimensão erótica, e não apenas em relação aos aspectos mais clínicos de nascimento e ideias de parto”<sup>565</sup>. A mesma autora diz que: “a função de casamenteira corresponde a semear, o estágio do cultivo que é necessário para que qualquer coisa cresça e que, se feito adequadamente, pode assegurar crescimento saudável e produção fecunda posteriores”<sup>566</sup>.

As drogas e encantamentos, mencionados no *Teeteto* 149d-e, podem fazer referência às mesmas expressões encontradas no *Cármides* – diálogo que mencionarei em um ponto do trabalho mais à frente. Aqui, no contexto do *Teeteto*, elas parecem

---

563No *Teeteto* 150c lê-se o seguinte: “Ora, para a minha arte maiêutica aplicam-se todas as coisas que se aplicam àquelas, as parteiras, mas difere pelo fato de partejar homens e não mulheres, e de examinar suas almas, que estão dando à luz, e não seus corpos. Mas é isto o mais importante em nossa arte: ser capaz de pôr à prova, de todas as maneiras, se o pensamento do jovem está dando à luz uma aparência e uma falsidade, ou algo bem gerado e verdadeiro”.

564J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 63.

565J. GORDON, *ob. cit.*, p. 135.

566J. GORDON, *ob. cit.*, p. 136.

integrar o primeiro aspecto da *arte das parteiras*, que consiste em saber qual semente fecundará em qual solo (“elas são as mais hábeis casamenteiras, por serem de uma sabedoria consumada a respeito de conhecer qual mulher deve, juntando-se a qual homem, dar à luz as crianças o mais excelentes possível” – *Teeteto* 149d-e). Faz parecer que Platão está se referindo aqui à habilidade do dialético de conhecer os tipos de alma, os tipos de discursos e de saber que, com aquele específico interlocutor, “deve ter esta linguagem, desta maneira, e em vista da persuasão nestes pontos” (*Fedro* 272a). Portanto, o rebento que Sócrates ajudará a *nascer* ele mesmo, previamente, fecundou na alma do interlocutor, através das perguntas capazes de suscitar as dores do parto (a *saturação* de que fala Lívio Rossetti, obtida pela confutação).

As *dores do parto* do *Teeteto* 149d vêm da percepção da própria opinião projetada no diálogo com Sócrates. Quer seja uma opinião coerente, integrada na unidade da vida psíquica, quer seja uma opinião contraditória com a própria existência do emissor, em qualquer dos casos a maiêutica a oferece à luz, a avalia e a nomeia – com todas as dores e com todos os riscos a que um parto e o conseqüente puerpério submetem a gestante. Na comparação que Platão faz, no diálogo *Teeteto*, entre a arte da parteira e a maiêutica socrática, ele diz que “dando drogas e pronunciando encantações, as parteiras podem despertar as dores do parto e torná-las mais brandas, se quiserem fazê-lo, e também fazer com que deem à luz as que estão tendo um parto difícil” (*Teeteto* 149d).

Através da convivência com Sócrates, “todos aqueles precisamente a quem o deus assim concede, mostram-se fazendo progressos espantosamente grandes, como parece tanto a eles mesmos quanto aos outros; e é evidente que fazem isso, jamais tendo aprendido algo de mim, mas tendo eles mesmos a partir de si mesmos descoberto e dado à luz muitas coisas belas” (*Teeteto* 150d). Essa passagem pode ser lida conjuntamente com a oração final de Sócrates no *Fedro*, a que seu interlocutor adere – “dai-me tornar-me belo por dentro; e por fora quanto possuo tenha ao de dentro amizade. Rico eu considere o sábio; e de outro tanto eu tenha quanto nenhum outro possa pegar nem levar senão o temperante” (*Fedro* 279b-c). Ou seja: a congruência entre a beleza interior e a exterior – a beleza dos discursos<sup>567</sup>, claro, pois

---

567A passagem de *República* 496a, parece confirmar essa interpretação: “Que filhos se pode esperar que um casal assim venha a ter? Não serão eles bastardos e sem qualidades? – Necessariamente. – E que diremos dos que são indignos de uma educação? Quando se aproximam da Filosofia e o trato que têm com ela não é o que

Sócrates não era conhecido por ser fisicamente belo – é alcançada pela convivência com Sócrates através de todo o trabalho que ele empreende com quem conseguir vencer com êxito as etapas da formatação, da saturação e da maiêutica.

#### 5.4.4. A homologia

Segundo José Trindade Santos, Sócrates buscava estimular em seus interlocutores o *consenso interior*, de forma a “eliminar qualquer possibilidade de desacordo de cada um consigo próprio”, porque os homens se acham “em inconsciente paz com o que intimamente os divide; e de tal modo que acham natural que o que lhes parece bem num momento logo no seguinte possa parecer-lhes mal. Porque julgam e decidem com íntima parcialidade, sem investigar a fundo a natureza das questões e a razão que julgam assistir-lhes”<sup>568</sup>.

O conflito instaurado através das conversas de Sócrates com seus interlocutores é um sinal do conflito existente no interior da alma desses últimos. Como disse Trindade, “a racionalidade consegue que cada homem transfira para si próprio o conflito que o opõe aos outros. E mais! Que se sirva da Razão para se transformar interiormente e se corrigir”<sup>569</sup>.

Por isso, a busca da *homologia* no diálogo externo estimulava o interlocutor a entrar em consenso consigo mesmo (*consenso interior*)<sup>570</sup>. Para Marcelo Perine, “em todos os diálogos de juventude de Platão vemos Sócrates sinceramente empenhado em buscar um acordo com o seu interlocutor em torno do assunto que era objeto do diálogo. Os acordos buscados por Sócrates exigiam a responsabilidade dos interlocutores e assumiam 'o valor de verdadeiros compromissos morais, dos quais não se podia abrir mão a não ser que motivos de particular gravidade obrigassem a recolocá-lo em discussão”<sup>571</sup>. O primeiro desses compromissos era a transparente

---

lhe é devido, que espécie de pensamentos e opiniões eles trarão à luz? Será que o realmente adequado não seria tê-los como sofismas, como algo não-autêntico que nada tem a ver com uma reflexão verdadeira? – Perfeitamente, disse”.

568J. T. SANTOS, *Para ler Platão*, vol. I, p. 59.

569J. T. SANTOS, *Para ler Platão*, vol. I, p. 65.

570Segundo M. PERINE, *ob. cit.*, p 51, “Sócrates não estava preocupado com a referência à realidade em si”, pois “a finalidade que Sócrates se propõe é apenas alcançar a *homologia* entre os interlocutores: e nisso está a solução buscada”.

571M. PERINE, *ob. cit.*, p. 45-6, citando, ao final, G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita dela dialettica*

sinceridade na enunciação das opiniões – estimulada pelo não-saber socrático, que deixava seu interlocutor mais à vontade para dizer o que pensava a respeito do tema em discussão. Como um psicanalista, Sócrates esperava que a pessoa dissesse o que realmente lhe passava pela cabeça, sem auto-censura – que dissesse o que pensava, “sem se preocupar com as opiniões que aprendeu com seus mestres ou tutores (a *paideia*), com a opinião dos outros ou com a coerência *a priori* dessa opinião inicial com suas outras opiniões, mas comprometendo-se a abraçar inteiramente a verdade do que está dizendo”<sup>572</sup>. Para Francis Wolff, isso é a *parrhesia*, é “estar sempre de acordo consigo mesmo”<sup>573</sup>, “entrar no tom” depois de ter emitido uma “nota em falso” (*Crítias* 106b), uma das “exigências morais necessárias ao êxito do *elenchos*”<sup>574</sup>.

Mas como se estimula o consenso interior através da *parrhesia* e da homologia? Ora, a *parrhesia*, preparada pelo não-saber e pela ironia socrática, trazia à luz as boas e as más opiniões do interlocutor. Se ele confiasse em Sócrates, *devagarinho*, passo a passo, passava a concordar com o direcionamento que esse último ia dando à conversa, e era levado, quase sem perceber, para próximo das opiniões do próprio Sócrates – era, enfim, convidado a perceber, aceitar e a afirmar o que ele percebia, aceitava e afirmava, dessa maneira entrando em *homologia* com ele. Como Sócrates tinha, em sua alma, o consenso interior, é elementar que a homologia dos discursos externos induzisse a que o interlocutor ajustasse seu discurso interno ao ponto de torná-lo mais coerente<sup>575</sup> – prática que “têm o efeito de fazer o interlocutor manter apenas as crenças que são compatíveis entre si (...) e que ele abraça verdadeiramente”<sup>576</sup>; e, num nível mais profundo, “introduzir *no outro* essa unidade, essa harmonia, essa sintonia entre o que ele é e o que ele pensa, entre o que ele pensa e o que ele diz (*parrhesia*) e entre tudo que ele diz e o que ele faz”<sup>577</sup>.

Francis Wolff diz que, na atividade de Sócrates, “o princípio da *parrhesia* é

---

*nella filosofia di Platone*, p. 176.

572F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 219.

573F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 220.

574F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 219.

575A imagem do olho que se vê ao fixar mirada na pupila do interlocutor (no *Alcíbiades I*) tem, aqui, excelente rendimento.

576F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 220.

577F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 221. Para F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 228, “toda obra ética de Sócrates (...) é uma tentativa de introduzir coerência no fim último, em outros termos, ele tenta conciliar o *kalon* e o *agathon*: o homem é uno, portanto o Bem é uno, porque existe apenas uma forma de pensar racionalmente. Chamaremos isso de princípio de unidade e coerência”.

necessário ao 'efeito discípulo'”<sup>578</sup>, pois “ser discípulo de Sócrates consiste em tentar unificar a conduta fazendo-a repousar sobre um princípio, um princípio universalizável, um princípio de unidade e coerência absoluta, um princípio que evidentemente não seja político nem religioso, um princípio que seja 'racional'. Ser discípulo de Sócrates consiste em tentar reunificar os homens entre si mediante a reunificação de cada um consigo mesmo; constituir um sujeito moral como um sujeito da verdade e pensar tudo que ele faz como proveniente de uma instância absolutamente coerente. E nessa 'relação consigo mesmo', na maneira como cada um é si mesmo, apenas si mesmo, em harmonia consigo mesmo e sempre fiel a si mesmo, é que cada um é o mesmo que todos. Portanto, cada um tem de ser apenas si mesmo, isto é, o mesmo que si, para visar a um Bem único e o mesmo que todos os outros. E esse Bem que cada um dos socráticos tenta determinar à sua maneira, todos individualmente fiéis a Sócrates e coletivamente infiéis, como sempre são os discípulos”<sup>579</sup>.

Ao tomar pé das estratégias de Sócrates para suscitar o consenso interior em seus convivas e interlocutores eventuais, fica claro que tudo isso tem *cara e jeito* de um tratamento psicológico. Provavelmente Platão concordaria com essa conclusão, porque em diversas partes de sua obra – sobretudo no *Cármides*, mas não só nele – abordou a conversação com Sócrates como um tratamento medicamentoso, como o *pharmakon* que a Filosofia tinha a oferecer à alma adoentada – pois “as almas são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos”, que “geram na alma a temperança” (*Cármides* 157a). Por isso Michael A. R disse, com acerto, que “a fala é o *pharmakon* do filósofo, [que é] o médico moral de Platão”<sup>580</sup>.

Nessa linha – dando razão a Jacques Derrida (a dialética é o *phármakon* invertido que “põe em fuga todos os espantalhos” e é “a origem da *epistème*”) – é o começo do *Crítias* 106b, em que Timeu pede ao universo que “[lhes] forneça o remédio mais perfeito e excelente de entre os remédios – o saber”, justamente para “entrar no tom”

578F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 223.

579F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 242-3.

580M. A. RINELLA, *Pharmakon. Plato, Drug, Culture and identity in Ancient Athens*, p. 241. O autor segue dizendo que “a este respeito, Platão não é tão diferente assim do famoso mestre de retórica, Górgias, que em seu *Encomium de Helena* entendia o poder da fala (*lógos*) como sendo comparável à magia (*goeteia*), tendo um poder sobre as almas que era 'comparável ao poder das drogas sobre a natureza dos corpos’”. Ainda segundo ele, “Górgias sustenta que o *lógos*, como uma droga, poderia afligir, deleitar, instilar medo ou coragem, ou mesmo 'enfeitiçar a mente com uma espécie de persuasão maligna', descrevendo ele seus poderes como sendo capazes de produzir mentiras e ilusões dentro da mente. Platão está quase certamente recorrendo à mesma tradição”.

depois de ter emitido uma “nota em falso”.

#### 5.4.5. O encantamento

O *elenchos* socrático “tem um sabor de engano e encantamento”, mas não pode ser aplicado à força. A saúde mental, pressuposto para a instrução dialética, deve ser desejada e buscada pelo pretendente<sup>581</sup>, e seu desejo deve ser colocado na mesa à frente do mestre. Como já disse, o desejo do discípulo é um *amor segundo*, mas ainda assim é amor e, portanto, parte do sujeito como um fazer seu – ou, no mínimo, como um seu padecer. O *Cármides* retrata bem esse meandro da relação erótica. Diante da queixa de Cármides, Sócrates lhe oferece um tratamento em duas etapas: “se te dispuseres a franquear-me tua alma, para que primeiro eu a submeta ao encantamento do trácio, depois de aplicarei o remédio da cabeça” (*Cármides* 157c). Isso porque o *remédio* para a cabeça, que é uma folha, “precisa ser usado com certa fórmula mágica”, pois “sem as palavras mágicas a folha não produzia efeito” (*Cármides* 155e).

Para Thomas Szlezák, a metáfora da *fórmula mágica* e do *remédio* (ἐπωδή e φάρμακον) “e das condições de sua transmissão trata, na verdade, da maneira correta da comunicação filosófica do saber”<sup>582</sup>. O *encantamento*, portanto, é parte da boa condução que Sócrates faz da conversa, a ponto de gerar no interlocutor a temperança (Francis Wolff diria: a ponto de “constituir a figura do discípulo” pelo discurso elêntico do mestre<sup>583</sup>) – e prepará-lo para a conversação dialética. Por isso, a psicagogia, em que consiste, essencialmente, a segunda etapa da erótica filosófica (a *preparação do terreno*), é, sob certo ponto de vista, uma medicina da alma. A alma saudável (portanto, temperante) é aquela com capacidade “de voltar-se da escuridão para a luz junto com todo o corpo” e de “desviar-se do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser” (*República* 518c). A consideração *do todo* – corpo e alma conjuntamente empenhados – também é

---

581 Cabe questionar, nesse particular, o coeficiente de voluntariedade presente na eleição da pena capital a Sócrates (através da ingestão do φάρμακον – *Fédon* 115a). No final da *Apologia de Sócrates* (36b e ss), ele pôde, de alguma forma, optar pela comutação de sua pena, sugerindo uma pena mais branda. Porém, agiu como quem *dá de ombros* e, a seu modo, *aceitou* a pena capital através da ingestão do φάρμακον, na presunção de que podia “esperar que a morte seja um bem” (*Apologia de Sócrates* 40c).

582 T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 155.

583 F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 281.

mencionada no *Fedro* 270c, com indicativo de que não é possível conceber a natureza da alma sem a natureza do todo, assim como, “se em Hipócrates e nos Asclepiadas se deve confiar, nem mesmo o corpo se pode tratar sem esse método [de concebê-lo sob a perspectiva da natureza do todo]”. E, como está claro pelo *Cármides* 157b, “nisso consiste o erro dos homens de agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a temperança”.

Se é certo que o encantamento busca a temperança, não fica claro o que o remédio do *Cármides* simboliza, e nem as razões para que o encantamento o preceda no tratamento. Por um lado, parece claro que “a psique deve ser tratada em primeiro lugar; o 'encanto' acaba sendo *oi logoi oi kalói*, i. e., Filosofia; *sophrosyné*, a 'saúde mental' é produzida na psique pela Filosofia”<sup>584</sup>. O *encantamento* – ἐπωδή, que não se confunde com o φάρμακον<sup>585</sup> – é, portanto, parte da boa condução que Sócrates faz da conversa, a ponto de gerar no interlocutor a temperança – e prepará-lo para a instrução dialética. Esse encantamento, que Platão identifica com belos discursos, é, para R. Dieterle (citado por Thomas Szlezák), o próprio diálogo elêntico, que “já produz temperança na alma de Cármides”<sup>586</sup>. Szlezák não concorda com essa identificação; e distingue a temperança como disposição da alma (fruto do *encantamento*) e 'temperança' do autoconhecimento filosófico (que o *elenchos* proporcionaria)<sup>587</sup>. Quer-me parecer, discordando parcialmente de Dieterle, que o encantamento é a última fase da *erótica filosófica* – e não um *efeito automático* da conversa –, e pressupõe que as anteriores tenham sido vencidas positivamente pelo discípulo que, desejando buscar o

---

584N. V. D. BEN, *The Charmides of Plato*, p. 14. THOMAS SZLEZÁK interpreta o encantamento mencionado no *Cármides* como *lógoi* belos, filosóficos, “que conduzem à temperança que se conhece a si mesma”. Para SZLEZÁK, o “‘encantamento’ é algo com o qual se começará agora *após* a conversão de Cármides (...), concebido como uma comunidade duradoura, como πολλή συνουσία [comércio prolongado], para falar como a *Carta sétima* 341c”. SZLEZÁK prossegue dizendo que “ele criará na alma aquela prudência filosoficamente refletida da qual Cármides, mesmo no final do diálogo, sabe que está bem longe. 'Encantamento' e diálogo são, portanto, claramente distinguidos. Sócrates, em contrapartida, já superou o encantamento, ele o 'aprendeu' de sua fonte trácia depois de 'muito empenho’”. SZLEZÁK diz que esse empenho, que levou Sócrates a assimilar o encantamento, é o mesmo “belo empenho” do agricultor inteligente do *Fedro* 276e: “Sócrates possui a temperança como resultado dos καλοὶ λόγοι, isto é, não apenas como disposição natural como Cármides, mas como saber filosófico das Ideias, da alma e, com isso, também de si mesmo”. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da filosofia*, p. 156-7.

585Há uma discussão aqui, levantada por T. SZLEZÁK: nem mesmo é certo que o remédio exista. Ora, a tese é a de que Crítias exorta Sócrates a simular que tem um medicamento para a dor de cabeça de Cármides: “apenas quem primeiramente deixou que sua alma fosse conjurada pode ser tratado com ela [a erva medicinal trácia]” (cf. *Cármides* 157b-c). SZLEZÁK diz que é possível que o remédio não exista e seja uma paródia à concepção de esoterismo: “os expertos sabem que a existência do remédio é uma ficção burlesca” (T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 156).

586T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 157.

587T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 157, nota 29.

conhecimento, é estimulado a alcançar, ao final, a temperança da alma.

Por outro lado, há interpretações indicando que a necessidade do prévio encantamento da alma se justificaria em razão da natureza secundária e, portanto, condicionada dos bens corporais<sup>588</sup> (já que o remédio buscava, em sua literalidade, curar uma dor de cabeça). Portanto, o encantamento gerador da temperança seria o pré-requisito para o que quer que o indivíduo pretenda solucionar em qualquer dimensão de sua vida, pois “é da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos” (*Cármides* 156e-157a).

A interpretação de Thomas Szlezák, mencionada por Thomas Tuozzo, vai em outra direção: “a investigação realmente tem um caráter preliminar, e os encantos cujo uso ela precede na pretensão do diálogo corresponde a um nível mais alto do discurso filosófico: talvez aulas de doutrina esotérica na Academia”<sup>589</sup>. Nada obstante, adiro à interpretação que vislumbra a cabeça, no *Cármides*, como símbolo da razão. Portanto, a dor de cabeça de Cármides seria um análogo das dores do parto de Teeteto, a anunciar que as portas da alma estão às voltas com uma opinião que a conversa com Sócrates nela fecundou. Nessa linha, o encantamento seria um auxiliar da erótica filosófica, a precipitar na alma a temperança (virtude que, no contexto do *Cármides*, indica unidade ou consenso interior) que a habilita a seguir para a instrução dialética. Para Thomas Tuozzo, “o objetivo de chamar Cármides, em primeiro lugar, era para que Sócrates tivesse uma conversa filosófica com ele”, daí que “a aplicação do encanto a Cármides, então, consistiria na subsequente discussão filosófica que Sócrates conduziria com ele”<sup>590</sup>, pois “desde o início da conversa (...), Sócrates implantou a noção desses encantamentos conforme necessário para trazer uma discussão filosófica com Cármides”<sup>591</sup>.

Por sua vez, o *fármakon*, ou remédio libertador, “seria o efeito acompanhante do 'encantamento', um efeito que não se obtém à força”. A diferença entre o encantamento e o remédio está em que o primeiro, também chamado de fórmula mágica – e que

---

588T. M. TUOZZO, *Plato's Charmides*, p. 124-5.

589T. M. TUOZZO, *ob. cit.*, p. 130.

590T. M. TUOZZO, *ob. cit.*, p. 127-8.

591T. M. TUOZZO, *ob. cit.*, p. 130-1. T. TUOZZO dá a entender, além disso, que a *conversa filosófica* com Cármides poderia ser um preparativo para o encantamento. Essa interpretação também se amoldaria ao *esquema* aqui desenhado, em que o encantamento, oriundo do *espanto* filosófico, é fruto do *elenchos* e da maiêutica.

Platão compara aos belos argumentos<sup>592</sup>–, aplica-se a quem ainda não tem temperança na alma – que é justamente seu efeito<sup>593</sup>.

Qual é a função do remédio? Thomas Szlezák diz que o remédio “não seria outra coisa senão a centelha de conhecimento que 'repentinamente' salta após uma longa ocupação com a coisa”<sup>594</sup> – ou isso e, também, mais especificamente, “aquilo em que esse conhecimento se articula: as proposições nucleares da doutrina platônica dos Princípios como ciência do bem e do mal”<sup>595</sup>. Nessa leitura, então, o encantamento que gera a temperança prepara o discípulo para a aplicação do remédio, próprio – na terminologia que venho utilizando aqui – da fase final da *conversação dialética*, preparatória para a fâsca que salta e ilumina a alma (*Carta sétima* 341c). Essa interpretação está em consonância com a noção de que o dialético é aquele que possui o remédio da alma, mas só se põe a curar quando já fez um exame do discípulo (*Cármides* 158e2)<sup>596</sup>. Ao comparar o *Cármides* e a *Carta sétima* relativamente ao tema da comunicação do saber e suas condições, Thomas Szlezák diz que o primeiro é a representação do “dialético que sabe tomar a alma apropriada”, para o que “ele necessita da temperança e do autodomínio filosóficos”, para saber reter o “saber decisivo em conformidade com a situação”<sup>597</sup>. Tudo isso está em consonância com as técnicas através das quais Sócrates conduzia a erótica filosófica.

Portanto, o discípulo *encantado* é o terreno fértil para a semeadura filosófica. Já que “dar à luz no que é feio não é possível, mas sim no que é belo” (*Banquete* 206c), o mestre induz no pretendente a congruência (cf. oração final de Sócrates no *Fedro* 279b) entre o interno (consenso interior) e o externo (belos discursos) e, dessa forma,

---

592No *Teeteto* 157c, os discursos maiêuticos de Sócrates são definidos como “encantamentos/encantações”, que auxiliam a extrair para a luz o juízo de Teeteto. T. A. SZLEZÁK, em *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 158, diz que nem essa passagem, nem a de *Teeteto* 149c, *Menon* 80a, *Górgias* 483, *República* 608a ou *Fedro* 267d – em que aparecem os termos “encantar” e “encantamento” – são úteis para a interpretação da metáfora do encantamento e do remédio no *Cármides*.

593“As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a sofrosine ou temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo” – *Cármides* 157a. Além disso, mais adiante, é claro em dizer que “se já tens o dom da temperança (...) não necessitas de nenhuma fórmula de encantamento” – *Cármides* 158b.

594T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 158.

595T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 160.

596Isso porque Sócrates teria feito um juramento, diante de seu mestre trácio, de que não empregaria o remédio em benefício de quem não houvesse passado, antes, pelo encantamento, pois “sem as palavras mágicas a folha não produzia efeito” (*Cármides* 155e). A aplicação do remédio não seria benéfica a qualquer um indistintamente, e não traria nenhum proveito aos despreparados, que ficariam indevidamente presunçosos pelo suposto benefício.

597T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 163.

encontra o belo em que pode gerar. Ao final do diálogo, Fedro aceita a oração de Sócrates e sinaliza seu desejo de prosseguir na sua companhia (“Também para mim isto suplica; pois em comum os amigos devem ter” – Fedro 279c), a que se segue a última palavra do diálogo: ἴωμεν (“vamos”) – que é, *homologicamente*, um complemento à congruência, que Fedro alcançou, entre o interior e o exterior. Fedro foi, portanto, iniciado nos *pequenos mistérios* da Filosofia.

A passagem pela porta dos pequenos mistérios também encontra ressonância no ciclo vital das cigarras. No final de sua fase ninfal, portanto subterrânea, as cigarras abrem um pequeno canal de saída para a superfície e emergem ao encontro da luz. Os biólogos relatam que após cerca de duas horas há o rompimento do tegumento por onde emerge o inseto – aí, sim, o próprio vivente, pois o que víamos antes, por fora, era, na verdade, a sua carcaça –, já adulto, com asas recém-formadas, pronto para (en)cantar<sup>598</sup>. Assim como Fedro, o inseto é *iniciado* e passa a viver outra fase do itinerário, sob novas condições e voltado a outros *objetivos*.

Pois bem. Como disse, a congruência entre o interior e o exterior alcançada por Fedro e aludida na oração de Sócrates é o selo da iniciação nos pequenos mistérios. Para além disso, a passagem de *Alcibiades I* 133a, do olho que vê a si mesmo no olho do outro, indica que a congruência entre as almas é estrada pavimentada para o conhecimento: “A imagem socrática do olho carrega a cena dramática de energia erótica. Olhar nos olhos de um amante pode ser sedutor, íntimo e intenso. Halperin explica que (...) 'os gregos localizavam a fonte de *Erôs* nos olhos’<sup>599</sup>.”

Vencida esta etapa – na qual, como vimos, nem todos entram em sintonia com Sócrates –, mestre e discípulo estabelecem uma amizade – pois a *philia* é “uma das exigências morais necessárias ao êxito do *elenchos*”<sup>600</sup>. Começará, então, a *busca comum*. A *erótica filosófica*, em sentido amplo, prossegue – pois o diálogo prosseguirá. O discípulo está pronto para entrar no diálogo instrutivo. A *prova* é uma etapa intermediária aqui, mas parece que ela não era aplicada a todos como uma fase distinta. Não há elementos para dizer quando ela era aplicada. Mas é sensato entender que não se entrava no diálogo instrutivo sem que o mestre tivesse alguma noção da resistência do candidato, e garantias de que ele era *unha e carne* com a Filosofia.

---

598JOHN L. CAPINERA (ed.), *Encyclopedia of Entomology*, p. 2.790.

599J. GORDON, *ob. cit.*, p. 153.

600F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 219.

## 5.5. A erótica filosófica é atividade *psicagógica*

### 5.5.1. A *psicagogia* e sua função na erótica filosófica

A definição da retórica como *arte de conduzir as almas* ou *psykhagogia* (*Fedro* 261a e 271c) tem “antecedentes em oradores do séc. V a.C., como Górgias de Leontinos (*Elogio de Helena*, 14)”<sup>601</sup>; e “expressa a ação exercida pela arte de fazer discursos sobre as almas num sentido forte, mas predominantemente positivo. Em particular, neste contexto o termo não expressa o valor negativo, em conexão com a influência dos ritos mágicos, que tem em *Leis* 909a-b”<sup>602</sup>.

Franco Trabattoni disse que a *psychagogia* é o que liga *Eros* à retórica/persuasão<sup>603</sup>. Ou seja, a erótica filosófica – que busca, pelos meios que acabo de descrever, obter uma decisão por parte do pretendente – é atividade psicagógica, embora a psicagogia não se limite à erótica filosófica.

A conflituosa relação entre retórica e verdade encontra, na noção de psicagogia, um promissor armistício, pois “a verdade possui uma estrutura persuasiva, em que o primeiro lugar é dado à alma e não ao discurso, pois é a alma que deve ser persuadida, e todo discurso é tão-somente um instrumento para isso”<sup>604</sup>. Isso porque a psicagogia é capaz – diferentemente do discurso escrito – de “harmonizar almas e discursos”<sup>605</sup>; e, como técnica de condução das almas, exige do dialético o conhecimento da alma humana em sua natureza e em seus diversos tipos; e o mesmo em relação aos discursos.

O termo é mencionado duas vezes no *Fedro* 261a e 271d, para qualificar o poder da fala (λόγου δύναμις) – quer dizer, “o poder da fala vem a ser um direcionamento da alma” (*Fedro* 271d) –, para o qual o dialético necessita conhecer as formas de alma e as formas de discurso, “saber quantas formas a alma tem” e que “tais homens, sob o efeito de tais discursos, por esta determinada causa, a tais convicções facilmente se deixam levar, ao passo que tais outros, por tais precisos motivos, dificilmente se

---

601M. T. S. AZEVEDO, *O Fedro platônico: um olhar fora da muralha*, p. 69.

602G. REALE, *Fedro, a cura di Giovanni Reale*, p. 260.

603F. TRABATTONI, *Oralidade e escrita em Platão*, p. 115.

604D. CARDOSO, *A alma como centro do filosofar de Platão*, p. 108.

605F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima*, p. 68.

deixam” (*Fedro* 271d). Além disso, a psicagogia pressupõe saber “os momentos de falar e de abster-se” (*Fedro* 272a).

Elizabeth Asmis disse que o termo *psychagog-* indicava “a noção de influenciar a alma dos viventes, com a conotação de 'seduzi-la' ou 'enganá-la’”, mas que, no *Fedro*, um novo significado emerge: “Sócrates desenvolve gradualmente a visão de que a retórica genuína é uma arte pela qual um orador guia outro à verdade, ajustando suas palavras à alma do outro. A retórica não aparece mais como uma pseudo-arte do engano, mas se mostra como uma arte de ensinar os indivíduos a descobrirem a verdade sobre si mesmos”<sup>606</sup>.

A diferença que Marcelo Perine faz entre *psychagogia* e *didaskalia*<sup>607</sup> é interessante aqui. A definição da retórica como *psychagogia* é formulada no território do *Eros*, pois evidencia “que [ela, a retórica] age sobre a parte desejante da alma”<sup>608</sup>. O aproveitamento que Platão buscou fazer da retórica em benefício da Filosofia “nasce justamente da exigência que a Filosofia tem de também satisfazer essa parte do ser humano que não se rege a partir do que é lógico e racional, mas sim a partir de uma força ilógica e irracional”<sup>609</sup>. Por isso, uma das habilidades do psicagogo é conhecer as formas dos discursos, como é cada uma e a quais delas, e por que causas, determinados homens, sob seu efeito, “a tais convicções se deixam levar”.

A *didaskalia*, por sua vez, tem “o sentido positivo de instrução, aptidão para ensinar, ensinamento metódico, mestre ou preceptor que ensina ou instrui”<sup>610</sup>. Mas a atividade erótica de Sócrates é *psychagogia* ou *didaskalia*? Ora, por tudo que já disse, parece-me claro que a erótica filosófica, porque busca conduzir a alma do pretendente, é *psychagogia*. Mas não é como a retórica dos sofistas, pois por meio dela também ocorre o ensino. Ensino do quê? Como diz Marcelo Perine a respeito do discurso de Sócrates, a psicagogia utilizada por Sócrates ensina “em primeiro lugar, que tipo de homem é preciso ser para aderir inteiramente à vida filosófica; em segundo lugar, que tipo de pessoa é capaz de suscitar essa adesão; e, finalmente, que tipo de educação se requer para que isso ocorra”<sup>611</sup>.

---

606E. E. ASMIS, *Psychagogia in Plato's Phaedrus*, Illinois Classical Studies, XI, p. 156-7.

607M. PERINE, *ob. cit.*, p. 91-3.

608M. PERINE, *ob. cit.*, p. 92.

609D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 108.

610M. PERINE, *ob. cit.*, p. 92.

611M. PERINE, *ob. cit.*, p. 93.

Ou seja, não se trata, ainda, de plantar sementes, mas de preparar o terreno para esse lançamento oportuno<sup>612</sup> – preparar o terreno através do estímulo à consciência da própria ignorância, à aquisição do consenso interior e à aquisição da temperança (através do *encantamento*) – ou, nas palavras de Elizabeth Asmis, simplesmente, “descobrir a verdade sobre si mesmo”.

O que importa é entender que a psicagogia concentra-se não em tratar da realidade em si, nem do conhecimento dela (o que se fará num próximo passo, através da *conversação dialética*), mas em conduzir as almas, em utilizar determinados discursos por que determinadas almas “facilmente se deixam levar” (*Fedro* 271d). Harvey Yunis diz que o treinamento para a psicagogia “capacita o discípulo a reconhecer que tipo de alma qualquer pessoa em particular possui e, com base nisso, criar um discurso que a convencerá, em um encontro pessoal, a ter uma visão assim ou assado”<sup>613</sup>.

Para tanto, o exercício da psicagogia pressupõe que o dialético conheça as formas de alma, as formas de discurso, saiba a afinidade entre ambos e domine os momentos de calar e de falar – e, naturalmente, não se limitará à fase da erótica filosófica (embora nela se concentre magnificamente), mas terá também algum rendimento na instrução dialética.

### 5.5.2. O psicagogo domina a situação comunicacional

A tarefa de Sócrates, que ele se atribuiu e na qual lhe “colocou a divindade” (cf. *Apologia de Sócrates* 28e) era exigente tanto do ponto de vista técnico como existencial. O “dedicar-[se] exclusivamente à filosofia e examinar[-se] e aos outros”, persuadindo “a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma” (*Apologia de Sócrates* 28e e 30a-b) custou a Sócrates a sua vida.

No *Fedro*, a conversa – exigente, porque o comum dos homens não conversa ao meio-dia, mas cochila (*Fedro* 259e) – é fiscalizada pelas cigarras, que são enviadas

---

612Como se trata de preparar o terreno para o lançamento de sementes “com epistême”, é claro que o discurso deve ter compromisso com a verdade, e não com o engano.

613H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 215.

dos deuses para “anunciar [às musas] quem as honra aqui e a qual delas” (*Fedro* 259c), mas só dará aos dois seu privilégio se se mantiverem, como Ulisses diante das sereias, protegidos de seus encantos. Conversar é, também, arriscado.

O domínio da situação comunicacional demanda do dialético a habilidade de modular seu discurso de acordo com a capacidade e as características do pretendente que tem diante de si, cuja alma ele se propôs a conduzir. Para tanto, ele “primeiro, com toda exatidão, descreverá e fará ver a alma, se é de natureza algo único e homogêneo ou, à maneira de um corpo, multiforme”; depois “por que lhe é natural fazer o quê, ou sofrer por ação de quê” e, por fim, “tendo disposto os gêneros de discurso e de alma assim como as suas afecções, ele percorrerá as causas, adaptando cada um a cada uma, e ensinando qual sendo a alma sob o efeito de quais discursos, por que causa esta é persuadida e esta não” (*Fedro* 271a-b).

Os diversos tipos de alma são formados de acordo com o curso da experiência que cada uma teve antes de vir a esta existência (cf. *Fedro* 248d-e e 252c-253c), conforme tenha contemplado “algum dos verdadeiros seres” (*Fedro* 248c) ou, diferentemente, não tenha podido acompanhá-los e nem vê-los.

Ao conhecimento a respeito dos tipos e alma deve-se acrescentar o conhecimento dos tipos de discurso (“é a vez dos discursos” – *Fedro* 271d). Mas saber “que tipo de *lógos* é superior” – tema do *Fedro* – não é suficiente aqui. Embora Platão tivesse a concepção de que há *coisas de maior valor* e que elas devem ajudar ao filósofo a socorrer o texto que eventualmente tenha escrito, a técnica da psicagogia pressupõe que o filósofo conheça os diversos tipos de discurso, diferenciados formalmente (“formas dos discursos” – *Fedro* 272a)<sup>614</sup>, e somente valorados à medida que podem ser mais ou menos eficazes diante da pessoa que se tem em vista converter para a Filosofia.

O encaixe adequado entre discursos e alma não é, como se poderia pensar em princípio, como o da relação entre dois seres heterogêneos. Isso porque “o corpo falante é a epifania da alma”<sup>615</sup>, ou seja, o discurso oral tem origem na alma. A

---

614Inclusive porque a retórica filosófica, da qual a *psicagogia* se utiliza, é superior a retórica dos sofistas justamente porque “sabe a verdade do que está prestes a tratar” (*Fedro* 259e), “filosofa adequadamente” (*Fedro* 261a), “sabe a verdade” e não está a perseguir meras opiniões (*Fedro* 262c). Portanto, os diversos tipos de discursos, adaptáveis a cada tipo de alma, não podem ser mais ou menos verdadeiros, mas, sim, mais ou menos persuasivos dependendo da alma que se pretende trazer para a Filosofia.

615M. DIXSAUT, *Platão e a questão da alma*, p. 27.

harmonização entre alma e discurso é, no fundo, a harmonização entre duas almas – a primeira da qual o discurso em formação é originado e a segunda (como um terreno apropriado) na qual ele será semeado. Ao modular seu discurso para se assentar na alma do pretendente, o mestre “de repente aprende”, pois concebeu um discurso-irmão – portanto, diferente do discurso-pai que foi semeado em sua própria alma. A arte da psicagogia, aplicada na erótica filosófica, é a arte de *escrever na alma* (*Fedro* 278a), de “lançar para o interlocutor as palavras certas no momento certo, a fim de que ele responda, por sua vez, com palavras certas no momento certo”<sup>616</sup>.

O treino para adquirir conhecimento dos diversos tipos de discurso (e saber aplicá-los a determinado tipo de alma perante a qual se esteja), “que inclui teoria e prática, vai além da inculcação de regras para permitir que o discípulo reaja com flexibilidade e com seu próprio julgamento em resposta às demandas de auditores particulares e situações do mundo real (*Fedro* 272a). O treinamento permite que o discípulo reconheça que tipo de alma qualquer ser humano em particular possui e, com base nisso, crie um discurso que persuadirá a pessoa em um encontro *cara-a-cara* a abraçar uma determinada opinião (*Fedro* 271e-272a)”<sup>617</sup>. No final das contas, parece que Platão está se referindo a tipos de discursos que capturam a atenção do interlocutor e são capazes de persuadi-lo (pela diferença que têm em relação às suas atuais opiniões) porque têm, de alguma forma, alguma semelhança/afinidade com seu modo de pensar/sua alma. Quando menciona a necessidade de conhecer o oportuno e o inoportuno da “fala concisa’, da ‘fala piedosa’, da ‘indignação’ e quantas formas tenha aprendido de discursos” (*Fedro* 272a), Platão parece indicar que o discurso deve ter afinidade formal com a alma que se pretende persuadir.

### **5.5.3. A psicagogia é atividade necessariamente oral, que se aproveita da oportunidade para falar ou se calar**

O *Fedro* e *Carta sétima* têm em comum a crítica à escrita e o elogio da oralidade dialética. Porém, sobre o pano de fundo dessa afinidade há uma ligeira diferença de abordagem. Para Ludwig Edelstein, o *Fedro* “desvaloriza a escrita apenas em

---

616D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 142.

617H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 215.

contraste com a fala, a conversa ou o ensino. Ele não diz nada sobre a impossibilidade de expressar em palavras as últimas verdades da natureza; nem condena a escrita, como faz a *Carta [sétima]*, com base em sua utilidade ou inutilidade para poucos ou muitos. Além disso, o *Fedro* vê na escrita um prazer ou um passatempo que a *Carta* deixa de mencionar; ele considera que os livros, embora não mereçam ser tratados com a 'maior' seriedade, são, no entanto, de grande importância, ao passo que a *Carta* chega a negar que eles possam conter os pensamentos 'verdadeiramente sérios'<sup>618</sup>. Portanto, a educação filosófica – nisso ambos concordam e enfatizam – é essencialmente oral. Mas a riquíssima metáfora da sementeira do *Fedro* 276e não explica exatamente por quê. A explicação veio antes: porque o texto não se defende a si mesmo, porque o filósofo guarda para o ensinamento oral as coisas de maior valor, justamente para trabalhá-las na sementeira junto ao pretendente de alma adequada – adequação que ele só poderá apurar no *tête-à-tête* com ele. A *Carta sétima*, por sua vez, é mais clara: a educação filosófica é essencialmente oral porque “de modo algum se pode falar disso, como se faz com outras disciplinas” (*Carta sétima* 341c), porque “o brilho da sabedoria e do entendimento” ocorre após “forçar cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta” (*Carta sétima* 344b), porque o ensinamento precisa ser resguardado daqueles a quem “ele encheria de um infundado desprezo” e “frívola esperança, como se fossem doutos em coisas venerandas” (*Carta sétima* 341d), e isso só se faz pela filtragem através da prova preliminar realizada diretamente pelo mestre (*Carta sétima* 340a).

O dialético, portanto, no exercício da psicagogia, por ser capaz de identificar o tipo de alma do pretendente, e por testá-lo antes de propriamente iniciar a instrução dialética, fala e se cala a quem (e perante quem) deve falar e se calar. A propósito, Christina Schefer recorda que “saber falar e calar diante de quem é preciso” (*Fedro* 276a) é “uma velha fórmula mística, que também ocorre nas *Coéforas* (582), de Ésquilo: Orestes diz ao coro para não dizer nada e exige do coro 'ficar em silêncio quando necessário e dizer as coisas certas'. Assim, o *mystês* ou *mystagôgos* só fala aos iniciados e deve calar-se entre os não iniciados. Da mesma forma, um epigrama de Halicarnasso<sup>619</sup> saúda o iniciado, 'que sabe esconder o que é secreto e dizer o que é

---

618L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, p. 83.

619SEG 28.841. Citado em C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 179.

permitido”<sup>620</sup>.

É preciso saber falar e calar não só de acordo com a capacidade de assimilação do pretendente – que o mestre é capaz de apurar na conversa e em (ainda que curta) convivência com ele, mas também conforme a reverência que o primeiro demonstra diante do ensinamento que deseja receber. A esse respeito, não está claro se Dionísio foi *aprovado* no primeiro quesito, mas é certo que não foi no segundo, pois boa parte da *bile* que tinge a passagem filosófica da *Carta sétima* é gasta especificamente para deplorar sua atitude apressada e desrespeitosa em relação ao que aprendeu – ou teria aprendido, porque o autor da *Carta* deixa claro que quem se dá a espalhar indiscriminadamente o ensinamento que supostamente recebeu é porque absolutamente não o entendeu – “eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e hão de escrever”: “não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto” – cf. *Carta sétima* 341c.

Por isso, parece-me que a necessidade de o dialético, na sua atividade pedagógica, saber “quando falar e quando calar” tem rendimento sobretudo na *psicagogia* que permeia a fase da *erótica filosófica* (onde, de resto, essa e outras habilidades retóricas são utilizadas). Isso porque se deve calar sobretudo perante “aqueles aos quais não convém”, já que não compreendem o que é dito. Ora, da fase da *conversação dialética* só participam os que já foram, de alguma forma, testados; e nessa fase a conversa tende a fluir sem grandes precauções. Se o dialético ainda está reticente sobre a adequação da alma com a qual está tratando, é porque ainda está no exercício da *erótica filosófica* – na fase em que o discípulo é testado e preparado para receber a instrução filosófica, se a tanto for vocacionado.

Além de saber a quem falar e com quem se calar, o psicagogo deve também ser “capaz de captar ainda o momento oportuno (καιρός) em que se deve falar e conter-se” (*Fedro* 272a). Aqui se trata de outra habilidade: não aquela de se calar absolutamente diante de determinado pretendente, ou de se calar, diante dele, relativamente a certo aspecto do assunto tratado, mas de *adiar* esse mesmo tratamento aguardando (ou provocando, tanto quanto possível) o momento oportuno. Com essa questão toco a discussão por outro lado: ocorre que se é possível imaginar uma educação epistolar que levasse em conta o conhecimento da alma do discípulo e do discurso apropriado, a mesma educação *por escrito* não é possível se houver

620C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 179.

necessidade – como Platão indica – de saber especificamente o momento de falar e o momento de se calar diante de determinado pretendente (como a estabelecer/decidir que *isso ou aquilo* pode e deve ser dito ou trabalhado com ele, mas não agora). Isso porque esses momentos são captados no ato do diálogo de pessoa a pessoa, ou, pelo menos, no curso de um conhecimento pessoal que se trava na presença do outro. Quer dizer: para tratar o pretendente como quem ele é, e falar o que deve ser falado no momento adequado, é preciso que o mestre esteja na presença dele.

Se é realmente assim, a educação filosófica, para Platão, deve ter caráter necessariamente oral<sup>621</sup>. Em abono dessa posição seja notado que a ação retratada no *Fedro* é a tentativa de tirar o jovem Fedro da cultura livresca, da leitura de discursos, e levá-lo ao filosofar oral dialético<sup>622</sup>; e que esse esforço, com todos os seus avanços e parciais retrocessos, não se faz senão na presença mesma do discípulo.

A menção sobretudo à habilidade de se calar levanta a questão: por que alguém se calaria diante de um candidato a discípulo? A necessidade de se calar diante daqueles que não compreendem o discurso parece própria da *atividade erótica* desempenhada por Sócrates, na qual o dialético ainda toca a alma do candidato como que *às escuras*. Digo isso apesar de que ele, paradoxalmente, tenha-se defendido, na

---

<sup>621</sup>Apesar disso, a tradição de interpretação de Platão cogita se o escrito seria capaz de *ocultar* algo de determinados leitores e revelar a outros – ou, em dito de outro modo, se, para Platão, a Filosofia poderia ser transmitida através de textos. Essa pergunta divide duas das principais correntes de interpretação: os adeptos da *teoria da forma do diálogo* e os tubingenses. Para a moderna teoria da forma do diálogo, inaugurada por FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, o objetivo de Platão foi dotar o texto de todas as qualidades da comunicação oral, tornando possível a ocultação e a revelação a depender da qualidade do leitor. (cf. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, 355). SCHLEIERMACHER diz que Platão “procurou tornar também o ensinamento escrito o mais semelhante possível àquele ensinamento melhor, e foi bem-sucedido nessa tentativa” (*Introdução aos diálogos de Platão*, p. 43). Como ocorreria a ocultação no escrito – o “falar e conter-se”? O texto deve ser escrito de modo a que a qualidade do leitor o aproxime ou o afaste do *interior* do texto – enfim, entende o texto, em sua profundidade, quem for capaz de entendê-lo; a quem não for capaz (aquele perante quem o orador deveria calar-se) o texto *se ocultará*. (cf. *Introdução aos diálogos de Platão*, p. 45). Para os tubingenses, Platão reservava para a oralidade certos *conteúdos* que não podem ser transmitidos por escrito (T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 66): precisamente aqueles transmitidos no *demorado comércio*, e que induz o surgimento da *faisca da intelecção*. Esse último não deve ser comunicado por escrito porque “requer uma longa série de discussões feitas em conjunto, em estreita comunhão entre quem ensina e quem aprende e em uma comunidade de vida, até que nasça na alma de quem aprende a luz que ilumina a verdade” (G. REALE, *A grande importância da Carta VII para o pensamento de Platão*, p. 221). Os tubingenses acusam SCHLEIERMACHER de ter lido mal o *Fedro*. É que, segundo eles, Platão, no *Fedro*, deixou claro que, na educação filosófica, a retórica ocupa papel importante. Mas não se trata da retórica dos sofistas. Através do texto do *Fedro*, Platão busca demonstrar que, para fins da educação filosófica, a retórica perde a sua autonomia e passa a ser um instrumento para se chegar ao verdadeiro e educar segundo uma ordem de valores relacionada ao inteligível (M. PERINE, *ob. cit.*, 89). Portanto, para os tubingenses, havia uma clara função atrelada ao escrito, e sobretudo às *passagens de retenção*: remeter à Filosofia oral de Platão (cf. M. PERINE, *ob. cit.*, p. 20), justamente porque Platão entendia que não valeria a pena deixar por escrito certas nuances de sua Filosofia (*Carta sétima* 341c-d).

<sup>622</sup>M. PERINE, *ob. cit.*, p. 273.

*Apologia de Sócrates*, dizendo que não fazia acepção de pessoas (“digo o mesmo para todos”). Apesar disso, é certo que a técnica de diálogo que ele adotava, tal como retratada por Platão, contém muitos momentos de retenção, desvios e omissões de conhecimento.

Para Platão, deve-se calar diante da alma inapropriada por duas razões: porque pode haver abuso ou desvalorização (*Fedro* 275e3-4) e porque pode haver inveja e incompreensão do público (*Carta sétima* 344c).

É intuitivo que, dentro da conversação dialética, diante de um predentente de alma apropriada, Platão não visse necessidade de *reter* o saber, pois não haveria risco<sup>623</sup>. Mas isso não impede que, tendo em vista a generalidade das pessoas, sua estratégia comunicativa seja classificada como restritiva.

Dizer que Platão, na sua atividade pedagógica, escolhia a quem falar e a quem calar traz à tona a discussão a respeito do diálogo socrático aberto, de um lado, e, de outro, da *observância de segredo* ou do *esoterismo platônico* – que contrasta as duas concepções pedagógicas, de Sócrates e de Platão. Isso porque Sócrates parecia falar a qualquer um<sup>624</sup> (*Eutífron* 3d7) enquanto Platão – conforme as posições que se extraem principalmente do *Fedro* e da *Carta sétima* – parecia pedagogicamente mais reservado. A explicação para essa diferença pode ser a seguinte: Sócrates operava a *atividade erótica*, de chamar para si os jovens que eventualmente poderiam se interessar pela Filosofia. Nessa fase ocorre o *filtro* dos pretendentes. Ora, Sócrates não retinha nada, porque nada pretendia ensinar, mas apenas causar uma mudança na alma do interlocutor, direcionando-o/predispondo-o à Filosofia. Já Platão, ao que tudo indica, dedicava-se sobretudo à *instrução dialética* tratada na *República*, a partir de 537c, aos *diálogos mais conversacionais* (*Mênnon* 75c-d) e às *refutações cordiais*

---

623O caso de Dionísio, relatado por Platão na *Carta sétima* 339d e seguintes, mostra que há nuances. Trata-se da única ocasião documentada em que Platão não silenciou diante de quem deveria silenciar e se frustrou com os resultados. Ou seja, não é tão evidente a distinção entre a fase de seleção do discípulo e a fase da conversação dialética. Neste caso, isso acontece sobretudo porque Platão ouvira falar bem de Dionísio, por diversas fontes. Portanto, recebeu-o com poucas reservas e deu-se a conversar com ele como conversaria com um discípulo já experimentado. T. A. SZLEZÁK, em *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 63, pergunta-se em que medida Platão, naquelas circunstâncias, era livre para se calar.

624Para T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 399, “[n]ão há em parte alguma no Sócrates platônico uma intenção de exclusão ativa de determinados ouvintes; ao contrário, ele dá a cada um uma chance de participar em seu conhecimento até onde a pessoa em questão é capaz de assimilar”. Seja como for, Sócrates se reservava ao direito de encaminhar os interessados a outros mestres (T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 168 – citando *Laques* 200d, *Protágoras* 310e e 316b-c e *Teeteto* 151b). Além do mais, como já disse, ele se recusava a transmitir determinados ensinamentos a pessoas que não estivessem preparadas para recebê-los. (Cf. T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 173).

(*Carta sétima* 344b) – basta mencionar que Aristóteles foi discípulo seu por vinte anos na Academia, e é intuitivo que foi para contatos de longa duração, como esse, que Platão a concebeu.

Thomas Szlezák acredita ter tornado compatíveis as posições de Sócrates (aberto a todos) e a de Platão a respeito da atividade do escritor-filósofo através da distinção, que ele faz, entre *observância de segredo* e *esoterismo*. Essa distinção szlezaquiana buscou responder se Platão, na sua notável reserva em relação a um (indesejado, para ele) ensinamento indiscriminadamente aberto a todos – reserva teorizada e recomendada no *Fedro* – buscava simplesmente proteger seu ensinamento (“*esoterismo platônico*”) ou se se devia à existência de uma sua doutrina secreta (“*observância de segredo*”).

O problema começa com a impressão de que Platão conta sempre que “um interlocutor na conversa manifeste apenas uma parte de seu saber e sua compreensão (...) e esteja 'ocultando' o essencial”<sup>625</sup>; e no *Eutidemo*, por exemplo, fez escárnio diante da observância de segredo<sup>626</sup>, a indicar que ele, Platão, teria aderido a uma possível nova *mentalidade democrática* ateniense – em contraste com o pano de fundo formado por “organizações arcaicas, que ainda subsistiam em outras cidades gregas, e para muitos em Atenas ainda constituíam o secreto ideal social” (em que guildas e profissões guardavam segredo etc). Por isso, o escárnio de Platão, no *Eutidemo*, parece representar a nova mentalidade ateniense, democrática, inclusive afim à posição socrática. Mas, levando em conta que a ocultação é marca dos diálogos de Platão, a Szlezák parece que tal *democratismo* é uma “pista falsa” que Sócrates utilizou para nos atrair. Isso porque nas *Leis* ele diz que a educação dos governantes é protegida dos não-chamados, e que é preciso *guardar segredo do segredo* (*Leis* 961b, 952a e 968d-e). E mais: o sofista Protágoras, relativista, é adepto da abertura da comunicação (cf. *Protágoras* 317bc). No final das contas, seguindo o raciocínio de Szlezák, o escárnio que Sócrates/Platão aparentemente fazem do segredo mantido por Dionisiodoro e Eutidemo no diálogo *Eutidemo* não é propriamente ao segredo em si, mas ao fato de que eles estavam tentando esconder algo que, na realidade, não estava na posse deles.

Se por um lado Platão não faz troça da observância de segredo, por outro ele também não parece adepto dessa mesma observância em sentido estrito. Para Thomas

---

625T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 17.

626T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 19.

Szlezák, a *Carta sétima* não demonstra “nenhum traço de observância de segredo, mas um conceito claramente expresso de esoterismo filosófico”<sup>627</sup>. O esoterismo platônico seria resguardado pela retenção metódica e circunstancial do saber. Para Szlezák, “retenção significa salvaguardar a superioridade para o caso de abuso ou de desvalorização por parte de pessoas inadequadas”, a quem o conhecimento não deve ser transmitido. A retenção é a outra face do socorro ao *lógos*: “se num caso particular deve-se ou não lançar mão dessa possibilidade é algo que o filósofo decide com base em sua avaliação do interlocutor”. Segundo Szlezák, no *Eutidemo*, Sócrates renuncia a isso.

Como Platão pretendia efetivamente fazer precipitar no discípulo, através da conversação dialética, o *brilho da sabedoria e do entendimento*, precisava adotar, para tanto, uma estratégia. E a estratégia passa por revelar o que sabe e como sabe apenas a determinadas almas – e com outras se calar. Isso é a *retenção (o conhecimento retido em reserva)* do filósofo, que “vem em socorro” de suas asserções para defendê-las e está em condições de sustentá-las por meio de *τιμιώτερα*, 'coisas de maior valor'<sup>628</sup>. Para Szlezák, na conversação oral, as *τιμιώτερα* ficariam em segundo plano, para uso eventual. Isso é decisivo para entender se Platão zomba dos que observam o segredo, ou se, diferentemente, é partidário da retenção.

Mais uma vez, a esse respeito, é a lição de Thomas Szlezák: “A exclusão de pessoas inadequadas não é um decreto de um sábio que reina autocraticamente sobre a posse do saber, mas um resultado da interação entre o dialético e aquele que deseja informação dele. A entrada nessa interação é, por princípio, aberta; querer dar uma garantia de que todos avancem em igual medida seria insensato e irresponsável. Esse é o ponto inicial do esoterismo platônico”<sup>629</sup>. Há, portanto, diferença entre esoterismo e observância de segredo. Os pitagóricos, por exemplo, verdadeiramente observavam segredo sobre o conhecimento que circulava entre eles, e sua manutenção, dentro das quatro linhas da escola era um dever de todos os membros da confraria, para cujo descumprimento se previam sanções. Para Szlezák, “o objetivo é a obtenção ou a manutenção do poder da liga que mantém o segredo. O saber mantido em segredo é um meio para um fim”. Já “o esoterismo não repousa em obrigação, mas no conhecimento. A liberdade do participante do saber esotérico não é eliminada, mas é

---

627T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 396.

628T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 20.

629T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 399.

incitada a confirmar-se na decisão correta. A infração da reserva esotérica não resulta em sanções, mas sim na perda da consideração dos que filosofam junto. Quem difunde saber esotérico não prejudica a comunidade, mas a si mesmo e ao objeto de que se trata. O saber é um fim em si mesmo”<sup>630</sup>.

Porque a psicagogia é a arte de conduzir as almas, sua utilização, na erótica filosófica, demanda do mestre a criteriosa utilização da palavra. Portanto, a leitura de Thomas Szlezák parece correta, pois escorada na crítica à escrita que Platão registrou no *Fedro*, mas sobretudo pelo desabafo que fez questão de transmitir aos companheiros e familiares de Díon na *Carta sétima*, a demonstrar, sem sombra de dúvidas, que sua preocupação se dirigia à má-compreensão da técnica dialética e dos ensinamentos com que sua atividade pedagógica colocava os pretendentes em contato.

Portanto, na fase de filtragem dos pretendentes, é natural que o mestre vá *soltando*, aos poucos, o pouco ou muito que cada um deles vai demonstrando ser capaz de assimilar. Uma vez que o pretendente seja considerado adequado (que sua alma seja o *solo apropriado* para a sementeira), esteja encaminhado na trilha de seu próprio consenso interior e que o mestre o tenha julgado temperante, ele está apto a ser iniciado nos *pequenos mistérios*, e ingressar no círculo no qual receberá a instrução dialética.

---

630T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 395-6.

## 6. Conversação dialética

“O cultivo da terra é o trabalho mais importante do homem. Quando a lavoura começar, outras artes se seguirão. Os agricultores, portanto, são os fundadores da civilização”. (DANIEL WEBSTER)<sup>631</sup>

No *Fedro*, Sócrates vê-se na função de *desencantar* Fedro de sua fascinação pelos discursos escritos e seduzi-lo para a Filosofia. Ao final do diálogo, Fedro adere à oração de Sócrates. As expressões “em comum os amigos devem ter” e “vamos” (*Fedro* 279c) indicam a adesão e a relativa comunhão entre os dois, alcançada no final do diálogo. *Fedro* é, assim, um caso bem-sucedido de *erótica filosófica*, no curso do qual Sócrates já apresentou ao jovem, como *aperitivo*, diversos temas e circunstâncias que teriam lugar em outro momento, a depender da adesão de Fedro e do juízo eventualmente positivo que Sócrates fizesse sobre a condignidade de sua alma – porque, para o mestre experimentado, “era vergonhoso se entregar ao erastes indigno, ou seja, não suficientemente testado e examinado”<sup>632</sup>, cf. *Banquete* 183e-184a.

Uma vez que Fedro foi *aceito* como discípulo, ele entra no círculo dos amigos; e, aí, ocorrem “colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor rressaibo de inveja” (*Carta sétima* 344b) – porque, enfim, entre os amigos, a conversa deve ser conduzida de maneira “mais conversacional” (*Mênon* 75c8-d7)<sup>633</sup>.

Giovanni Reale diz que o eixo da oralidade dialética é constituído “por uma construtiva e viva relação que se instaura entre mestre e discípulo”<sup>634</sup>. Essa relação afetiva, de confiança, é essencial para a educação filosófica, pois o desejo pelo

---

631Citado em CHARLES C. ELDREDGE, *We gather together: American artists and the harvest*. Oakland, California: University of California Press, 2021, p. 2.

632T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 264.

633Para H. C. LIMA VAZ, *Platonica*, p. 13-4, “[a] experiência da comunhão, o abrir-se das almas no amor, impõe-se por sua vez como dado espontâneo e original. (...) É para a procura de uma síntese entre os dois elementos que Platão inclina, no *Banquete*, o rumo da sua reflexão. O *eros* se caracteriza então como o dinamismo do *logos*. (...) O *eros* revela a comunidade das almas numa ordem que é sucessivamente: menos que o *logos* – no *logos* – mais que o *logos*”.

634G. REALE, *A grande importância da Carta VII para o pensamento de Platão*, em *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Edições Loyola: São Paulo, 2009, p. 215.

conhecimento – que no *Banquete* é comparado a *Eros*, “para além da pura comunicação aspira à íntima comunhão”<sup>635</sup>. Não foi gratuitamente que *Eros* foi escolhido por Platão como tema da conversa entre Sócrates e Fedro – conversa que prepara o segundo para a instrução dialética, pois há “uma relação indissociável entre a paixão erótica e a razão dialética”<sup>636</sup>. Daí que o *Eros* “constitui uma dimensão essencial e irrenunciável da Filosofia”<sup>637</sup>.

Não se trata, porém, de uma cooperação entre iguais, mas de uma instrução limitada pelas regras da dialética sob a direção do interlocutor mais experiente<sup>638</sup>, que não é exatamente um *camarada* do discípulo – pois não cabe, aqui, “a ideia de assimetria, vale dizer, não se propõe uma igualdade absoluta desde o início. Ao contrário, a concepção platônica de diálogo afirma desde o início a diferença entre os seres humanos: porque os seres humanos são diferentes é que o diálogo se mostra imprescindível para a sua vida em sociedade, localizando na alma de cada ser humano a sede última do saber filosófico”<sup>639</sup>. Até porque a fase da conversação dialética é aquela em que ocorre a *semeadura* propriamente dita, e – é preciso lembrar –, para os gregos antigos, “o agricultor realizava uma atividade sagrada, até mística: a agricultura era considerada uma invenção ou presente da misteriosa deusa Deméter”<sup>640</sup>.

Sim, na *semeadura* filosófica, aquele “que de suas sementes cuida e [que] delas queira obter frutos” (*Fedro* 276b) vale-se da técnica agrícola e as lança no solo adequado (*Fedro*, *idem*), escrevendo, assim, “com ciência na alma do que aprende” (*Fedro* 276a).

A fase da *conversação dialética* prepara o discípulo, já selecionado, para a visão indizível de “luminosidade intensa” (*República* 515c). A instrução dialética não é um “colocar conhecimento na alma, tal qual se colocasse visão em olhos cegos” (*República* 518c), mas ensinar “a arte do desvio”, de manter o “olhar na direção correta” e “olhar para onde se deve” e lhe “proporcionar os meios para isso”

---

635H. C. LIMA VAZ, *Platonica*, p. 12-3. “A inconclusão desse diálogo [*Lisis*] implica a necessidade de admitir um absoluto do Bem que seja um *proton philon* [*Lisis* 219c] e que dê um caráter dinâmico ao 'semelhante' (*homoion*) e ao 'conveniente' (*oikeion*) que serão fundamento do eros enquanto participação e esforço de assimilação ao Bem e Belo supremos” (...) “A 'semelhança' não é a relação imanente de dois termos (*Lisis*), mas a referência dinâmica a um termo último”.

636M. PERINE, *ob. cit.*, p. 78.

637G. REALE, *Introduzione*, em *Platone, Fedro* – citado por M. PERINE, *ob. cit.*, p. 78.

638T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 228.

639D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 107.

640C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 177.

(*República* 518d). Por isso, o “conhecimento do tipo superior, conhecimento das Formas, não pode ser 'ensinado' no sentido sofisticado, vendendo *dógmata*. *Anámnese* e associação de ideias são o único meio de adquiri-lo. O exemplo da vida do mestre, além da dialética, deve ajudar o discípulo a lembrar a Ideia do Bem”<sup>641</sup>. O método da conversação dialética é “a conversa racional e objetiva” entre o mestre e seus discípulos, que é para Platão, segundo Julius Stenzel, “o 'sentido' da realidade em sua acepção mais simples”<sup>642</sup>.

Quais são os objetivos da instrução dialética, que na *República* é destinada aos guardiões já maduros? Ela buscava auxiliá-los a “analisar com um olhar crítico justamente os fundamentos das ciências, revirando-as e até suspendendo-as inicialmente, para depois certificar-se delas meticulosamente com base em seu princípio”. Mas o propósito, ainda para Julius Stenzel, não se tratava apenas de utilizar o método dialético para abordar as questões abstratas, mas de “aplicar essa arte também aos costumes e às leis herdadas de seus pais, já que eles precisam examinar a conformidade de tudo com o sentido genuíno do que é justo, para ver se não houve entranhamento de pseudovalores e simulacros. Baseando-se no *logos*, no arquétipo presente em sua alma, eles devem formar a si próprios e salvar o que existe, mantendo-o vivo. Eles precisam se dar conta de que não são simplesmente filhos das leis paternas, e sim filhos da justiça em si. Por isso depende tudo da intensidade do amor à verdade e da capacidade de aprender desses homens, para que possam penetrar até a substância do ser e contemplar, com os olhos depurados e fortificados de uma razão autoconsciente, aquilo que é realmente justo (*República* 533e). Depuração dos órgãos da alma, desobstrução do âmago da alma – é nisso que consiste para Platão a ciência como arte de aprendizagem contínua em que se fundamenta a formação dos guardiões, conforme a temos descrito em páginas anteriores”<sup>643</sup>.

Em consonância com isso, a conversação dialética submete-se a certas condições. A primeira delas é o modo da relação entre os participantes das tertúlias, mais *desarmado*. A regra primeira é “responder de maneira mais suave e dialética” (*Ménon* 75d), diferentemente do que se faria se a conversa fosse com “um desses sábios hábeis em erística e agonística”. Isso porque a conversa é entre “pessoas que são amigas” que “querem conversar uma com a outra” (*Ménon*, *idem*), e devem, então,

---

641R. S. BLUCK, *ob. cit.*, p. 120.

642J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 78-9.

643J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 301.

apresentar “refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta” (*Carta sétima* 344b). Em resumo, na conversação dialética as interações verbais entre os participantes ocorrem de maneira *mais conversacional* (modo como Thomas Szlezák, e seu tradutor brasileiro Milton Camargo, verteram a palavra *διαλεκτικώτερον* (*Ménon* 75d4) ou, para usar a tradução de Friedrich Schleiermacher, “mais de acordo com as regras da arte”<sup>644</sup>.

Com efeito, “o vínculo entre amizade e dialética é constitutivo para o filosofar platônico”<sup>645</sup>. Isso é assim porque sem boa vontade mútua, sem alguma afinidade entre os participantes, não é possível a educação filosófica. Como diz ainda Thomas Szlezák, “o acordo só é possível entre 'amigos', isto é, apenas quando superada a situação combativa do *agon* dos discursos, em que a palavra é usada como arma e não como meio para o acordo”<sup>646</sup>.

O discípulo, por sua vez, precisa ter discernimento, benevolência e franqueza – os três prerequisites encontrados por Sócrates em Cálicles no *Górgias* (as três características – *ἐπιστήμη*, *εὖνοια* e *παρησία* estão no *Górgias* 487a2-b5, e voltam a ser referidos, por contraste, em 487e3-7. Para Thomas Szlezák, “a benevolência mútua dos interlocutores, que se enraíza na orientação comum pelo objeto, é para Platão uma das condições para o sucesso da busca filosófica”<sup>647</sup>. Trata-se, aqui, certamente, de mais uma herança socrática na pedagogia platônica – mas o vero instituidor desse legado não foi o *Sócrates das ruas*, condenado pelo tribunal ateniense. Para utilizar uma expressão de Giovanni Reale, Sócrates era uma *herma bifronte*; e o retrato da fase da conversação dialética, feita por Platão em alguns de seus diálogos, marca uma notável mudança de postura e de ânimo desse mestre (ou, quando menos, na figura que Platão nos fez dele). Para Julius Stenzel, “nos primeiros diálogos platônicos Sócrates tinha se valido com maestria dessa tática [arte da refutação] para testar e 'depurar' a argumentação de seus adversários pela aplicação do método 'elêntico'. Já o Sócrates da *República* afastou-se bastante dessa erística”<sup>648</sup>. O que a conversação

---

644Citado em T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da filosofia*, p. 196. O ponto é que, conforme SZLEZÁK escreveu na mesma página, “o acordo só é possível entre 'amigos', isto é, apenas quando é superada a situação combativa do *agon* dos discursos, em que a palavra é usada como arma e não como meio para o acordo. Apenas aí a troca de palavras pode ser 'conversacional', dialética. O filosofar dialético, ou verdadeiro, não é independente de certas condições humanas para realizar-se”.

645T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 196.

646T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 196.

647T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 309.

648J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 301.

dialética platônica herdou de Sócrates foi um “modo de ensinar, marcado mais pela 'convivência' e pela 'amizade' (a *sunousia* e a *philia*) do que pela constituição de um conjunto de verdades transmissíveis e compartilháveis”<sup>649</sup>.

### 6.1. O cenário propício para a semeadura

Para Julius Stenzel, “a boa semente não pode desenvolver-se bem em terreno ruim, pois ela exige uma *pólis* adequada”<sup>650</sup>. Se a semente necessita de uma alma apropriada em que possa ser lançada para germinar, a contribuição, positiva ou negativa, de fatores externos não é de ser desprezada<sup>651</sup>. Pois “são muitas e poderosas as causas de destruição” dos poucos que têm natureza filosófica (*República* 491b). A cidade e a comunidade que a habita têm responsabilidade pela *κακὴ παιδαγωγία* que desvirtua mesmo a natureza filosófica quando não é “semeada, plantada e nutrida em solo adequado” (*República* 492a).

A princípio, é estranho que um diálogo que trate da iniciação à Filosofia se passe no campo – num *desvio* que os dois participantes fazem à margem do Ilisso (*Fedro* 229a). Sobretudo quando o próprio Sócrates indica que ele só aprende com os homens na cidade (*Fedro* 230d), e que aquele não é o seu ambiente. Além disso, a cidade é o local da vida política, onde Platão pretendia que o dialético tivesse protagonismo e exercesse sua missão. Mas não é à-toa que Platão resolveu encenar o *Fedro* no campo, pois, segundo Ferrari, no *Fedro*, “o pano de fundo (...) torna-se um tópico proeminente de discussão e uma causa direta da ação conversacional, em vez de, como seria de esperar, no máximo uma influência indireta em seu curso”<sup>652</sup>. Nesse “mundo à parte”, o enraizamento topográfico da obra<sup>653</sup> permite que a discussão seja conduzida

---

649F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 243-4.

650J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 259.

651A preocupação que Platão tinha com o estabelecimento de um Estado ideal se devia à necessidade de criar um ambiente para o desenvolvimento da Filosofia e, conseqüentemente, de condições para a maior felicidade que é possível ao homem. Para T. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 13, “[s]e concretizado, o Estado ideal de Platão não apenas seria, segundo a concepção de seu criador, o resultado mais perfeito imaginável da reflexão filosófica na prática, mas reciprocamente também a melhor provisão concebível da prática em prol do sucesso garantidor do filosofar futuro”. E, além disso, “[o] filosofar constitui a verdadeira determinação final do ser humano. Todo o Estado estaria organizado de tal maneira que a educação para a Filosofia e a concretização dessa possibilidade máxima do ser humano estivessem asseguradas institucionalmente e fossem favorecidas em todas as fases e em todos os aspectos”.

652G. R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas*, p. 3-4.

653M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 68.

“sob o signo da espontaneidade, das impressões intensas e variadas que a paisagem rural evoca na alma dos dois interlocutores e que a tonalidade lírica dos discursos de algum modo mimetiza”<sup>654</sup>.

A leitura de Eric Voegelin é ligeiramente diferente. Para ele, o Platão do *Fedro* é aquele cujas ideias político-pedagógicas, lançadas na República, ninguém havia comprado com o entusiasmo que ele esperava. Por isso, o cenário rural é aquele por que passa o vendedor que sai da cidade sacudindo a poeira das sandálias, porque ninguém lhe deu ouvidos – o que talvez seja uma forma de “buscar abrigo atrás de um muro” (*República* 496d). Então, nessa leitura, o Fedro se passa *fora das muralhas* de Atenas porque “a ordem pública de sua cidade está tão apodrecida que não pode mais absorver e utilizar a substância de seus melhores homens”<sup>655</sup>.

Seja como for, o lugar parece propício para Sócrates apurar “a alma e os sentidos para os encantos da paisagem rural que cerca Atenas, reatando memórias adormecidas na luta quotidianamente travada por reconduzir os atenienses ao preceito délfico 'conhece-te a ti mesmo' (*gnothi sauton*, cf. *Fedro* 229e)”<sup>656</sup>. E assim é porque a advertência de Sócrates, no sentido de que “os campos e as árvores nada me querem ensinar, mas sim os homens da cidade” pode ser lida em chave irônica, pois, embora sua figura de filósofo das praças seja *estrangeira* ali naquele ambiente, “o seu espírito comunga familiarmente, não só de um *locus amoenus* que se oferece como proteção única contra a canícula, mas também do clima sobrenatural que a presença invisível, mas atuante, das ninfas e das Musas nele infunde (*Fedro* 238c-d, cf. 257c)”<sup>657</sup>. As cigarras que assistem à conversa também tornam o ambiente mais familiar a ele, pois em comum com elas ele tem o *tímbales*<sup>658</sup> e o dom do *canto erótico* que atrai o amado em vias de ser fecundado.

Daí que o cenário não apenas favorece a iniciação de Fedro na Filosofia, mas também propicia o diálogo interior do próprio Sócrates. M. T. S. Azevedo, na linha de P. W. Gooch, percebeu que “alguma coisa mudou no coração de Sócrates, e a mudança tem tudo a ver com o cenário que enquadra a conversa com Fedro”<sup>659</sup>. Nisso se mostra,

---

654M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 68.

655E. VOEGELIN, *Platão e Aristóteles. Ordem e História*, vol. III, p. 199.

656M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 70.

657M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 70.

658CHARLES A. TRIPLEHORN e NORMAN F. JOHNSON, *Estudo dos insetos*, p. 299; e JOHN L. CAPINERA (ed.), *Encyclopedia of Entomology*, p. 3.468.

659M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 70.

mais uma vez, que a educação filosófica se estabelece numa via de mão dupla pela qual trafegam o pretendente-iniciando e os demais, individualmente, mas também representados pela comunidade. Isso porque o indivíduo verdadeiramente vocacionado para a Filosofia é capaz de *crescer* mais e melhor numa constituição adequada, e sob ela salvaria tanto o que lhe é mais precioso quanto também o que a comunidade mais estima (cf. *República* 497a). Na educação filosófica, enfim, “articula-se claramente a ação recíproca de atividade e entrega, de vigorosa reflexão e ação, recebendo da sociedade a própria formação em troca”<sup>660</sup>.

Então, se, por um lado, os fatores externos podem destruir uma vocação filosófica, podem também, por outro lado, a depender de sua configuração positiva, determinar sua atualização. O caso de Sócrates é emblemático; ele é “um modelo do homem grande que aprende com tudo que encontra pela frente e que se torna um vulto histórico ativo justamente porque está firmemente enraizado em seu tempo, sofrendo as suas influências, para conseguir, em virtude disso, altear-se acima de si mesmo. Como um ser histórico, Sócrates precisa ser estudado, portanto, no contexto de sua cidade natal”<sup>661</sup>. Ou seja: Sócrates só é Sócrates porque foi ateniense.

Disso se extrai que, para além das características próprias do mestre e do discípulo, a educação filosófica – e seu exercício mesmo – depende de um ambiente político adequado, que na *República* 491d se diz ser “o alimento, clima e local que convenham” à semente. O canto das cigarras, por exemplo – que aqui nos parece o símbolo da erótica filosófica –, também depende do clima, já que sua ocorrência é verificada apenas nos meses mais quentes do ano, na curta fase *externa* do ciclo vital delas<sup>662</sup>.

A morte de Sócrates indicou a Platão que o ambiente de Atenas não era inteiramente adequado para a atividade filosófica<sup>663</sup>. Ora, se o ambiente político (a constituição) pode atrapalhar, é verdade que não adianta simplesmente educar os homens como se nada estivesse acontecendo ao redor, mas é preciso, antes ou ao mesmo tempo, criar um ambiente propício no qual a educação seja possível<sup>664</sup>. Sendo

---

660J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 259.

661J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 64.

662KATHY S. WILLIAMS, *The ecology, behavior, and evolution of periodical cicadas*, p. 272.

663E. WEIL, *Lógica da Filosofia*, p. 214, citado por M. PERINE, *ob. cit.*, p. 95.

664Ao tratar desse aspecto na *República* 492a, Platão menciona a educação: se a natureza do filósofo “não for semeada, plantada e nutrida em solo adequado, irá dar no oposto total, a não ser que um deus venha socorrê-la”.

ligeiramente mais otimista que Eric Voegelin, parece-me que o cenário do *Fedro*, localizado *fora da muralha*, simboliza o ócio (*skholé*), aliás mencionado expressamente por Fedro como prerequisite para o início da conversa em 227b e verificado positivamente por Sócrates em 258e. No *Teeteto* 172d, a propósito, Sócrates diz que o filósofo tem tempo à disposição (*skholé*), que lhe permite encontrar o que é verdadeiro através dos discursos satisfatórios. A vinculação simbólica que se poderia fazer entre campo-cidade e ócio-negócio é apenas uma analogia; portanto, comporta semelhanças e diferenças e, mais que isso, é composta por níveis de significação em que a atribuição simbólica pode transformar-se no seu contrário. Nesse sentido, o campo no qual se passa o *Fedro* representaria a alma do filósofo, dentro da qual ele preserva o ócio ainda que ele esteja situado (e interagindo com seus semelhantes) na cidade.

A vinculação do indivíduo, e de suas ações mesmas, ao ambiente político e cultural no qual foi criado é exemplificada também no *Crítion* 50c-d (“podes começar negando que não nos pertences, que não és filho e escravo nosso, tu e teus antepassados?”), no ponto em que Sócrates fundamenta a recusa a oferta do amigo (oferta justa, a depender do ponto de vista a respeito da [in]justiça intrínseca da condenação que o colocara na cela penitenciária onde se passa o diálogo), em razão de sua dívida existencial com a Atenas de seu nascimento e de sua vida. É que “Sócrates se sente intimamente integrado nessa pólis”; e, para Julius Stenzel, essa vinculação lhe proporcionava acesso ao “verdadeiro conhecimento superior, pelo qual o indivíduo incorpora o espírito e a energia de uma realidade muito mais forte, harmonizando-se com ela, assim como ele próprio tinha plena consciência de que estava se atendo de forma correta e imperturbável às leis do Estado”<sup>665</sup>.

Nesse sentido, nos diálogos platônicos o cenário costuma ter um papel especial no desenvolvimento da trama. O *Fedro* é o único diálogo que se passa fora da cidade, “fora das muralhas”, numa região desabitada. Para Maria Teresa Schiappa de Azevedo, isso indica “abertura simbólica a outros espaços e outras formas de afinidade e identificação, que gradualmente ultrapassam o *status* privilegiado do cidadão ateniense”<sup>666</sup> – e isso, para ela, é o prenúncio do que viria nos diálogos platônicos da última fase, “em que o cenário é quase ou totalmente inexistente, pertencem, em larga

---

665J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 78.

666M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 73.

medida, aos *xenoi*, aos representantes de outros povos gregos, numa óbvia procura, por parte de Platão, de quebrar as barreiras entre a cidade nativa e o resto do mundo helênico”. Nisso se harmonizam com a sua própria atividade de mestre, assentado numa Academia localizada “numa zona intermédia entre 'cidade' e 'campo’”. Isso, para M. Teresa Azevedo, sinaliza o *distanciamento vivencial e cênico* da cidade cristalizada na figura de Sócrates – ou um avanço na concepção pedagógica em geral, e especialmente em relação à educação filosófica. Nessa ordem de ideias, o *Fedro*, sendo a *carta de intenções* da pedagogia platônica – ávida por explorar novas mentes e correndo o risco das novas ideias – é um convite (“vamos”) à *conversação dialética*, na qual o *diferente* necessariamente surge em cena e é, tanto quanto a habilidade dos participantes permitir, integrado no todo da visão que busca olhar para onde (e como) se deve (*República* 618d). Se essa interpretação está correta, o *Fedro* é a *pedra fundamental* da Academia platônica.

Esse movimento de *fuga* de Atenas pode ser lido como uma retirada estratégica e provisória para longe das contingências que levaram à condenação de Sócrates (que é, em última instância, a condenação da Filosofia tal como Platão a herdou de seu mestre). Com que propósito? Não se trata aqui, parece-me, de uma busca ingênua por uma cidadania universal ou um cosmopolitismo de tipo estoico<sup>667</sup>, mas – divergindo novamente da leitura de Voegelin – a procura das condições de (re)construção, a partir da educação filosófica conduzida em ambiente menos hostil, de uma “cidade segundo a natureza”, onde o filósofo consiga imprimir nos espíritos formados pela boa educação uma “opinião verdadeira e firme” capaz de manter unida a parte animal com a parte divina da alma, realizando assim algo divino “numa raça demoníaca” (*Político* 309c). Para Platão, o filósofo que contribuirá para a formação da comunidade é só aquele que “carrega em sua alma a imagem-padrão de tudo que realmente existe, do justo, do belo etc., porque só assim será capaz de estabelecer as normas e dirigir a *pólis* (484c)”<sup>668</sup>. A *cidade conforme a natureza* do *Político* começa a ser formada através de uma educação filosófica que não pague tributo à cidade degradada que ela própria – a educação filosófica – planeja reformar. Por isso, o cenário *natural* do *Fedro*, repleto de elementos iniciáticos, insinua-se como símbolo do caminho para o estabelecimento de uma nova ordem (a ordem da cidade *conforme a natureza*) que a cidade de Atenas, por variados motivos, já não possuía.

667cf. G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. III, p. 355-6.

668J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 259.

Conforme coletânea de Christina Schefer, os elementos iniciáticos que podem ser identificados no cenário *Fedro* são os seguintes:

i) “O diálogo começa com a caminhada (πορεία, 227a2-3) de Fedro e Sócrates. Fedro leva Sócrates para fora da cidade (ἔξω τείχους, 227a3). A ênfase repetida em 'conduzir adiante' (προάγειν, 227c1, 228c1, 229a7 e 229b3) e verbos semelhantes (ἄγειν, 230a7; ξενάγειν, 230c5-7; περιάγειν, 230e1) lembram a procissão (πορεία) de Atenas a Elêusis, onde o deus Iaco foi conduzido para fora da cidade e os *mystai* foram conduzidos por seus *mystagôgoi*, que acompanharam os iniciados até o local de iniciação. Da mesma forma Sócrates é acompanhado por Fedro até um templo de Aqueloo e as Ninfas na margem do rio Ilisso, perto de Agra”. O encaminhamento dos dois para fora da cidade tem uma carga simbólica grande, como já disse: indica a disposição de estabelecer uma nova ordem que já se esvaíra de Atenas;

ii) “Um relevo ali encontrado (junto com uma oferenda), que mostra Aqueloo, as Ninfas, Hermes, Pã e as deusas eleusinas Deméter e Coré, nos faz supor que era o Metroon de Agra (ou, pelo menos, um templo não muito distante daí), onde se celebravam os 'pequenos mistérios'. Esses 'pequenos mistérios' consistiam principalmente em uma 'purificação preparatória' (καθαρισμός)”;

iii) “A conversa entre Sócrates e Fedro ocorre em um "ponto divino" (238c9d1), exatamente em um belo 'ponto de parada' (καταγωγή, 230b2), que nos lembra a chamada 'parada' da misteriosa deusa Perséfone (Κόρης καταγωγή)”;

iv) “Bem próximo ao riacho, cujas margens são apropriadas para a brincadeira das meninas, conta-se que Bóreas tomou Oreithyia (229b4-5), uma alusão ao estupro de Perséfone por Hades”;

v) “Significativas também são os 'altos plátanos' (230b2-3) e 'a sombra da pimenteira silvestre' (*agnus* – 230b3-4), ambas relacionadas com as festas de mistério de Deméter. O pimenteira está em plena floração e perfuma o local (230b4-5)”;

vi) “Sob o plátano corre a mais bela fonte de água fria (230b5-6). Há brisas agradáveis (230c1-2), e a grama é espessa e macia (230c3-5). Aqui a descrição de Platão parece aplicar-se não tanto a uma paisagem terrena, mas ao mundo vindouro da escatologia órfica, o lugar abençoado dos iniciados. Isso fica evidente a partir de uma comparação com o *Axiochus* pseudo-platônico e com *As rãs*, de Aristófanes, mas também com os poemas 'órficos' de Safo, Alceu e Píndaro e, claro, com os textos

órficos reais. Todos esses documentos refletem a mesma topografia, que vem dos mistérios órficos: árvores frondosas, fontes de água fria, água pura, prados macios, flores perfumadas da primavera e brisas suaves”;

vii) “Mesmo o canto estridente e estival das cigarras (τέττιγες) sentadas na árvore (230c2-3) é de origem órfica: ele é retomado no interlúdio central (258e-259d), que separa o diálogo em duas partes, a prática e a teórica. Assim, o mito misterioso de Orfeu a respeito das cigarras, que eram homens ou sacerdotes em épocas anteriores, é o elo que liga as duas partes e reflete a unidade mística do *Fedro*. Isso fecha também a oração mística à Pã e aos outros deuses misteriosos, ao final, de modo que o início, o meio e o final do diálogo participam da essência dos mistérios”<sup>669</sup>;

viii) “A conversa entre Sócrates e Fedro às margens do Ilisso é evidentemente indicada como um paralelo aos 'pequenos' mistérios de Elêusis, de caráter preparatório, que aparentemente foram celebrados naquele mesmo local”<sup>670</sup>.

Em complemento a essas referências, M. T. S. Azevedo registra que “o poder das ninfas sobre os homens, tal como o das Musas, opera a um nível superior de consciência, potencializando as capacidades de percepção emotiva e da sua expressão num discurso fluente – em geral, poético. Essa é justamente a condição do *Fedro*, nos vários passos em que Sócrates vai anotando a influência do lugar e das ninfas e a que, no final da conversa, se junta Pã, o filho de Hermes”<sup>671</sup>.

Com efeito, o contato direto com a natureza pode indicar uma proximidade com a ordem natural, ajudando a entender que a construção da ordem na alma passa pela contemplação da ordem na natureza, para depois, num terceiro passo, projetar essa ordem – a partir da alma do filósofo – na cidade (o “vamos” final do *Fedro* pode indicar isso). A preocupação com a “natureza do todo” (*Fedro* 270c), a que já aludimos ao tratar do *encantamento* que busca gerar a temperança na alma, tem ressonâncias também aqui no cenário em que se passa o diálogo, pois “o ambiente natural, onde as entidades físicas e as forças que compõem o corpo humano também estão presentes em proporções e constelações variadas (...) têm um efeito profundo na saúde do corpo”<sup>672</sup>.

---

669C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 191-6.

670Comentários de THOMAS M. TUOZZO à preleção de CHRISTINA SCHEFER, *ob. cit.*, p. 201.

671M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 72.

672T. M. TUOZZO, *ob. cit.*, p. 113.

As noções de “política verdadeiramente conforme a natureza” (*Político* 308d) e de “cidade segundo a natureza” (*República* 428e) podem indicar que diante da decadência política de Atenas, que Platão já vivenciava, era necessário dar um passo atrás e voltar a contemplar a ordem natural porque, segundo Marcelo Perine disse interpretando o *Político*, “os princípios que governam as artes são os mesmos que governam a natureza”<sup>673</sup>. E, ademais, “[e]ssa ordem da natureza, que é o princípio ordenador da vida humana, tem o seu fundamento em uma ordem divina, que só é apreendida e realizada pelo amante-da-sabedoria, o qual, 'convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível a um homem' (*República* 500c-d)”<sup>674</sup>.

Leitura diversa pode indicar que, considerando que o potencial destrutivo da cidade em relação à alma das naturezas filosóficas está na educação ministrada, por exemplo, pelos sofistas (cf., por exemplo, *República* 492a-c), o afastamento do discípulo dessa mesma cidade pode ser uma forma de *purificá-lo* e dar oportunidade para uma sua reeducação – pois é “numa constituição adequada que ele cresceria mais” (*República* 497a). Então, a conversa no campo seria *um passo atrás* buscando *dar dois adiante* na iniciação de Fedro na Filosofia. Portanto, parece que a zona rural é um instrumento para a *descontaminação* daquele que já está imerso numa má educação.

O ambiente e a meta de Platão é sempre a cidade<sup>675</sup>. Com efeito, se Sócrates descobriu uma “ordem de sabedoria”, Platão desejou “transformar os cidadãos de Atenas à imagem de Sócrates”. A conversa com Fedro representa o primeiro passo dessa empreitada<sup>676</sup>. Porém, como o ambiente político de Atenas não suportava a presença de Sócrates – sua condenação à morte bem indicou isso – era preciso “renovar o Estado”<sup>677</sup>.

---

673M. PERINE, *ob. cit.*, p. 142.

674M. PERINE, *ob. cit.*, p. 142. Além disso, “Na *República*, Platão desenha o retrato do filósofo, cujo traço mais saliente é o de tornar-se 'ordenado e divino na medida do possível para um homem', por força de conviver 'com o que é divino e ordenado' (*República* 500b-d)”. M. PERINE, *ob. cit.*, p. 154.

675Há aqui dois aspectos, bem ressaltados por T. SZLEZÁK, em *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 13: “o Estado ideal de Platão não seria, segundo a concepção de eu criador, o resultado mais perfeito imaginável da reflexão filosófica na prática, mas reciprocamente também a melhor provisão concebível da prática em prol do sucesso garantido do filosofar futuro”. Para ele, Platão “era da opinião de que a sociedade grega de sua época praticamente não permitia que naturezas filosóficas se estruturassem e desenvolvessem de acordo com suas inclinações”.

676M. PERINE, *ob. cit.*, p. 95.

677W. JAEGER, *Paideia*, p. 576. Isso torna evidente que o ambiente propício à Filosofia deveria, na visão de Platão, ser proporcionado pelo Estado (T. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p.

Mas em que sentido o ambiente em geral é importante para a educação filosófica? Ora, o ambiente imediato tem um potencial desagregador das potências do indivíduo vocacionado, pois “o indivíduo pode acumular em si a energia de sua comunidade de um modo bem mais direto do que assimila a força que emana do cosmos. Assim como o indivíduo recebe uma força superior pela visão do cosmos (...), cada ser humano recebe de seu entorno próximo, isto é, da *pólis*, uma energia ainda maior, que guinda a sua individualidade para além do próprio eu, dando-lhe participação em sua totalidade”<sup>678</sup>. Daí a importância do *passo atrás*. Mas o ambiente (a constituição) precisa auxiliar ao vocacionado (os atuais e os futuros) no seu caminho – daí a importância de educação contribuir para *os dois passos adiante*.

A relação do vocacionado com o ambiente apresenta, portanto, essa dupla face. O esforço do filósofo em contemplar as formas precipita em si uma ordem – com que ele, projetando na cidade, ajuda a que mais vocacionados se iniciem. Há aqui três camadas que se entrelaçam: a ordem natural, a ordem na alma do filósofo e a ordem da cidade. A ordem na alma do filósofo é resultado da contemplação da ordem natural<sup>679</sup> – ordem natural da qual o homem vai-se afastando historicamente<sup>680</sup>. Daí a necessidade retornar à natureza – ou, pelo menos, afastar-se da desordem momentânea da cidade – para contemplar essa ordem.

## 6.2. Habilidades do dialético-semeador na fase da conversação dialética

### 6.2.1. O dialético-agricultor domina a arte dialética

O filósofo semeia discursos “usando a arte dialética” (*Fedro* 276e). A retórica verdadeira, a psicagogia, anunciada no *Fedro*, só se perfaz como técnica quando se

---

14 – e *República* 497a). Pois “a cidade só existe com vistas à realização do filósofo e da sua razão” (M. PERINE, *ob. cit.*, p. 98). Além disso, “somente o bom Estado permite aos homens dotados para a ciência realizar plenamente a possibilidade supra-animal do homem” (É. WEIL, *Lógica da Filosofia*, p. 218 – citado por M. PERINE, *ob. cit.*, p. 98). Na *República* 497a isso está claro: o vocacionado à Filosofia “numa constituição adequada é que ele crescerá mais”; e “nenhuma das constituições atuais é digna de uma natureza filosófica” – nela, como semente, “não mantém sua força própria e passa a ter um caráter diferente”.  
678J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 259.

679“Na *República* 500b-d, Platão desenha o retrato do filósofo, “cujo traço mais saliente é, sem dúvida, o de tornar-se 'ordenado e divino na medida do possível para um homem', por força de conviver 'com o que é divino e ordenado'” (M. PERINE, *ob. cit.*, p. 154).

680M. PERINE, *ob. cit.*, p. 153.

aproveita da (e se subordina à) dialética. Isso porque só essa última “é capaz de responder à tríplice exigência que se apresenta para a retórica na medida em que ela é reconhecida como *tekhne*: a exigência de conhecer quantas e quais são as formas da alma, quais e quantas são as formas de discurso e, finalmente, a exigência de pôr na justa relação os diferentes tipos de alma com os diversos tipos de discurso”<sup>681</sup>.

O método dialético, e só ele, é capaz de proporcionar a educação filosófica, pois não trabalha simplesmente com a persuasão – própria da retórica sofisticada –, mas com o *ensinamento*, que caracteriza a força do discurso como “direcionamento da alma” (*Fedro* 271c). Numa passagem significativa do *Fedro* 272b-c, Sócrates diz que, “revirando acima e abaixo todas as teorias, examinar se por algum lado surge algum mais fácil e mais curto caminho que leve até ela [a arte da palavra – λόγων τέχνης], para não se ir inutilmente sobre um longo e áspero”.

Com efeito, “a 'Filosofia' é, para Platão, a conversa oral, que o 'que sabe' conduz tendo em vista o 'ensinamento' de um 'aprendiz' escolhido. Portanto, de todos os *lógoi*, apenas o 'que é pronunciado no contexto do ensinamento e com a finalidade de fazer aprender' (*Fedro* 278a) tem valor verdadeiro”<sup>682</sup>.

Aqui fica evidente o caráter oral da sementeira no contexto da educação filosófica. Porque o discurso escrito diz sempre o mesmo (*Fedro* 275d)<sup>683</sup>, ele não pode, por si só, ser adaptado a todas as almas e a todas as circunstâncias. E é próprio da conversação dialética essa mesma adaptação aos diversos tipos de alma.

### 6.2.2. O dialético-agricultor tem *επιστήμη*

O dialético/agricultor inteligente planta e semeia discursos na alma condigna, e o faz μετ' ἐπιστήμης – com ciência (*Fedro* 276e – em referência que já havia ocorrido em 276a). Uma das leituras dessa expressão indica que, na conversação dialética, o condutor deve conhecer o tema com rigor – com *epistémē*, quer dizer, por seus fundamentos.

---

681M. PERINE, *ob. cit.*, p. 90.

682T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 32.

683No *Protágoras* 329a5, Platão compara o orador comum a um bronze percutido, que ressoa sempre o mesmo conteúdo.

No *Fedro* 262c, Sócrates diz que a arte retórica apresentada por “aquele que não conhece a verdade, mas andou à caça de opiniões, é uma arte irrisória”. O que conhece a verdade é também o mais capaz de encontrar o verossímil, pela semelhança que há entre os seres (*Fedro* 273d-e)<sup>684</sup>. Além disso, em resposta a Fedro sobre como alcançar a arte retórica, Sócrates diz que, se é da natureza de alguém ser retórico, ele será um perfeito exemplar se, como em tudo o mais, a isso ele acrescentar “conhecimento e exercício” (*Fedro* 269d).

O conhecimento (*epistème*) que o dialético possui, contudo, não é transmitido como tal ao discípulo. Seu conhecimento fundamentado se traduz em discursos – esses, sim, serão semeados na alma do discípulo. Os discursos fundamentados que são semeados contêm uma semente que brota na alma e é capaz de garantir imperecível o efeito da semente (*Fedro* 277a). A semente contida nos discursos é a *verdade* que eles contêm. Porém, a verdade não pode propriamente ser apontada no discurso, porque ela só brota na alma – e sua parte visível, que são seus frutos, são outros discursos (filhos e irmãos do primeiro – cf. *Fedro* 278a-b). Franco Trabattoni, ao contrário dos adeptos da vertente esotérica relativamente ao ensinamento oral de Platão – que entendem que a verdade está no discurso oral – diz que “a verdade sempre acontece na alma”<sup>685</sup>. Interpretando o entendimento de Trabattoni, Delmar Cardoso concluiu que “a alma, então, mostra-se como o lugar onde a verdade resplandece. Mas ao sair da intimidade da alma, isto é, do sujeito, a verdade se ofusca, mesmo se se trata do diálogo presencial entre sujeitos, pois não há discurso humano que a consiga fixar numa formulação definitiva. Em outras palavras, a verdade, ao ser comunicada, permanece sempre como uma aspiração para todo discurso humano”<sup>686</sup>.

A imagem que essa interpretação evoca tem relação de analogia com a tecnologia de criptografia ponta-a-ponta<sup>687</sup>, que busca preservar o sigilo das comunicações entre

---

684Com efeito, o que escreve discurso, e fã-lo “conhecendo o em que o verídico consiste” (*Fedro* 278c), desde que seja capaz de mostrar com sua própria palavra o pouco que são seus escritos, é denominado filósofo.

685F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 139.

686D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 166.

687Segundo o site *Techtudo*, “A criptografia de ponta-a-ponta (*end-to-end encryption* ou E2EE) é um recurso de segurança que protege os dados durante uma troca de mensagens, de forma que o conteúdo só possa ser acessado pelos dois extremos da comunicação: o remetente e o destinatário. Usada atualmente em aplicativos como o *Telegram* e o *WhatsApp*, a ferramenta é uma implementação da criptografia assimétrica e garante que as informações não sejam interceptadas. Ninguém mais além dos envolvidos na conversa deve ter acesso ao conteúdo transmitido por meio da criptografia de ponta-a-ponta, nem mesmo as empresas dos *apps*”. Em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2019/06/o-que-e-criptografia-de-ponta-a-ponta-entenda-o-recurso-de-privacidade.ghml>

peças ocorrida, por exemplo, via aplicativos de mensagens. A mensagem escrita pelo emissor termina por chegar no *smartphone* do destinatário, mas no caminho, porque foi criptografada, não pode ser identificada como tal. Além disso, a desejável equivalência da mensagem (e não apenas dos sinais gráficos que a veiculam) no aparelho do emissor e do destinatário dependerá de que ambos possuam um mínimo conhecimento do idioma utilizado e que compartilhem algo do contexto em que a mensagem foi emitida e do contexto ao qual pretendia ser encaminhada.

Além disso, se a verdade tem sede na alma, uma vez instalada em sua *residência*, ela modifica a pessoa mesma. Isso porque, na linha de Sócrates, Platão entendia que “uma vez que o indivíduo está convencido de um certo princípio, ele se comportará de acordo” – e é só aí que a verdade “adquire sua dimensão plena”<sup>688</sup>.

A tese de Franco Trabattoni se opõe à de Thomas Szlezák, segundo a qual *pedaços de verdades* contidas na filosofia platônica “apareciam de vez em quando nos diálogos, manifestando-se como verdadeiros em si mesmos, independentemente dos interlocutores e da situação dramática descrita”. Para Trabattoni, porém, a estrutura dos diálogos refuta essa interpretação, pois “nos escritos platônicos a doutrina aparece sempre como resposta a uma pergunta, como solução para uma aporia, como meio de persuadir aqueles que ainda não estão convencidos”<sup>689</sup>.

### 6.2.3. O dialético-agricultor possui as *coisas de maior valor* (τιμιώτερα)

Mesmo que o discípulo participante da conversação dialética já tenha passado pelo filtro da erótica filosófica – ou seja, mesmo que já tenha sido *provado* de alguma maneira –, é certo que o discurso do dialético comporta graus de profundidade e, além do mais, deve ser adaptado a cada tipo de alma. Por isso, o dialético deve estar pronto para *socorrer* seu discurso utilizando-se das τιμιώτερα – as “coisas de maior valor” (*Fedro* 278d), que são mencionadas por Sócrates em contraposição ao menor valor do escrito. Filósofo é aquele que tem consigo coisas mais valiosas do que as que registrou por escrito, e é capaz de utilizar as primeiras para esclarecer as segundas num diálogo com o interessado<sup>690</sup>.

688F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 337-8.

689F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 139-40.

690M. PERINE, *ob. cit.*, p. 274-5.

O que seriam as coisas de maior valor? A doutrina se divide a respeito. De início, registre-se que “*tímios*’ significa literalmente ‘mantido em honra, digno, venerável’ e é utilizado, especialmente no comparativo e no superlativo, em santuários, festivais e ritos. É derivado de *timé*, a ‘honra’ de um deus, ou seja, seu reino de responsabilidade. Aristóteles (*Ars Rhetorica* 1401a14) diz sobre os mistérios de Elêusis que eles são ‘o mais digno de todos os ritos de iniciação’ (τὰ μυστήρια πασῶν τιμιωτάτη τελετή)”<sup>691</sup>.

Para Giovanni Reale, as coisas de maior valor, “que trazem socorro aos escritos, são as que remontam aos próprios fundamentos das coisas escritas e que por isso lhes dão ‘solidez’, ‘clareza’ e ‘perfeição’. (...) sobretudo quando se trata de temas que dizem respeito às ‘coisas justas, belas e boas’, as ‘coisas de maior valor’ são, no sentido mais alto, os Princípios primeiros e supremos (o Uno e a Díade)”<sup>692</sup>.

Para Thomas Szlezák, “alguns quiseram entender nisso a atividade de conduzir o diálogo, a conversação viva, que, como encontro pessoal, possuía maior valor do que o diálogo escrito, ainda que os conteúdos tratados não fossem diferentes”<sup>693</sup>. Gregory Vlastos e W. C. Guthrie dizem que *τιμιώτερα* significa a própria *atividade* de discutir<sup>694</sup>. Thomas Szlezák não concorda com essa interpretação, pois, segundo ele, a depender dela, “Platão estaria comparando uma atividade, a condução de uma conversa, com o resultado de outra atividade (o livro como produto do escrever), como se disséssemos: a atividade de cantar é de valor superior à canção (que é resultado da atividade de compor)”. Ora, porém, Platão caracteriza o não-filósofo como aquele que “não possui coisas de maior valor do que as que compôs ou escreveu”<sup>695</sup>. Entendendo essa interpretação como *despropositada*, fruto do “preconceito antiesotérico do século XX”<sup>696</sup>, Szlezák diz que *τιμιώτερα* são “conteúdos filosóficos (...): conceitos e teorias,

691C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 179.

692G. REALE, *A grande importância da Carta VII para o pensamento de Platão*, em *Estudos platônicos*, p. 216-7.

693T. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 35.

694G. VLASTOS, *Platonic Studies*, p. 397, últimas dez linhas. Ele e GUTHRIE foram citados por T. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 35.

695T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 35.

696Segundo T. A. SZLEZÁK, *Ler Platão*, p. 91, “O preconceito antiesotérico do século XX não admite que o dialético platônico pudesse, de propósito, deixar de lado conteúdos essenciais. Dizem que o que se tinha em vista era a atividade da discussão oral, em si preferível à escrita. Para eles, o auxílio ao logos seria continuar falando de um modo homogêneo e conciliador no mesmo nível de reflexão em que também se move o escrito que deve ser auxiliado. Mas um autor que recorrer a um auxílio desse tipo estará mais interessado em demonstrar a correção e a solidez de seus próprios escritos, ao passo que o dialético de Platão provará, mediante o auxílio oral, que seu escrito é precisamente de ‘valor inferior’” (essa parte é uma paráfrase de *Ler Platão*, 91 – mudar ou citar entre aspas). Mas, ora, “qualquer autor razoavelmente inteligente é capaz de prestar o auxílio habitual sem fundamentações de categoria superior em termos de conteúdo, mas isso significaria que seria digno do nome de filósofo qualquer um que não fosse totalmente desprovido de talento,

proposições e suas fundamentações aos quais, em comparação com outras proposições e fundamentações, cabe uma importância filosófica maior”<sup>697</sup>.

Thomas Szlezák diz ainda que *timiótera* “significa *pleínos achia* em [*Fedro*] 235b5 e 236d2”. E que as *timiótera* “da exposição oral do filósofo” são superiores “às *phaúla* de sua própria exposição escrita”<sup>698</sup>. Para ele, “o valor do escrito é calculado de acordo com o conhecimento de verdade que foi posto nele”<sup>699</sup>. Logo, as *timiótera* seriam um modo de explicar que vai mais profundamente no tema. É certo que, ao explorar um tema de modo diferente, mais aprofundado ou detalhado, se encontram novos conteúdos: “Nenhum membro da Antiga Academia nem do Perípatos pode ter duvidado de que 'as coisas de maior valor' platônicas se referem ao seu conteúdo filosófico e de que elas devem sua categoria à remissão das fundamentações à *arché*, que é a fonte de toda categoria e de todo valor”<sup>700</sup>.

Bem por isso, fica claro que essas *coisas de maior valor* não são propriamente guardadas como um segredo. Platão não as esconde, mas reserva as chaves que podem abri-las aos pretendentes de alma adequada, justamente aqueles que, na *Carta sétima*, ele disse serem “capazes de descobrir [a natureza das coisas] por si próprios, com pequena indicação” (*Carta sétima* 341d).

A passagem final do *Fedro*, em que Sócrates diz haver *alguma Filosofia* em Isócrates comprova, segundo Thomas Szlezák, que as *timiótera* são um conteúdo, pois, para ele, “é inconteste que a obra de Isócrates é colocada acima da de Lísias no que tange ao conteúdo”<sup>701</sup>. Para Szlezák, “possuir algo de maior valor' (*ἔχειν τιμιώτερα*) significa, portanto, para o dialético o mesmo que estar em condição de fundamentar de tal modo uma explicação dada que o 'amarrar' por meio de argumentos escolha sempre um 'ponto de ligação' que seja superior na série de hipóteses”<sup>702</sup>.

Franco Trabattoni, por sua vez, entende que as coisas de maior valor apontam para uma capacidade de atualização do discurso persuasivo diante do pretendente

---

ainda que nunca tivesse se ocupado da dialética das Ideias platônica”.

697T. A. Szlezák, *Ler Platão*, p. 87.

698T. SZLEZÁK, em *Ler Platão*, p. 87-8, diz que *timiotera* são conteúdos novos, com que o filósofo socorre seu *logos* escrito: “O novo discurso deve oferecer mais em termos de seu conteúdo, e não apenas quantitativamente, mas também em termos de sua importância filosófica: exigem-se não apenas 'mais conteúdos', mas também conteúdos diferentes e melhores, os de 'maior valor'”.

699T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 44.

700T. A. SZLEZÁK, *Ler Platão*, p. 90.

701T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 44.

702T. A. SZLEZÁK, *Ler Platão*, p. 89.

específico. Segundo ele, Platão “quer contrastar a situação dos autores de discursos que dependem inteiramente de seus discursos (de modo que não podem assisti-los) à situação dos autores de discursos que são superiores aos seus discursos (e, portanto, podem atualizá-los continuamente)”<sup>703</sup>.

#### 6.2.4. O dialético-agricultor é capaz de *socorrer* o logos

A nota característica da conversação dialética é a interação mais *conversacional* entre os interlocutores, porque entre eles não há disputa agonística. Mas há nessa relação, como já disse, um certo desnível, pois é o dialético quem conduz a conversa visando à educação do discípulo, em cuja alma os discursos serão semeados. Isso pressupõe que o dialético esteja atento aos movimentos da alma do discípulo e às necessidades que ele manifeste diante da eventual obscuridade do conteúdo tratado, e que saiba assisti-lo/socorrê-lo em caso de necessidade (*Fedro* 275e).

A concepção pedagógica de Platão é avessa à ideia de simples *transferência de conhecimento* entre mestre e discípulo (*Banquete* 175d). Essa é a razão pela qual ele não vê potencial pedagógico no texto escrito – porque o texto não é um ser animado (*Fedro* 275d) e não é capaz de responder às demandas específicas do discípulo e nem de se socorrer (*Fedro* 276c), pois “do pai ele sempre precisa” (*Fedro* 275e).

O dialético que sabe socorrer seu discurso é dono de um discurso “que sabe germinar, que sabe se replicar infinitas vezes em outros terrenos. A vitalidade de um discurso consiste precisamente nisso: em sua capacidade de se reproduzir, de persuadir efetivamente homens novos e diferentes, adaptando-se cada vez à natureza de sua alma”<sup>704</sup>.

A conversação dialética é necessariamente oral por basicamente dois motivos: i) o risco de que seus ensinamentos sejam mal-compreendidos e deformados<sup>705</sup> – risco que é sensivelmente menor quando se está diante do ouvinte que pode, portanto, sanar

---

703F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima*, p. 25.

704F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima*, p. 68.

705Pela intuição de T. A. SZLEZÁK, em *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 395, “Platão não reprova Dionísio por ter difundido um saber especializado privilegiante, mas conhecimentos cuja formulação está extremamente exposta ao perigo de mal-entendido e deformação. Ele não se preocupa com a influência política da Academia, mas com a apreensão errônea de seus interesses filosóficos”. Portanto, sim, reprovou Dionísio porque ele expôs conhecimentos para cuja compreensão seria necessário o *socorro* do dialético.

suas dúvidas no momento em que elas surgem; e ii) porque só quem tem afinidade com o objeto é capaz de aprender o que o mestre tem a ensinar – e mesmo assim isso demanda tempo e trabalho<sup>706</sup>.

A superioridade da palavra falada em relação à escrita deve-se, entre outros motivos, a que apenas oralmente é possível *socorrer o lógos* (βοήθεια)<sup>707</sup>. No *Fedro*, a propósito, essa é a nota distintiva do filósofo, que é apresentado como aquele que, além de escrever textos, escreve-os “conhecendo o em que o verídico consiste” e “podendo assistir-lhes no questionamento do que escreveu, e com sua própria palavra sendo capaz de mostrar o pouco que são seus escritos” (*Fedro* 278c). É isso o que Fedro não foi capaz de fazer com o discurso de Lísias<sup>708</sup>.

A necessidade de socorrer a palavra está relacionada à sua fragilidade (*Carta sétima* 343a)<sup>709</sup> e ao conhecimento, pelo emissor, da própria verdade e, portanto, à capacidade de abordá-la por diversos ângulos (com argumentos novos e de maior peso), “socorrendo” a precariedade do discurso através das coisas de maior valor<sup>710</sup>. Além disso, o socorro prestado à palavra é um serviço à alma individual do discípulo, pois suas demandas pessoais por entendimento podem não ter sido atendidas pela primeira formulação que o mestre deu às lições – daí a necessidade de que o socorro ocorra, a critério do mestre, da forma como a alma do discípulo melhor aproveitará (*Fedro* 277b8-c3).

De todo modo, a escolha por socorrer o *lógos* deve ser opção consciente e livremente adotada pelo filósofo, pois “para naturezas inapropriadas nem mesmo os *logói* corretos podem produzir conhecimento”<sup>711</sup>. A conclusão positiva da etapa da *erótica filosófica* pressupõe que o dialético esteja lidando, com pequena margem de erro, com naturezas apropriadas – e que os esteja preparando para a visão indizível.

---

706Na *Carta sétima*, a partir de 344a, Platão parece insinuar que não escreveria a parte mais importante de sua Filosofia também porque quem não tem afinidade com o assunto não aprenderia, e quem a tem necessita de “tempo e trabalho” para compreender. Logo, de qualquer modo, o escrito não teria utilidade e poderia até mesmo ser prejudicial.

707T. A. SZLEZÁK, em *Ler Platão*, p. 98-101, traz uma lista de outros termos que Platão utiliza para “auxílio” (*boétheia* etc).

708T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 51.

709Conforme T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 386. É, aliás, porque o texto não é capaz de prestar esclarecimento *personalizado* que Platão reprovou a atitude de Dionísio de publicar, por escrito, aquilo que supostamente aprendera com ele (*Carta sétima* 344e).

710T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 386. Para SZLEZÁK, “a situação em que a fragilidade do *lóγος* se revela especialmente como obstáculo é, tal como no *Fedro*, a situação do *ἔλεγχος* (*Carta sétima* 343d e *Fedro* 278c) – essa é, ao mesmo tempo, a situação que exige a *βοήθεια* pelas *τιμώτερα*”.

711T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 386, citando a *Carta sétima* 343e-344b.

### 6.3. Etapas da conversação dialética

#### 6.3.1. A transmissão da semente

A conversação dialética é a fase propositiva da educação filosófica, em que o dialético, já tendo diante de si a alma apropriada, nela “planta e semeia discursos com ciência” (*Fedro* 276e). Toda a seleção e a filtragem realizadas na fase da erótica filosófica encontra agora sua justificativa, pois a alma será fecundada pelo dialético/amante, que procurou (e achou) “o belo em que possa gerar” (*Banquete* 209b) – pois “é dar à luz que deseja a nossa natureza” e “dar à luz no que é feio não é possível, mas sim no que é belo”. Além disso, “esse conjunto receberá acolhida irrestrita, presença que abre caminho a discursos sobre a virtude, sobre as obrigações e tarefas do homem íntegro, tendo a formação por meta” (*Banquete* 209b).

A erótica filosófica, responsável pela seleção do discípulo de alma apropriada, o encaminha, agora, à fase instrutiva da educação. Isso porque “se a natureza do filósofo conseguir ter a instrução que lhe cabe, necessariamente se desenvolverá e chegará à virtude total. Mas se não for semeada, plantada e nutrida em solo adequado, dará no oposto total, a não ser que um deus venha socorrê-la” (*República* 492a). Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, a mensagem de Sócrates no *Fedro* é a tentativa de “uma formulação mais perfeita da síntese do *Eros* e do *lógos*, a *paideia* verdadeira, orientada para a transcendência”<sup>712</sup>. Nisso se confirma que a metáfora agrícola do *Fedro* 276e está em consonância com a necessária *afinidade com o objeto* da *Carta sétima* 344a – pressuposto, segundo Platão, para que alguém se envolva com a Filosofia. Essa afinidade, parece-me, forma uma triangulação: mestre-objeto-discípulo.

Na conversação dialética, os primeiros contatos, ainda nebulosos, com as formas, através da reminiscência, propiciam o *nascimento das asas* (*Fedro* 251b-c), culminando, mais adiante, no *brilho da sabedoria e do entendimento* que segue às *perguntas sem inveja* e às *refutações cordiais* (*Carta sétima* 344b) e na *fáscia iluminante* que surge no contexto do *demorado comércio* com o objeto da reflexão filosófica (*Carta sétima* 341c), consumando, por fim, a iniciação filosófica.

---

712H. C. LIMA VAZ, *Platonica*, p. 17.

Para os gregos, “o agricultor realizava uma atividade sagrada, até mística: a agricultura era considerada uma invenção ou presente da misteriosa deusa Deméter”<sup>713</sup>. O dialético, consciente de seu papel divino, é o semeador que não quer lançar suas sementes em terra infértil, porque “de suas sementes cuida e delas quer obter frutos” (*Fedro* 276b). E faz isso porque, “sem inveja” (*Fedro* 235b7), todos os amantes fazem com que [seus amados] sejam semelhantes (*Fedro* 253b), educando-se e formando-se mutuamente, dando e recebendo participação em tudo que é bom e belo (...)”<sup>714</sup>.

O desejo de procriar no belo, por parte do mestre (*Banquete* 206c), e a afinidade com o objeto, por parte do discípulo (*Carta sétima* 344a), dão ensejo à transmissão da semente (*Fedro* 276e), que, para Maria Teresa Schiappa de Azevedo, contém “movimento de reciprocidade ou *anteros* (*Fedro* 255e), que passa do amante ao amado, convertendo-o, por sua vez, em amante – ou seja, em sujeito *também* da relação amorosa”<sup>715</sup>. O caráter imortal da semente (*Fedro* 277a) contida nos discursos semeados pelo dialético na alma do discípulo satisfaz o *desejo de imortalidade* (*Banquete* 207a) que caracteriza “a geração e a parturição no belo” (*Banquete* 206e), dando margem a que se confirme a intuição de Francis Wolff, de que uma (escola de) filosofia é uma *certa linhagem*<sup>716</sup>, que dota seus integrantes de determinadas características definidoras<sup>717</sup>.

As reflexões de Francis Wolff a respeito do *ser discípulo de Sócrates* vêm a calhar aqui. Para além do espanto de que “filhos tão diferentes e às vezes tão antagônicos tenham reivindicado um mesmo pai”<sup>718</sup>, o fato de que “de Sócrates nasceu de certo modo um grande número de escolas filosóficas, que nessas discussões variadas, opostas e encaminhadas em todos os sentidos preocuparam-se cada qual com uma ideia”, termina por permitir o desenvolvimento de “uma série de famílias, por assim dizer [*quasi familiae*], divididas por opiniões, muito distintas e diversas, posto que todos esses filósofos quisessem ser chamados de continuadores de Sócrates [*philosophi socratici*] e o acreditassem ser”<sup>719</sup>. As características multivariadas dos discípulos de Sócrates, de seu modo de vida, mas também de seus *lógoi*, podem ser

713C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 177.

714J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 250.

715M. T. S. AZEVEDO, *ob. cit.*, p. 69.

716F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 197.

717Foi no manejo de ervilhas, aliás, que o frade agostiniano Gregor Mendel (1822-1884) descobriu o mecanismo do DNA, pelo qual – hoje se sabe – os vivos garantem a perpetuação da sua *linhagem*.

718F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 203.

719CÍCERO, *Do orador*, III, XVI, 61.

explicadas pela *ductibilidade* do saber filosófico, que é tal devido à “situação histórica em que o ser humano está inserido, a qual exige aquilo que [Franco Trabattoni] chama de 'vicariedade' da forma com que o filósofo exprime o seu saber. A ductibilidade está, portanto, intimamente ligada à vicariedade do *lógos* com que a Filosofia se expressa”<sup>720</sup>; o que, por sua vez, decorre das características mesmas da semente filosófica do *Fedro* 276e: os discursos variados dos discípulos – às vezes antagônicos – são os irmãos (*Fedro* 278b) que, segundo a leitura de Franco Trabattoni, vêm no ensejo da μάθησις e da δίδαξις. Quer dizer: a semente que Sócrates semeou em seus discípulos foi a mesma (a *ordem de sabedoria* que ele possuía em sua alma) e nela estava “o primeiro [discurso] que está nele [discípulo] e lá foi descoberto” (*Fedro* 278a). Considerando que esse *primeiro é filho legítimo* do que foi semeado pelo dialético, já é, presumidamente, diferenciado conforme as características do terreno da alma em que nasceu. Esse primeiro discurso surgido na alma do discípulo me parece ser constituído pelo que ele *apreendeu* do discurso que nele foi semeado. Explorando a leitura de Trabattoni, os discursos-filhos do primeiro discurso são fruto da μάθησις, representando o modo como aquilo que ele primeiramente *apreendeu* da lição do mestre, interagindo em sua alma, nela se assentou – ou seja, o que ele realmente *aprendeu* existencialmente (“o discípulo pensa o pensamento do mestre”, cf. Wolff – e não apenas o registra e o reproduz). Esses novos *logoi* Christopher Rowe disse que são “derivados dos *insights* contidos no primeiro”<sup>721</sup>. Como disse Francis Wolff, “o discípulo socrático é aquele cujo destino consiste em criar sua própria doutrina, apoiando-se na autoridade do nome do mestre; ele fixa para sempre o que aprendeu pessoalmente com o mestre, mas que este não poderia ter dito completamente”<sup>722</sup>, já que “os enunciados constitutivos de uma doutrina, por mais argumentados que sejam, não podem ser reconhecidos como verdades sem uma forma particular de interlocução do mestre – determinando uma certa postura dos discípulos”<sup>723</sup>. Há, aqui, como se percebe, um segundo nível de diferenciação, pois as características individuais entram na formulação desses discursos, já que “nenhuma δίδαξις [a δίδαξις originária, que foi semeada na alma do discípulo] é automaticamente eficaz na produção da μάθησις”<sup>724</sup>.

720Citado em D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 168.

721C. J. ROWE, *Phaedrus*, p. 212.

722F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 200.

723F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 199.

724F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 70. Essa leitura de TRABATTONI concorda com as reflexões de FRANCIS WOLFF em *ob. cit.*, p. 206, a respeito do papel do discípulo socrático: “o que era investigação, problema, aporia e interrogação no mestre torna-se lição, doutrina e dogma no discípulo. O que dava vida ao

Como o discípulo “fixa para sempre o que aprendeu pessoalmente com o mestre” e necessariamente “o difunde a todos”<sup>725</sup>, há um terceiro passo. Após consumada a iniciação filosófica, o discípulo torna-se mestre e, da necessidade de ensinar (e, portanto, de manter imortal a transmissão), surgem os discursos-irmãos, que serão fruto da (sua própria) δίδαξις, para qual conta seu tirocínio pedagógico diante da alma de cada pretendente, perante o qual ele precisará identificar a melhor e mais eficiente estratégia comunicativa. A diversidade de discípulos de Sócrates, portanto, explica-se pela diversidade de discursos que surgem no segundo e no terceiro nível *procriativo*<sup>726</sup>. Provavelmente por isso Trabattoni sentiu-se à vontade para dizer que “o discurso verdadeiro, no sentido material da expressão, é um discurso que não existe”, pois “ele está realmente escondido na alma, e seu propósito final é se replicar em outras almas, e assim por diante até o infinito”<sup>727</sup>.

Essa formulação hermenêutica pode ser exemplificada no terreno da ética. Cada um dos discípulos de Sócrates, à sua maneira, “constitui uma doutrina ética, ausente no próprio Sócrates”. Isso ocorreu, segundo Francis Wolff, porque “a fidelidade à palavra dele [Sócrates] exigia do discípulo que ele a elaborasse”, do que se conclui que “o discípulo não é nada mais do que essa função metadiscursiva da palavra do mestre que faz dela um todo”<sup>728</sup>. Em outras palavras, o segundo discurso (discurso-filho, fruto da μάθησις) e o terceiro discurso (discurso-irmão, filho da δίδαξις) faz da palavra do mestre (semeada na alma do discípulo) “um todo”, dá-lhe existência e integridade – pois do contrário, na interpretação de Franco Trabattoni, essa palavra do mestre, semeada, não existiria. Isso porque, como disse o Delmar Cardoso leitor de Franco Trabattoni, “o filósofo não possui a verdade como uma propriedade sua, nem transmite

---

pensamento no mestre, os conceitos que ele teve de formar à medida que os problemas se apresentavam, todas essas ferramentas se tornaram elementos de um sistema no discípulo. Elas se tornaram o próprio objeto do pensamento do discípulo. As ferramentas do mestre para pensar as coisas tornam-se no discípulo meios para a compreensão do pensamento atribuído ao mestre. O mestre pensa as coisas e o discípulo pensa o pensamento do mestre”.

725F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 200.

726Para FRANCIS WOLFF (*ob. cit.*, p. 200), ao sistematizar seu discurso depois da morte de Sócrates, cada discípulo seu “se entrechoca com seus condiscípulos, que fazem o mesmo e dizem o contrário. Ele descobre a contradição no outro discípulo. Seu destino é o do filósofo criador. Mas ele só se torna criador reivindicando-se como simples discípulo. E só pode se dizer legitimamente discípulo do mestre negando que os outros o sejam”.

727F. TRABATTONI, *Escrever na alma*, p. 72. Por *discurso verdadeiro* entenda-se, aqui, o que foi semeado pelo mestre (fruto de sua própria formulação pedagógica) na alma do discípulo. Ele “é um discurso que não existe” porque o discurso que se assenta na alma do discípulo como μάθησις já é um discurso de segundo grau, *filho legítimo*, do primeiro.

728F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 243-4.

a verdade aos demais com quem se põe em diálogo”<sup>729</sup>.

Mas o que é propriamente “plantar e semear” discursos na alma do discípulo e o que é fazê-lo “com ciência”? Os discursos semeados com ciência na alma do discípulo apropriado contêm uma “semente da qual brotam outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal” (*Fedro* 277a). Para Harvey Yunis, “a semente do discurso do dialético é a fonte de um processo potencialmente interminável, ou seja, quando o discurso semeadado em uma alma leva a mais discurso semeadado em outras almas ao longo das gerações *ad infinitum*”. Yunis segue dizendo que a expressão ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι “sugere uma qualidade dinâmica a essa produção dialética do discurso: à medida que o discurso é semeadado em almas de diferentes tipos, ele muda enquanto perdura o processo geral”. Portanto, “é o processo dialético, não uma pessoa ou *lógos*, que alcança a imortalidade”<sup>730</sup>. A semente de que brotam os discursos é uma metáfora da imagem do conhecimento – da *ordem da sabedoria*, segundo Eric Voegelin – que é transmitida do dialético ao discípulo.

Esse conhecimento que a semente faz brotar é proposicional? A semente, em si, parece que não é, mas os discursos, sim; e são discursos sérios e não de brincadeira. É próprio desses discursos ser capazes de *assistir a si mesmos e a quem os plantou* (*Fedro* 276e). Essa capacidade pressupõe a *epistème*, pois, como Sócrates diz em *Fedro* 278c-d, só deve ser chamado filósofo “se foi conhecendo o em que o verídico consiste que ele compôs estes escritos, e podendo assistir-lhes no questionamento do que escreveu”. O que é *transmitido*, do mestre ao discípulo, são os discursos; e a *epistème*, dotada do atributo da verdade, vem do “brilho da sabedoria e do entendimento” originado das “perguntas sem inveja” e das “refutações cordiais” (*Carta sétima* 344b).

A semeadura é um escrever na alma (*Fedro* 278a). Harvey Yunis reparou que “a utilização de uma metáfora da escrita em meio a uma crítica da escrita é lúdico”; e é também bastante sugestivo, porque, embora a semeadura seja uma atividade integralmente oral, “possui a permanência que é popularmente associada à escrita”<sup>731</sup>, já que os discursos que contêm as sementes “são capazes de transmiti-la sempre imortal” (*Fedro* 277a). O caráter lúdico da metáfora platônica permite explorar novos

---

729D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 167.

730H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 235.

731H. YUNIS, *ob. cit.*, p. 231-2.

significados do conhecido provérbio latino *verba volant, scripta manent*, que é usualmente lido como um elogio da palavra escrita, capaz de perdurar e, portanto, de atingir mais pessoas por mais tempo. A palavra oral *voa* no vento, porque as ondas sonoras reverberam no ambiente, perdem-se na penumbra da alma desatenta e logo desaparecem. Na leitura tradicional do provérbio, essa é uma característica que recomenda, aos que desejam a durabilidade do discurso, que os confiem ao texto escrito. Foi nesse sentido o discurso publicitário de Teuth no *Fedro* 274e: a escrita “fará os egípcios mais sábios e de melhor memória”, pois é “uma droga para a memória e a sabedoria” – isso porque, ele poderia ter acrescentado, *scripta manent*. A resposta do rei Tamos, porém, veiculando a concepção platônica a respeito da peleja, inaugura uma segunda forma de interpretar a intuição latina: “por descuidar da memória, a escrita produzirá esquecimento nas almas dos que se instruírem, já que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos, e não mais do interior de si e por si mesmos, recordarão” (*Fedro* 275a). Em que sentido Platão concordaria com o provérbio? Ora, na mesma medida em que a semente (a conversação dialética, conforme a tenho tratado aqui) é um *escrever na alma*, e na medida em que os discursos semeados contêm uma semente – e, como o pólen, *voam* no vento, carregando-a – e são capazes de transmiti-la sempre imortal, logo, o escrever na alma é que, na verdade, permanece; o escrito não permanece porque não é dúctil, não tem capacidade de adaptação, não se defende, enfim, o discurso escrito não permanece porque, por depender sempre do pai (*Fedro* 275e), não amadurece, não conhece as almas e, portanto, não pode ter verdadeira relação com elas. Ora, se o escrito não tem relação com as almas, e se a alma é o *locus* da verdade, então o discurso escrito não tem relação com a verdade – o que é o mesmo que dizer que ele não permanece. Então, para o Platão do *Fedro* e da *Carta sétima*, *scripta volant, verba manent*.

Thomas Tuozzo tem uma interpretação ligeiramente diferente dessa. Para ele “quando Sócrates fala em plantar e semear λόγοι com conhecimento, ele deve estar se referindo não aos λόγοι usados pelo dialético, mas sim aos λόγοι que são engendrados na alma do aprendiz. Estes, ao contrário dos λόγοι que ele pode escrever em livros, possuem sementes, isto é, são acompanhados de conhecimento” – portanto o “com conhecimento” pode se referir ao conhecimento do aprendiz. Segue Tuozzo: “esses λόγοι, Sócrates nos diz, são os irmãos 'legítimos' dos λόγοι que o autor filósofo pode ter cultivado nos livros (*Fedro* 276a). Ambos os tipos de λόγοι são frutos do

conhecimento e devem ser dele distinguidos. Além disso, Sócrates faz a distinção entre o conhecimento e os λόγοι que ele produz na alma da pessoa que conhece. Os λόγοι em sua própria alma, não menos do que os λόγοι presentes no discípulo bem-instruído, devem ser incluídos entre seus 'filhos legítimos' (*Fedro* 278a). Em nenhum caso os λόγοι são idênticos ao conhecimento”<sup>732</sup>.

Então, Thomas Tuozzo entende que os discursos “com conhecimento” se referem ao conhecimento gerado na alma do pretendente. Ele se baseia na percepção de Lloyd Gerson<sup>733</sup>, para quem “Platão tem em mente o conhecimento do falante, uma vez que 'as palavras faladas não podem ser o conhecimento em si e, portanto, é difícil ver como o conhecimento seria comunicado em complemento às palavras faladas’”. Para Tuozzo, “os λόγοι em questão aqui não são os do mestre e, de fato, podem ser λόγοι que o próprio mestre nunca pronunciou. Eles são os resultados da transmissão bem-sucedida de conhecimento ao discípulo, conhecimento que pode (no melhor dos casos) ser solicitado através da argumentação dialética com um mestre, mas não é idêntico aos λόγοι usados em tal argumentação ou aos λόγοι que o discípulo mesmo é eventualmente capaz de produzir”<sup>734</sup>. Para Charles L. Griswold Jr., μετ’ ἐπιστήμης se refere ao fato de o mestre empregar um tipo de conhecimento – em particular, a arte retórica – em sua instrução: “saber como conduzir um diálogo e buscar o conhecimento de si que pode vir daí não é, contudo, redutível a técnica ou conhecimento”<sup>735</sup>. Mas Tuozzo diz ser “duvidoso, no entanto, que μετά possa ter esse sentido instrumental”<sup>736</sup> defendido por Griswold.

---

732T. M. TUOZZO, *ob. cit.*, p. 25-6.

733L. GERSON, *Plato Absconditus*. Em *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, p. 202 – citado por T. M. TUOZZO, *ob. cit.*, p. 25.

734T. M. TUOZZO, *ob. cit.*, nota n. 36 de p. 25-6.

735C. L. GRISWOLD JR., *ob. cit.*, p. 210-1.

736THOMAS M. TUOZZO, *ob. cit.*, nota n. 36 de p. 25-6.

### 6.3.2. A formação da comunidade dialética

“É necessário ter com quem conversar, seja por amizade, seja por qualquer outro prazer.” (*Fedro* 232b)

A escolha dos pretendentes à vida filosófica e a busca por dar-lhes a experimentar o *consenso interior* (“reunificação de cada um consigo mesmo”, cf. Francis Wolff) e, mais à frente, “constituir um sujeito moral como um sujeito da verdade e pensar tudo que ele faz como proveniente de uma instância absolutamente coerente”, visa, a partir da fase da *conversação dialética*, a “reunificar os homens entre si”<sup>737</sup>. A iniciação de Fedro nos *pequenos mistérios* – ou seja, sua passagem exitosa pela *erótica filosófica* com Sócrates – termina com o compromisso de ambos de se encaminharem de volta à cidade (*Fedro* 279c), da qual, estratégica e circunstancialmente, se haviam afastado.

Com efeito, a busca pela unidade da alma “nessa 'relação consigo mesmo', na maneira como cada um é si mesmo, apenas si mesmo, em harmonia consigo mesmo e sempre fiel a si mesmo”<sup>738</sup>, própria da educação filosófica platônica, não é um fim em si mesmo, mas uma preparação para a instrução dialética, a ser feita com “o alimento, clima e local que lhe convenham” (*República* 491d) – e que consuma e auxilia o conhecimento de si, já que “é nesse conhecimento coletivo, gerado pela coletividade que o funda e assegura, que se baseia também a verdadeira consciência que o indivíduo tem de si mesmo”<sup>739</sup>.

O despertar da Filosofia de Platão a partir de seu encontro com Sócrates, a criação da Academia e o próprio método de pesquisa que ele engendrou como seu principal instrumento de trabalho (a dialética, que começa por ser exercitada no diálogo com os outros) parecem indicar que o filósofo, efetivamente, não se faz sozinho, mas em *συνουσία*, visando a “uma comunidade muito maior que a dos filhos” e a “uma amizade mais firme” da qual surjam filhos comuns “mais belos e mais imortais” (*Banquete* 209c). Por isso, para Julius Stenzel, “Platão exige que os indivíduos mais elevados de seu Estado formem necessariamente uma comunidade

737F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 242-3.

738F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 242-3.

739J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 78-9.

educativa”<sup>740</sup>.

Ora, os amantes “estão sempre seguindo os seus amados e fazendo disso uma verdadeira ocupação” (*Fedro* 232a). A conversa retratada no *Banquete* é chamada de “encontro de Agatão, Sócrates, Alcibíades e dos demais” (Ἀγάθωνος συνουσίαν [...]) – cf. *Banquete* 172a-b. A conversa registrada no *Alcibíades I*, também (ὁ ἐν τῇ τοιᾷδε συνουσίᾳ – *Alcibíades I* 114d). O próprio Alcibíades, no *Banquete* 219d, queria privar da companhia de Sócrates (ἀποστερηθεῖν τῆς τούτου συνουσίας).

A συνουσία é, portanto, uma necessidade na educação filosófica, e é dela, da união dos companheiros, que surgem os frutos (cf. *Banquete* 206c – ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν). Esse é, indubitavelmente, outro legado de Sócrates para a pedagogia platônica<sup>741</sup>: para que a interação entre os pretendentes e o mestre fosse proveitosa, “Sócrates cria entre si e seus parceiros de diálogo uma atmosfera de comunhão. Um 'nós' gerador de confiança denota que os presentes estão da mesma maneira envolvidos pelas variações que sobrevêm à discussão tematicamente rica”<sup>742</sup>.

Segundo Francis Wolff, a συνουσία é uma relação que possui três particularidades: (1) “o compromisso de *uma vida em comum* (e não apenas de posicionamentos intelectuais)”; (2) “*afeição*, quer filial, quer amorosa (e não apenas a neutralidade da transmissão de conhecimentos ou *savoir-faire*); e (3) “*conversas dialogadas* com alguém, portanto discurso simétrico (e não apenas o ensino em sentido único: do mestre para o discípulo)”<sup>743</sup>.

Segundo Julius Stenzel, a *comunidade educacional* platônica cria “as condições espirituais em que o despertar paulatino do ser humano pode realizar-se pela mais viva e prazerosa interação dos indivíduos, à qual Platão dá o nome de *Eros*, até chegar ao conhecimento pleno e terminativo”. Essa comunidade reduz a distância “entre a percepção imediata da vida e a compreensão teórica de sua causa e de seu sentido”<sup>744</sup>. Ainda para ele, o mito de Er, no final da *República*, ao narrar o compartilhamento de experiências numa como que *assembleia festiva* (*República* 614e) é expressão da

740J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 200.

741JULIUS STENZEL (em *ob. cit.*, p. 77), numa afirmação ousada, diz que “[a] ideia de que todo conhecimento só faz sentido quando é entendido como expressão máxima e 'espírito' (ressumado, destilado) da coletividade se tornara tão forte nele, que chegou a exceder-se na descomedida e dúbia afirmação de que o indivíduo não tem conhecimento algum: 'ninguém sabe nada (como indivíduo)'. Quando esse tipo de conhecimento parece existir, trata-se tão-somente de presunção, de ilusão, de opinião, motivo pelo qual deve ser destruído”.

742T. A. SZLEZÁK, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 48.

743F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 214-5.

744J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 276.

“ideia de que todo conhecimento é, em última análise, fruto de uma vida em comunidade e de trocas mútuas de informações”<sup>745</sup>. Para Reginald Hackforth, o *Fedro* e a *Carta sétima* confirmam que “as verdades mais profundas só podem ser comunicadas através da associação duradoura de uma mente madura com outra menos madura, uma 'semeadura da palavra viva na alma do outro’”<sup>746</sup>.

A preparação para o *brilho da sabedoria e do entendimento* e para o *salto da faísca* que consumam a iniciação filosófica exige interação e diálogo. Sim, porque na *Carta sétima* 341c, o *demorado comércio* com o tema, que faz brotar “uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria” é uma *synousia* (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ). Para a busca do “conhecimento de toda a realidade do ser em sua ordem natural” e do “senso universal do conhecimento” (expressões de Julius Stenzel), “faz-se necessário um processo de reflexão e de troca de ideias sobre a realidade inteira, num ambiente de entendimento em que ora se ensina e ora se aprende” através da “permuta objetiva e amistosa de conhecimentos e experiências, na convivência generosa e desprendida que não visa a influência do próprio eu”<sup>747</sup>.

Diferente do que uma leitura apressada dos costumes da antiguidade grega pode indicar, a comunidade dialética não é movida pelo interesse sexual entre os estudantes e o mestre. Isso está claro, por exemplo, pelo que diz o *Banquete* 192c: “A ninguém, com efeito, pareceria que se trata de união sexual, e que é porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse; ao contrário, que uma coisa quer a alma de cada um, é evidente, a qual coisa ela não pode dizer, mas adivinha o que quer e o indica por enigmas.” O que desejam os conviventes? Ora, o que desejam, segundo o mesmo *Banquete*, é “ficar no mesmo lugar o mais possível um para o outro, de modo que nem de noite nem de dia se separam um do outro” com expectativa de “se fundirem e de se forjarem numa mesma pessoa, de modo que de dois se tornem um só e, enquanto viverem, como uma só pessoa possam viver ambos em comum, e depois que morrerem, lá no Hades, em vez de dois ser um só, mortos os dois numa morte comum” (*Banquete* 192d-e).

A comunidade dialética é uma imagem da verdadeira comunidade, mais ampla, para a qual Platão pretendia preparar o terreno, “uma sociedade mais elevada no

---

745J. STENZEL, *ob. cit.* p. 188.

746R. HACKFORD, *Plato's Phaedrus*, p. 163.

747J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 316.

sentido moral e espiritual”<sup>748</sup>. Por isso, para além das razões pedagógicas, a formação da comunidade dialética também se justifica por motivos táticos. A experiência *comunitária* de Sócrates, com seus interlocutores e associados, é-de ser contrastada com seu fim trágico, a indicar que, no final das contas, ele não dispunha de uma comunidade protetora. A leitura de Silvia Gastaldi é a de que sua condenação à morte “mostra que o empenho voluntarista do indivíduo está destinado inevitavelmente ao insucesso”. Por isso, ainda segundo ela, a fundação da Academia, por Platão, vem da consciência de que “para não se tornar semelhante a um indivíduo indefeso enviado entre animais ferozes, segundo a metáfora usada no livro VI, o filósofo precisa de aliados, de *σύμμαχοι*”, para lhe proporcionar “um aparelho institucional que forneça um apoio adequado”<sup>749</sup>. Isso porque “sem amigos e sem companheiros confiáveis, não é possível agir” (*Carta sétima* 325d).

Na prática, a comunidade dialética era um espaço em que os interlocutores mais experientes, levando os achados de suas meditações pessoais, faziam com os discípulos a *busca em conjunto* e, com seus pares, o *controle recíproco*<sup>750</sup>.

### 6.3.3. A conversação dialética: perguntas e refutações

A convivência comunitária entre o mestre e os discípulos estimula a conversação dialética através de “perguntas sem inveja” e “refutações cordiais” de que fala a *Carta sétima* 344b, ao fim das quais “brilham a sabedoria e o entendimento de cada um, tanto quanto é possível a força humana suportar”.

A necessidade da comunidade dialética e das discussões em torno dos temas filosóficos vem da especificidade do objeto tratado na Filosofia. Segundo Giovanni Reale, “o conhecimento dessas coisas (de maior valor) não pode ser comunicado como

---

748J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 106.

749S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 164.

750Para T. A. SZLEZÁK, o fato de que Sócrates, no *Crátilo*, chegou às ideias através de um sonho seu evidencia que o dialético pesquisa solitariamente e leva seu saber para a *conversação dialética*. Segundo ele, “o que Platão pretende fazer o condutor do diálogo [*Crátilo*] dizer é que a busca em conjunto com Hermógenes foi privada do produto essencial da comunidade dialética, a saber, o controle recíproco”. Além disso, a limitação reconhecida por Hermógenes indica-lhe o quanto ele pode contribuir para a busca em conjunto, pois diz em *Crátilo* 422c que investigará junto, “até onde alcançar minha capacidade”. Sócrates o invoca como “supervisor inteligente”, para controlar suas etimologias (*Crátilo* 414e). Essas reflexões estão em T. A. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 227-8.

o das outras, porque ele requer uma longa série de discussões feitas em conjunto, em estreita comunhão entre quem ensina e quem aprende e em uma comunidade de vida, até que nasça na alma de quem aprende a luz que ilumina a verdade”<sup>751</sup>.

As duas características da sementeira já tratadas pertencem ao campo semântico da *proximidade*. A comunidade dialética é o espaço para as contínuas visitas em torno dos temas próprios da Filosofia. Tudo isso a confirmar que “coabitar (συνουσία), conviver (συζάω), estar presente junto (πάρειμι)” correspondem “à disposição de espírito necessária para oportunizar, embora sem garantias, a ocasião (τύχη) da dialética”<sup>752</sup>. Porque se a posse do conhecimento pleno não é resultado de um planejamento milimetricamente executado – pois não está sob a plena disposição da vontade humana – o pretendente à Filosofia deve, ao menos, buscar a convivência daqueles que possuem experiência com a discussão de temas filosóficos com o objetivo de visitar os temas por variados ângulos, até que surja a *ocasião*, ou seja, até que seja possível, em sua alma, o *brilho da sabedoria e do entendimento*.

#### 6.3.4. O nascimento das asas e a reminiscência

A *conversação dialética* é a fase instrutiva que busca, através do discurso, levar ao *brilho da sabedoria* e à *faisca da inteligência*. O *nascimento das asas*, mencionado no *Fedro* 249d, prepara o *órgão* de captação dos seres ideais e, mais adiante, a visão indizível, pois “o natural poder da asa é o de levar o pesado para cima, alçando-o até onde mora a raça dos deuses” (*Fedro* 246b). O voo contemplativo exige que o discípulo tenha a alma apropriada, porque nem todos os seres humanos desenvolverão as asas, e nem todos os que as desenvolvem conseguem alçar voo, sobretudo porque a contemplação dos seres exige a *utilização correta* das lembranças (*Fedro* 249c) no contexto de um trabalho ascético que exigirá a *modulação respeitosa* do olhar (*Fedro* 250e) e seu mesmo *redirecionamento* (*República* 518d).

Aqui se evidencia o que, para Henrique Cláudio de Lima Vaz é a vida cognitiva da alma no corpo, segundo Platão: “um itinerário pelo qual a alma desce da visão das realidades inteligíveis entre as sombras dos sensíveis”. Segundo ele, “à mesma alma

751G. REALE, *A grande importância da Carta VII para o pensamento de Platão*, p. 221.

752E. L. CRUZ, *Reflexões sobre o próêmio do diálogo Parmênides, de Platão*, em *Dissertatio* [51] 73-102 | 2020, p. 85.

cabe voltar, por força da Filosofia, à visão da qual se separou”<sup>753</sup>. Também aqui neste ponto a companhia das cigarras – companheiras atentas de Sócrates e de Fedro – não é sem motivo, pois também elas passam por um ciclo semelhante. Quando os ovos deixados pelas cigarras-fêmeas eclodem nos ramos das árvores, as cigarrinhas, em forma de ninfa, recém-nascidas caem/descem ao solo e, cavando um buraco na terra, passam a viver sob a superfície, na escuridão do subsolo, por um período que pode durar até dezessete anos<sup>754</sup> – ao fim do qual elas voltam a emergir em direção à luz, escalando as árvores e, na sequência, passando pela metamorfose através da qual deixam sua carcaça, ganham asas e começam a cantar.

Já que trouxe a Biologia para o espaço pouco exclusivo da Filosofia, mal não fará em dar assento breve também à crônica literária, tudo em prol de tentar delinear, com maior detalhamento, o fenômeno do nascimento das asas descrito por Platão no *Fedro*. O professor Marcos Rodrigues, titular do Departamento de Zoologia da Universidade Federal de Minas Gerais, em crônica sobre *a luta de vida e morte por trás do canto das cigarras*, descreve, em tom poético, do jardim de sua casa, o recorte do ciclo vital que estou tratando aqui: “Sob um céu comandado por Vênus procuro por buracos na superfície da terra nua, perfeitamente redondos, com cerca de um centímetro de diâmetro. Nestes dias após o equinócio da primavera, as primeiras chuvas umedecem o solo que estava seco e o aumento da temperatura desperta as ninfas das cigarras que estavam vivendo dentro da terra, em estado quase letárgico, a sugar a seiva das raízes das árvores”. Verdadeiramente, durante sua fase subterrânea, as cigarras, como os habitantes da caverna, vivem *em estado quase letárgico*. Mas o impulso vital por caminhar em direção à luz – e seduzidas, possivelmente, aí também, pela sinfonia ancestral já agendada para dali a algumas semanas, transforma sua *biografia*. Prossegue o professor-cronista: “Essas ninfas, de carapaça dura, ou, como preferem os entomólogos, de exoesqueleto duro, cavam túneis que as levam à superfície. Esses pequenos buracos são a saída final para um mundo completamente novo a ser descoberto”. A dúvida sobre se a ninfa, ou se o habitante da caverna platônica, caminha espontaneamente ou se é conduzido contra a sua vontade perde o interesse quando lembramos a constatação de Aristóteles de que “entre os fins das ações a serem

---

753H. C. L. VAZ, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, p. 41.

754J. GULLAN e PETER S. CRANSTON, *The insects. An outline of Entomology*, p. 183; MAXWELL S. MOULDS, *Encyclopedia of insects*, p. 851; KATHY S. WILLIAMS, *The ecology, behavior, and evolution of periodical cicadas*, p. 270; JOHN L. CAPINERA (ed.), *Encyclopedia of Entomology*, p. 875; e CHARLES A. TRIPLEHORN e NORMAN F. JOHNSON, *Estudo dos insetos*, p. 300.

levadas a cabo há um pelo qual ansiamos por causa de si próprio”, e de que “esse fim será o bem e, na verdade, o bem supremo”<sup>755</sup>. No final das contas, o homem da caverna se liberta dos grilhões, e a ninfa cava a terra em direção à luz porque, apesar de se “conduzirem para regiões cada vez mais afastadas” do que circunstancialmente é sua moradia habitual, no final das contas todos nós, viventes, “estamos indo sempre para casa”<sup>756</sup>. Por fim, ainda com o prof. Marcos Rodrigues, acompanhemos a parte final deste estágio das ninfas, pois *é aí que começa o espetáculo*: “As ninfas se deslocam lentamente, como velhos tanques de guerra aposentados da primeira guerra, e com o auxílio de poderosas pernas anteriores, repletas de espinhos, sobem a primeira superfície vertical que encontram, seja o tronco de uma árvore, seja uma parede bem rebocada. Após uma longa, lenta e cansativa escalada de alguns centímetros, às vezes até dois metros, as ninfas param. Ficam ali, penduradas ao léu, estáticas”. Aqui a imaginação de Sócrates, caso fosse convidado a falar sobre o assunto, possivelmente gostaria de cogitar que as ninfas começam a ouvir o canto das cigarras adultas, machos e fêmeas, e como que por um *desejo mimético*, continuaria Sócrates, “pouco a pouco, e magicamente, uma fenda aparece ao longo das costas da ninfa, e por ali vai emergindo o indivíduo adulto. Primeiro surge a cabeça com os enormes olhos que brilham à luz da minha pobre lanterna. Depois parece que o corpo mole do adulto escorrega vagorosamente pelo exoesqueleto até liberar as pernas. Finalmente, já fora da carapaça, mas agarrado a ela, as asas começam a inflar até se formarem completamente”<sup>757</sup>. O nascimento das asas completa esse estágio do ciclo das cigarras, dotando-a da capacidade de voar<sup>758</sup> e, por sua vez, entoar seu canto nupcial – ou, sendo fêmea, de ser seduzida por ele.

Já falei a respeito da reminiscência e da contemplação das formas no item “2.3.2. A Filosofia como captação intuitiva das formas”. Portanto, seguirei tratando do que, nesse particular, a respeito dos dois, toca especificamente a fase da *conversação dialética*. Na *prática*, a contemplação da beleza sensível proporciona, no pretendente, uma reação semelhante à provocada por *Eros*, que o situa, pelo desejo, numa outra dimensão, a dimensão do inteligível. A tensão entre as duas dimensões – aquela

---

755 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 1094a18-22

756 R. NASSAR, *Lavoura arcaica*. Companhia das Letras: São Paulo, 2001, p. 35-6.

757 M. RODRIGUES, *A luta de vida e morte por trás do canto das cigarras*, publicado em 30.10.2013 no endereço eletrônico: <https://oeco.org.br/analises/27722-a-luta-de-vida-e-morte-por-tras-do-canto-das-cigarras/>

758 O *espetáculo* da natureza aqui descrito pode ser visto em vídeo que armazenei no seguinte link: <https://encurtador.com.br/pTUXZ>

habitada por seu corpo e a outra, a cujas portas a experiência com a beleza o levou – suscitam o desejo de contemplação da verdadeira realidade, presente no Hiperurânio, que ele contemplou outrora, antes que sua alma fosse implantada no sêmen de um homem. Por isso lhe nascem as asas.

Para o ser humano “não é possível ter um conhecimento teórico, com definições racionais e objetivas, sobre a natureza das realidades primeiras. Eis por que é necessário que o amor e a beleza mediem a subida que o filósofo realiza para a dimensão que está além da condição mortal”<sup>759</sup>. Do subterrâneo de uma caverna escura até o nascimento das asas, o ciclo vital das cigarras, que acabei de transcrever, dá unidade a duas imagens platônicas poderosas – a alegoria da caverna e o nascimento das asas no *Fedro* –, sinalizando que a descrição do itinerário da educação filosófica é tarefa que não comporta linearidade e exige uma multiplicidade de olhares e de referências.

O processo de aquecimento que acompanha o nascimento das asas – descrito no *Fedro* 251b-c<sup>760</sup>, é um processo iniciático<sup>761</sup>, preferencialmente guiado – que a conversação dialética prepara<sup>762</sup>; e indica a crescente capacidade do discípulo de ascender às ideias – que contemplara anteriormente – através da beleza sensível. Esse processo, evidentemente, não se completa na fase da conversação dialética, mas tem, aqui, o seu início.

Então, a *conversação dialética* é a fase/atividade na qual e pela qual o dialético semeia discursos na alma apropriada do discípulo visando a estabelecer nele as condições para o trabalho filosófico que ele empreenderá após sua completa iniciação. Jill Gordon diz que “a necessidade humana de orientação surge por causa de nossa

---

759D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 152-3.

760Eis a passagem do *Fedro* 251b-c: “(...) ao vê-lo, toma conta dele uma mudança como do tremor ao suor e ao calor inusitados. Pois ele se aquece ao receber através dos olhos o eflúvio da beleza com o qual a natureza da asa é irrigada e, ao ser aquecido, derretem-se as partes que circundam o broto e que havia muito encerradas pelo enrijecimento estavam impedidas de germinar. O fluxo de alimento entumece o talo da asa e dá impulso para que cresça a partir da raiz e sob a forma inteira da alma, pois a alma inteira era outrora alada. Pulsa toda nele então e lateja, e, assim como a afecção surgida em volta dos dentes daquele em quem estão prestes a nascer – irritação e coceira em volta da gengiva –, o mesmo é o que sofre de fato a alma ao despontar-lhe a asa: pulsa, irrita-se e sente uma comichão”.

761Este é, enfim, o quarto tipo de delírio (o do amor – vendo a beleza aqui lembra-se da beleza que vira no céu e cria asas) – cf. *Fedro* 249d.

762Cf. *Fedro* 249c: “Eis por que justamente só cria asa a reflexão do filósofo; pois àqueles seres sempre remonta de memória, conforme pode, aos quais justamente remonta um deus por ser divino. 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”.

alienação da fonte divina original de nossa alma”<sup>763</sup>. Porém, lembrar “os seres” outrora contemplados a partir destes “não é fácil para qualquer alma, nem para quantas brevemente viram então os de lá, nem para as que tiveram a desventura de aqui tombarem e por efeito de algumas companhias se voltarem para o injusto e esquecerem as sagradas visões que então viram” (*Fedro* 250a). Aquele que não foi iniciado e aquele que foi corrompido se afastam dessa fonte da alma e “não é com presteza que daqui para lá se transportam” (*Fedro* 250e). Porém, “o recém-iniciado, o que muito contemplou os seres de então” (*Fedro* 251a), quando “pelos olhos recebe a emanção da beleza” se aquece, “com o que se umedece a natureza da asa, e uma vez aquecido, fundem-se os elementos de expansão daquela natureza, os quais de há muito fechados por endurecimento impedem a germinação, mas com o afluxo do alimento intumescem e passa a crescer desde a raiz o talo da asa, sob toda a forma da alma; pois toda ela outrora era alada” (*Fedro* 251b).

O nascimento das asas simboliza o surgimento do desejo – e, portanto, a instauração da possibilidade – de ascensão da alma até as realidades últimas, as ideias. No *Fedro* Platão o classifica como o quarto tipo de delírio, “aquele em que alguém, vendo a beleza por aqui e lembrando-se da verdadeira, cria asa e de novo alado deseja alçar voo”, mas “como não pode e à maneira de um pássaro fica a olhar para cima, descuidando do que está embaixo, é acusado de estar em delírio” (*Fedro* 249d).

Há um paralelo entre o nascimento das asas do *Fedro*, a fuga do mundo do *Teeteto* e a escada ascensional do *Banquete* 210a-b. As três imagens tratam da contemplação dos seres do mundo inteligível. Mas o paralelo entre elas não é perfeito. O nascimento das asas alude ao surgimento do desejo a partir da visão “do que aqui está sob o nome da beleza” (*Fedro* 250e). Trata-se, então, do desejo e do vislumbre da possibilidade de contemplação dos seres, que, entretanto, ainda é incapaz de suscitá-la efetivamente – daí o aparente delírio de quem, não podendo alçar voo, “fica a olhar para cima, descuidando do que está embaixo”. A fuga do mundo é mais propriamente uma diretriz que o pretendente à Filosofia deve compreender, e que o leva na mesma direção, de assimilação da divindade pela correta hierarquização de seus apetites e faculdades, visando à contemplação dos seres. No *Fédon* 65c, a recomendação é a de “dispensar a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele” – a *fuga do corpo* visa a “apreender a verdade”. Mais adiante, a sugestão se

---

763J. GORDON, *ob. cit.*, p. 201.

esclarece ainda mais: “enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade” (*Fédon* 66b). A escada ascensional do *Banquete*, por sua vez, pode ser interpretada como um método curativo para aquele que vê a beleza sensível e não a respeita quando lhe dirige o olhar, “mas, ao contrário, rendido de prazer, põe-se a andar na lei do quadrúpede e a procriar, e familiarizando-se com a desmedida não tem receio nem vergonha de perseguir prazer contra a natureza” (*Fedro* 250e).

A saída da caverna, por sua vez, embora aponte para a mesma direção, parece-nos representar, como já disse, o caminho natural da educação filosófica. Mas o desenho da alegoria, tal como trabalhado por Platão no Livro VII da *República*, não indica propriamente um caminho ascensional escalonado, mas sim o trabalho de reconstrução do homem e de suas capacidades sensoriais e intelectuais após o *trauma* da súbita visão do Bem.

O surgimento das asas é resultado do contato com a beleza e com o amor, e aponta para a lembrança das realidades originalmente contempladas. Para Delmar Cardoso, o amor que proporciona o surgimento das asas é sobretudo o amor filosófico, “pois a alma do filósofo não só terá o desejo de contemplar as essências que viu uma vez, mas terá também o desejo de comunicar o mesmo amor às almas com que se relaciona”<sup>764</sup>.

O desejo de contemplar “o que essencialmente é” aparece, como uma *saudade*, naquele que em outro momento “caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nós afirmamos que é” (*Fedro* 249c). Contudo, “ter deles [dos seres outrora contemplados] uma reminiscência a partir destes daqui não é fácil para todas” (*Fedro* 250a). Primeiro porque nem todos contemplaram igualmente os seres – alguns tão-somente os “viram brevemente”. Além disso, as almas que, encarnando-se em corpos humanos, “tiveram o infortúnio de, por obra de certas companhias, voltarem-se para o injusto esquecendo-se do que viram então de sagrado” (*Fedro* 250a) também terão dificuldade de se *reconnectarem*. Há também o “não-iniciado ou corrompido”, que com extrema dificuldade “daqui para lá se transporta”, pois “não respeita quando dirige o olhar, mas ao contrário, rendido ao prazer, põe-se a andar na lei do quadrúpede e a procriar”, “familiarizando-se com a desmedida e sem receio nem vergonha de

764D. CARDOSO, *ob. cit.*, p. 149.

perseguir prazer contra a natureza” (*Fedro* 250e).

A reminiscência sendo o recontato com realidades adormecidas na alma indica, ainda uma vez, que a verdade não está no discurso, mas na alma. Para Julius Stenzel, “a essência e a verdade do ser estão depositadas na alma como um conteúdo eterno que vem à luz continuamente pela 'reminiscência' dos atos de entendimento e compreensão realizados no aprendizado”<sup>765</sup>. Nesse sentido, a semente veiculada pelos discursos semeados na alma do pretendente – que já disse ser como que a *ordem da sabedoria* que é transmitida de mestre a discípulo através dos discursos, ordem que é indubitavelmente bela – pode ser o objeto que, uma vez *percebido*, volta a alma para a contemplação dos seres inteligíveis. Há evidentemente um desafio a ser superado nessa interpretação, pois o que está envolvido na *teoria* da reminiscência platônica é que “a experiência sensorial parece ser, pelo menos em certo nível de análise, uma condição necessária – embora não suficiente – para o conhecimento”<sup>766</sup>; e, a bem da verdade, a semente plantada na alma do discípulo é uma semente metafórica. A ordem do conhecimento, porém, uma vez disseminada na alma, pode ser capaz de reorganizar sua percepção e lhe ensinar a olhar. A *ordem da sabedoria*, contida na semente, seria, então, o “meio necessário” para “manter o olhar na direção correta e olhar para onde deve” (*República* 518d). Até porque “a capacidade inserida na alma de cada um e o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de voltar-se da escuridão para a luz senão junto com todo o corpo, e assim com toda a alma deve desviar-se do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser” (*República* 518c). Assim, a semente plantada pelo dialético na alma funcionaria como a contraparte inteligível da percepção sensível – seria para a alma aquilo que a percepção sensível é para o corpo: um despertador e um *facilitador* do retorno das faculdades em direção aos seres inteligíveis.

---

765J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 162.

766Notas de MARCELO BOERI, edição do *Teeteto* da Editorial Losada, p. 156-7.

## 7. Visão indizível e o termo final da iniciação filosófica

A educação filosófica é tratada nesta pesquisa como um caminho em direção à sabedoria tal como Platão a entendia e como a trabalhou como herança socrática. Os estágios desse caminho, e seus objetivos mesmos, podem ser descritos – e efetivamente foram, por Platão – de diversas formas: saída da caverna, fuga do mundo, iniciação, entre outros. Qualquer que seja a abordagem, a educação filosófica está intimamente relacionada “à vida e o progresso da alma”, e pode ser vista, se é mesmo um caminho, segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, “como uma espécie de 'intervalo' entre duas visões e depende intrinsecamente de ambas”<sup>767</sup>. A primeira dessas visões é aquela que a alma tem quando está, na companhia dos deuses, no Hiperurânio, e “caminha para fora e se ergue sobre o dorso do céu, e assim erguida a circunvolução a leva e ela contempla o que está fora do céu” (*Fedro* 247b-c) – tudo conforme descrito por Platão, em termos figurados, no *Fedro* a partir de 246a. A segunda é o “brilho da sabedoria e do entendimento”, mencionado na *Carta sétima* 344b, que ocorre quando se “força cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem a pergunta”. Postulo aqui que esse *brilho da sabedoria e do entendimento*: (1) é um outro modo de descrever o processo que passa pelo nascimento das asas (*Fedro* 249d) através da gradativa reminiscência (*Fedro* 249c), ou seja, a “reminiscência daqueles seres que outrora viu nossa alma, quando caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nós afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é”; e (2) prepara a *fáisca que nasce na alma e se alimenta a si própria* da mesma *Carta sétima* 341b, que salta “como resultado de contínuas visitas ao redor do assunto e da convivência [com ele]”. Portanto, a iniciação filosófica é, nesses termos, o reencontro com a primeira visão do ser – e nesse reencontro ela, a iniciação, se consuma através de uma experiência mística que é o propósito da Filosofia para além da instrução escrita ou oral<sup>768</sup>. Para Christina Schefer, essa “experiência indizível” que consuma a iniciação não é apenas o coração de *Eros* e do *lógos*, mas também o coração de toda a Filosofia platônica” e é “o mais alto grau do amor e da fala e, portanto, o mais alto grau da Filosofia”<sup>769</sup>. Essa experiência – e aqui já sou eu

767H. C. L. VAZ, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, p. 41.

768C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 182-3.

769C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 191.

quem o diz – deixa como tarefa o trabalho de desenvolvê-la discursivamente e transmiti-la, por assim dizer, a outras almas condignas.

Assim, a sequência que será aqui trabalhada se inicia, ainda na *conversação dialética*, com (1) os *colóquios amistosos* (*Carta sétima* 344b), “perguntando sem inveja e usando bem da pergunta”, que são o passo que precipita (2) “o brilho da sabedoria e do entendimento, tanto quanto é possível a força humana suportar”; ao que se seguem (3) as *contínuas visitas ao redor do assunto* (*Carta sétima* 341c), que culminam com (4) a *fáisca* que ilumina a alma, que é o último estágio da iniciação, e que, portanto, insere a alma no *epitedeuma* filosófico<sup>770</sup>.

A fase da *conversação dialética* foi descrita como uma preparação para a experiência indizível (o *brilho da sabedoria e do entendimento* seguido da *fáisca que ilumina a alma*), que consuma a iniciação à Filosofia pela passagem do pretendente pela *porta* dos grandes mistérios. Pode parecer estranha e pouco filosófica a concepção que leva à educação filosófica a terminar numa experiência indizível – e, portanto, do ponto de vista de um cidadão do mundo pós-cartesiano, incomodamente irracional. Em abono dessa leitura, Christina Schefer diz que toda a passagem do *Fedro* 274b-278e alude repetidamente a uma experiência indescritível que é “a experiência religiosa indescritível dos mistérios”<sup>771</sup>. A pesquisa que desenvolvi buscou investigar esses pontos e reduzir o incômodo a níveis suportáveis. É preciso reconhecer, porém, que já estou andando, nesse passo, em terreno bastante acidentado e mal-sinalizado, o que me submete ao risco de me desviar do resto do grupo. É natural que ao abordar o tema da *visão indizível*, precipitada pelo brilho da sabedoria e do entendimento que culmina na *fáisca* iluminadora, o próprio texto padeça das dificuldades que a experiência mesma da visão proporciona ao iniciado. Como bem intuiu Christina Schefer, *a visão mística* “não deve ser entendida como metafórica ou provisória. Como a própria visão é indizível, ela só pode ser descrita em imagens, que sugerem e auxiliam na lembrança”<sup>772</sup>. Portanto, no final das contas é possível que tenha de me contentar em tocar o tema *pelas beiradas*, por imagens precárias, sem conseguir abrangê-lo, no seu todo, pelo *lógos*.

---

770T. A. SZLEZÁK, em *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 29, esclarece: uma coisa é a *fáisca da inteligência*, a outra é “o conhecimento formulado pela linguagem, no qual lampeja a intuição”.

771C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 175. A professora registra que seu artigo pretende demonstrar exatamente esta tese.

772C. SCHEFER, em *ob. cit.*, p. 191, refere-se, nessa passagem, à visão mística descrita por Platão no mito da alma alada no *Fedro*, a partir de 246a.

## 7.1. Brilho da sabedoria e do entendimento

As passagens da *Carta sétima* que mencionam *o brilho da sabedoria e do entendimento e a luz que brota na alma como um relâmpago* aludem, nos dois casos, a uma experiência prévia – num caso, discursiva; e, no outro, silenciosa. O brilho da sabedoria e do entendimento surge do “forçar cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta”, denotando, com toda a evidência, uma atividade dialógica entre duas ou mais pessoas. Já a faísca que faz brotar a luz na alma ocorre “como resultado de contínuas visitas ao redor do assunto e da convivência [com ele]”, parecendo-me tratar-se mais propriamente de uma experiência meditativa solitária. Somando isso à diferença que pode ser estabelecida entre, de um lado, o brilho da luz e, de outro, a iluminação como resultado do brilho, posso supor que as sequências *colóquios amistosos* → *brilho do entendimento*, por um lado, e *meditação* → *faísca iluminativa*, por outro, são condizentes com o itinerário da educação filosófica, de caráter iniciático, que venho tentando ler no quebra-cabeça do *Corpus platônico*.

Também parece sensato relacionar ambas as imagens à atividade docente esotérica. Vejamos por quê. O brilho da sabedoria e do entendimento só parece ser possível num ambiente em que o discípulo já tenha sido selecionado, e ele e o mestre, dispondo de tempo, estejam abertos à conversação *desarmada*. Digo isso porque, a partir do trecho da *Carta sétima* 343d, parece que Platão, para conduzir o leitor à explicação das razões pelas quais o brilho da sabedoria e do entendimento não ocorre em quaisquer circunstâncias, refere-se a um ambiente em que pessoas estranhas às regras do pequeno círculo de ouvintes são autorizadas a assistir a suas lições e a interagir – sobretudo a referência ao possível *domínio* que “qualquer um que queira subverter” terá sobre aquele que ensina, fazendo “parecer que ele nada sabe”. Mais adiante, a referência que Platão faz a “quem não tem afinidade com o assunto”, que “não compreenderá nem pela facilidade nem pela memória”, e à necessidade de empenhar “todo esforço e muito tempo” em “refutações cordiais” e “perguntas sem inveja e bem utilizadas”, apontam para o mesmo ambiente interno de uma confraria intelectual em que os mestres e os discípulos já se conhecem e privam de mútua

confiança. O brilho parece se referir à sementeira sucedida pelo crescimento acompanhado da planta. Por sua vez, a fâsca também surge na alma condigna do iniciado já previamente testado e aprovado. Mas não só isso: ela surge na alma do iniciado que faz contínuas visitas ao redor do assunto. Platão a menciona após dizer que “não há obra minha escrita sobre ele [o assunto], nem jamais poderá haver, pois de modo algum se pode falar disso como [se fala] de outras disciplinas” (*Carta sétima* 341c).

A luz parece surgir na alma do pretendente como um relâmpago, no contexto das *contínuas visitas ao redor do assunto*, como experiência solitária do discípulo, sucessiva às tentativas do mestre de expressar o que não pode ser escrito – tal como a planta que cresce *sozinha* depois da sementeira. A fórmula “se alimenta a si própria” (*Carta sétima* 341c), ausente na referência ao brilho da sabedoria e do entendimento, autoriza essa interpretação.

Embora se possa entender que o brilho da sabedoria e a fâsca que ilumina a alma sejam um mesmo e só fenômeno, há sinais de que se trata de experiências distintas, porque o primeiro está relacionado aos graus/elementos que são mencionados na *Carta sétima* – o nome, a definição, a imagem e o saber. Disso extraio sinais de que se trata de um saber fundamentalmente discursivo, pois a ele se chega pelos discursos que se dedicam a tais aspectos do ser. A fâsca da inteligência, por outro lado, é resultado de visitas contínuas em torno do assunto, parecendo-me tratar-se de uma luz que é resultado – repentino, portanto intuitivo – de uma atividade meditativa não-discursiva, mas mais propriamente contemplativa.

É possível que Dionísio estivesse a caminho de alcançar o brilho da sabedoria e do entendimento, mas nem Platão explicou tudo, “nem ele o pedia, pois pretendia saber e ter compreendido muito e até o máximo” (*Carta sétima* 341a); e lançou-se a publicar por escrito aquilo que só se alcança “forçando cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta” (*Carta sétima* 344b).

O brilho da sabedoria e do entendimento consiste em “deixar de lado os olhos e os outros sentidos” e “seguir na direção do próprio ser, tendo a verdade como companheira” (*República* 537d); e parece ser o limite até onde é possível ir pela conversação – o máximo do entendimento que “a força da dialética” pode oferecer

àquele que trilha o caminho da educação filosófica.

A partir daí, somente passando *horas a fio* com o tema, em contínuas visitas, se avança para a derradeira fase, propriamente mística, da iniciação.

## 7.2. A faísca que ilumina a alma

A faísca que ilumina a alma surge após contínuas visitas ao redor do assunto (*Carta sétima* 341c). Algumas traduções desse trecho da *Carta sétima* não deixam claro se o comércio/convivência ali mencionados pelo autor da carta se referem aos companheiros ou ao objeto das discussões. A passagem “ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν” tem sido traduzida, por exemplo, por “depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade” (José Trindade Santos), “como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas” (Carlos Alberto Nunes), “after a long period of attendance on instruction in the subject itself and of close companionship” (L. A. Post<sup>773</sup>), “as a result of continued application to the subject itself and communion therewith” (R. G. Bury)<sup>774</sup>.

A solução de Estevão Lemos Cruz é: “(...) mas a partir de muita coabitação em torno da coisa mesma e da convivência”<sup>775</sup>. De minha parte, para a abordagem conduzida aqui, prefiro a seguinte tradução, que fiz em cotejo com o original e com as que acabo de mencionar: “(...) mas como resultado de contínuas visitas ao redor do assunto e da convivência [com ele]”.

É que se trata, aqui, de “conviver e coabitar com a coisa mesma”, o que sugere, “um movimento de insistência, um forçar-se continuamente junto ao assunto, um estar próximo 'roçando' persistentemente aquilo de que queremos nos apropriar”. Estevão Cruz fala de um “atrito”, que é capaz de gerar a faísca. Apesar de que, devido à fragilidade do discurso (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές – *Carta sétima* 342e), “o conteúdo da visão do filósofo não pode ser totalmente capturado na forma linguística”, o caso é

<sup>773</sup>Em *The collected dialogues of Plato*, editado por EDITH HAMILTON e HUNTINGTON CAIRNS. Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, 19ª reimpressão, 2005.

<sup>774</sup>*Plato in Twelve Volumes, Vol. 7*, tradução de R. G. BURY. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1966.

<sup>775</sup>E. L. CRUZ, *Reflexões sobre o próêmio do diálogo Parmênides, de Platão*, em *Dissertatio* [51] 73-102 | 2020, p. 84.

que “essa visão é alcançada e sustentada apenas pela atividade contínua de moldar esse conteúdo na forma linguística”<sup>776</sup>.

A *Carta sétima* refere-se diversas vezes ao trato com os temas estudados na fase da *conversação dialética*. Em 340c, o autor diz, referindo-se à prova que então pretendia aplicar a Dionísio, que “todo o assunto exige trabalho, e que do trabalho vem a fadiga”; e, mais adiante, em 344b, após mencionar e exemplificar os elementos “a partir dos quais é necessário que o saber surja”, dá as linhas do que era, na visão platônica, as *contínuas visitas ao redor do assunto*, nesse caso feitas em conjunto e estimuladoras do *brilho da sabedoria e do entendimento*: “forçando cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta (...)”.

Outra dificuldade interpretativa dessa passagem – agora a respeito do pano de fundo – está em como entender a metáfora da faísca da inteligência que “brota na alma e se alimenta de si própria” – se é o ponto de partida não-discursivo que impulsiona a busca pela compreensão discursiva daquilo que foi objeto das discussões ou, diferentemente, se é ponto de chegada que instaura o silêncio contemplativo. O ciclo vital das cigarras pode auxiliar na solução desse problema. A percepção usual – empírica, fragmentada – das pessoas que porventura veem a carcaça de uma cigarra aparentemente já morta, presa num tronco de árvore, fez surgir, entre os observadores desatentos, a falsa opinião de que *a cigarra canta até explodir*. Porém, a verdade é que as cigarras não cantam até explodir.

Porque pressuponho que não foi gratuitamente que Platão trouxe as cigarras para seu diálogo a respeito da iniciação à Filosofia, penso que a faísca – o relâmpago, o estouro que traz luz para a alma, mencionado na *Carta sétima* 341c – não marca propriamente o fim (a não ser aparentemente), mas um novo começo; ou, em outras palavras, o fim de uma fase e o começo de outra. O imaginário popular – que olha para a carcaça seca da ninfa no tronco da árvore e só enxerga um inseto extinto – é o mesmo que usualmente vê o pretendente à educação filosófica, ainda caminhando meio às cegas, como alguém que perdeu o juízo. O retorno à caverna daquele que se libertou dos grilhões e contemplou a luz, por exemplo, é marcado por esse *parecer* dos habitantes da escuridão (“seria motivo de riso” dos que ficaram lá embaixo, que “diriam dele que, tendo ido lá para cima, tinha voltado com os olhos lesados e que não

---

<sup>776</sup>Comentários de THOMAS M. TUOZZO à preleção de CHRISTINA SCHEFER, *ob. cit.*, p. 202.

valia a pena nem mesmo tentar ir até lá” – *República* 517a). No *Fedro*, além disso, Sócrates menciona a pecha de delírio lançada contra aquele que “à maneira de um pássaro fica a olhar para cima, descuidando do que está embaixo” (*Fedro* 249d). A serva trácia também julgou que Tales de Mileto perdera o chão e tinha a cabeça nas estrelas. Essa impressão – assim como aquela de que a *cigarra morre de tanto cantar* – é uma falsa impressão que não acessa o que verdadeiramente se passa nessas circunstâncias: sob a aparência de morte e de loucura, o caminho do filósofo é o caminho em direção à vida – e não a qualquer vida, mas à vida mais plena (*Fedro* 277a).

O que para alguns parece o fim, portanto, é mais propriamente um começo. Assim, a faísca que salta após “contínuas visitas ao redor do assunto e da convivência [com ele]” é, ela própria, a consumação da iniciação filosófica, mas, mais que isso, ela ilumina a alma e instala o iniciado no *epitedeuma* filosófico. Assim como os discursos semeados contêm sementes das quais nascem outros discursos que brotam em outras almas (*Fedro* 277a), a faísca que surge “como resultado de contínuas visitas ao redor do assunto e da convivência [com ele]” é a germinação da semente de dentro dos discursos – germinação que se estabelecerá, gerando *novos discursos*, somente se a primeira estrutura que sai da semente, a radícula, encontrar um *solo apropriado*. Assim como a faísca se alimentará a si mesma através do combustível, do comburente e do calor, a semente, para germinar, necessitará de água, oxigênio e temperatura adequada – sendo que algumas espécies necessitam, também, de exposição à luz<sup>777</sup>. Posso supor, por isso, que ao fato de que a luz nascida de uma faísca instantânea “depois cresce sozinha” ou “se alimenta a si própria” (*Carta sétima* 341) corresponde o crescimento “de outros discursos competentes em transmitir a semente sempre igual” – tudo a indicar que ao trabalho dedicado da educação filosófica segue, mantidas as condições ideais de temperatura e pressão, um florescer natural.

Porém, como disse, assim como uma faísca gerada pelo atrito de dois sólidos só se torna chama na presença de combustível, comburente e calor, a faísca da inteligência não ocorre e não ilumina qualquer alma, mas somente a de “um espírito incansável”<sup>778</sup>, que “têm afinidade com o assunto” (*Carta sétima* 344a) e que, já tendo passado pelos colóquios amistosos, já colheu os frutos da atividade dialética, que é a experiência

---

777RAY F. EVERT e SUSAN E. EICHHORN, *Biologia vegetal*, p. 988-9.

778J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 322-3.

discursiva-limite do brilho da sabedoria e do entendimento – ou, em outras palavras, a “a correta utilização das lembranças [reminiscência]” e o “retorno aos seres” como sinais de iniciação e essencial perfeição (*Fedro* 249c). A esses “surge a luz da *paidéia* livre que cria a verdadeira comunidade espiritual”<sup>779</sup>, pois é “limpidez intelectual em forma de uma atitude mental efetiva em cada ato da vida que, por sua vez, somente pode nascer da apreensão intuitiva daquilo que é”<sup>780</sup>.

A junção entre o brilho da sabedoria e do entendimento (resultado da atividade dialética) e a faísca iluminante (derivada da contemplação) pode estar naquilo que Platão descreveu como resultado do “empenho nos estudos”: “a capacidade de elevar a melhor parte da alma até a contemplação do que há de mais excelente nos seres” (*República* 532c)<sup>781</sup>. O brilho da sabedoria e do entendimento descortina o que há de excelente nos seres, que por meio da dialética são como que descobertos em suas relações mútuas; e a faísca iluminante habilita a melhor parte da alma, onde está situada a semente símbolo da ordem da sabedoria e da ideia do Bem, iluminando-a e dando-lhe instrumentos – ela que é a melhor parte do homem – para se relacionar, pelo *logos*, com o que há de melhor na realidade.

Aqui também é importante afastar a concepção *bancária* da educação. A luz não brota na alma do pretendente do “‘fogo que irrompe da outra’, ou seja, do mestre”. Para Ludwig Edelstein, “embora possa haver alguma orientação, o discípulo deve se preparar para seguir o caminho que lhe foi mostrado; com a ajuda de seu mestre, e por seu próprio esforço, vai ‘até atingir a meta; ou é capaz de descobrir a verdade sem a ajuda do instrutor’ (*Carta sétima* 340c); ‘os homens são capazes de descobrir a verdade por si mesmos com pouca instrução’ (*Carta sétima* 341e)”<sup>782</sup>. Na mesma linha, Julius Stenzel disse que “estando [a filosofia] dentro deles, ela mesma toma a iniciativa de vir à luz”<sup>783</sup>.

A faísca da intelecção da *Carta sétima*, que gera a luz que ilumina a alma,

---

779J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 316.

780J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 322-3.

781Na continuação dessa passagem da *República*, Platão diz que essa capacidade é análoga àquela descrita na alegoria da caverna, que elevou “o órgão mais claro do corpo (...) à contemplação do que há de mais luminoso no mundo material e visível”.

782L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, p. 78. Na nota 18 dessa mesma página, EDELSTEIN confronta sua opinião a respeito do protagonismo do mestre no surgimento da faísca com outros doutrinadores, a exemplo de ALFRED EDWARD TAYLOR, para quem “o contexto mostra que a psique é a do discípulo que recebe o fogo da alma do mestre” (A. E. TAYLOR, *The analysis of epistème in Plato's Seventh Letter*, *Philos. Stud.*, 1934, p. 202).

783J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 312.

instaura a possibilidade do conhecimento superior, pois é a luz na qual a alma se insere que “segundo a descrição apresentada na *República*, difunde a ideia do bem por meio do espírito e da verdade, concedendo à ideia a força do conhecimento e ao bem a potencialidade de ser conhecido”<sup>784</sup>. A faísca que ilumina a alma desvenda no interior do iniciado a *ordem de sabedoria* de que fala Eric Voegelin – ordem que é, para Platão, a própria ideia do Bem<sup>785</sup>, com que o habitante da caverna se depara após sua libertação dos grilhões. Na *República* 517b, Platão diz que “a ideia do Bem, que se deixa ver com dificuldade, vem por último, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto é reto e belo e que, no mundo visível, é ela quem gera a luz e o senhor da luz, e no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública”. Esse é o destino de “toda alma que procura receber o que lhe convém” e que, “quando com o tempo tem a visão do ser alegre-se e, contemplando as verdadeiras essências, delas se nutre e se beneficia” (*Fedro* 247d).

A noção da luz como *indutora* do processo de conhecimento permite estabelecer interessante relação entre a faísca da inteligência da *Carta sétima* e a semeadura do *Fedro*. Na linha da leitura de Franco Trabattoni, os discursos-filhos do *Fedro* 278a são estimulados pela δίδαξις, e os discursos-irmãos, pela μάθησις. Os discursos contêm sementes, logo os discursos, na metáfora agrícola, são os frutos – a parte visível que, em seu interior, contêm as sementes. A unidade entre as duas imagens – a da faísca que gera a luz na alma, da *Carta sétima*, e a da semeadura do *Fedro* – pode ser encontrada no processo de fotossíntese. A luz é necessária para o ciclo vital dos vegetais, pois “durante o processo fotossintético, a energia radiante do Sol é capturada e usada para formar os açúcares dos quais depende a vida de todos os seres, inclusive a nossa”<sup>786</sup>. Por isso, a luz que ilumina a alma permite a *fotossíntese* das plantas, o que culmina com os frutos que são os discursos-filhos e os discursos-irmãos. Sem luz, a semente não pode crescer em discursos/frutos, porque sem fotossíntese (ou seja, sem luz) a vida das plantas é inviável.

É possível entender que a luz que brota na alma seja a captação intuitiva das

784J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 314.

785A relação entre a visão do Bem e a ordem pode ser vista na *República* 540a: “Tendo visto o próprio Bem, servindo-se dele como modelo, deverão manter em ordem a cidade, os que a habitam e a si mesmos, durante o resto da vida, cada um por sua vez, dedicando à Filosofia a maior parte de seu tempo”.

786RAY F. EVERT e SUSAN E. EICHHORN, *Biologia vegetal*, p. 37.

formas a que já fiz menção na primeira parte – que, apesar de repentina, é precedida por uma série de atos preparatórios. A relação entre a luz e a captação das formas é evidentemente o cerne da alegoria da caverna, com a qual Platão comparou o “empenho com os estudos” que “tem a capacidade de elevar a melhor parte da alma até a contemplação do que há de excelente nos seres” (*República* 532c). O caráter repentino da luz que brota da alma é registrado tanto na *Carta sétima* 341c (συζῆν ἐξαίφνης) quanto, por exemplo, no *Banquete* 210e (“subitamente verá” – ἐξαίφνης κατόψεται). O súbito aparecimento da luz indica que o conhecimento que daí pode eventualmente surgir não é, em princípio, discursivo. Para Christina Schefer, “o conteúdo da visão do filósofo não pode ser totalmente capturado na forma linguística”<sup>787</sup>, pois, para Thomas Szlezák, “o decisivo no *pragma* filosófico de Platão não se deixa dizer: o salto da faísca e o brilho da intelecção”<sup>788</sup>, pois, no final das contas, “só se pode apreender a verdade por meio de uma experiência não discursiva”<sup>789</sup>. Pois “todos os *logoi*, escritos ou falados, são de valor apenas relativo”; e “a retórica é apenas parte de uma iniciação nos mistérios”, que “deve ser completada por um ato ritual à maneira do culto de mistério”<sup>790</sup>, ato que, como disse Aristóteles, não leva exatamente a aprender algo, mas a experimentar e ser levado a um estado especial<sup>791</sup>.

Daí fazer sentido relacionar a iluminação da alma pela faísca à captação intuitiva das formas e compará-la também com a visão do Sol na alegoria da caverna – comparação que, fazendo sentido, é mais um indício de que a faísca que gera a luz na alma não é o fim, senão aparente, de um longo processo, mas, sim, o verdadeiro começo de uma nova etapa.

Apesar do caráter não-discursivo da faísca que ilumina a alma, a consumir a iniciação à Filosofia, “essa visão somente é alcançada e sustentada pela atividade contínua de moldar esse conteúdo na forma linguística” – e talvez seja isso “o que Platão tem em mente quando fala da luz que se nutre a si mesma”<sup>792</sup>. Isso quer dizer que, após a faísca, em si mesma indizível, o iniciado, inserido na ocupação filosófica, seguirá trabalhando essa experiência discursivamente, como a tentar integrá-la, pelo

---

787Comentários de THOMAS M. TUOZZO à preleção de CHRISTINA SCHEFER, p. 202.

788T. SZLEZÁK *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 66.

789L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, p. 78.

790C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 177.

791ARISTÓTELES, *περὶ φιλοσοφίας*, fr. 15. Citado por C. SCHEFER, *ob. cit.*, p. 190.

792Comentários de THOMAS M. TUOZZO à preleção de CHRISTINA SCHEFER, p. 202.

*lógos*, em sua alma.

Isso é assim porque a experiência indizível fica na alma do iniciado como uma imagem luminosa da *ordem da sabedoria* – que, como disse, não é discursiva. Portanto, o que fica na alma, fruto especificamente desse último passo da iniciação filosófica, é uma imagem que deverá ser trabalhada pelo dialético, que buscará, nos passos iniciais, ter dela, pelo menos, uma opinião verdadeira: aquela que conhece o final do percurso, mas ainda é incapaz de fundamentá-lo – e talvez nunca o consiga, pois “nenhum dos quatro elementos [da *Carta sétima*], nem mesmo todos tomados juntos, corresponde ao quinto, ou seja, à coisa em si mesma. Isso acontece porque tais elementos mostram sempre, junto com a essência da coisa, também a sua qualidade (*Carta sétima* 342e), por isso, não existe nenhum discurso capaz de exprimir a coisa em seu estado puro, como ela é em si e por si”<sup>793</sup>.

Mas sendo Platão herdeiro de Sócrates, é possível cogitar que o resultado da iluminação originada da luz que ilumina alma não seja – e não necessite ser – uma fórmula discursiva a ser expressa oralmente ou por escrito. Primeiro porque, como disse Benedetto Croce, “o conhecimento intuitivo não precisa de um padrão; nem tem necessidade de se apoiar em nada; não precisa pedir emprestados os olhos dos outros, pois tem olhos próprios, excelentes”<sup>794</sup>. Além disso, Sócrates, “com sua pergunta pela essência das coisas das quais se falava, perseguia uma meta que de maneira alguma podia ser atingida por uma definição, pelo contrário, essa essência só podia acabar aniquilada por uma determinada definição que contentasse a todos”. Julius Stenzel prossegue dizendo que “ao perguntar: 'o que é justo?', ele [Sócrates] não esperava uma formulação pronta”, mas “antes se empenhava em açar uma faísca na alma humana que não apenas iluminasse aquele significado singelo, mas que fizesse brotar a *ação* da essência íntima do ser humano. Sócrates entendia que a prova de que o ser humano 'sabe o que é justiça' está na sua concretização, não na fórmula certa”<sup>795</sup>. Arrematando sua percepção do significado da faísca que ilumina a alma, mencionada na *Carta sétima*, ele conclui que “no fundo, trata-se de uma característica bem simples: limpidez intelectual em forma de uma atitude mental efetiva em cada ato da vida que, por sua vez, pode nascer somente da apreensão intuitiva daquilo que é, como fruto das experiências de um espírito incansável. Essa é a iluminação que se encontra na *Carta*.

793F. TRABATTONI, *Platão*, p. 97.

794B. CROCE, *Estética como ciência da expressão e linguística geral*, p. 27.

795J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 176.

O fato de essa passagem ter sido interpretada (contra seu sentido) como uma defesa da intuição irracional tem um bom motivo, pois daquela mentalidade desenvolvida pela *paidéia* de Platão resultam no ser humano realmente todas as virtudes 'superiores' imagináveis. A receptividade do espírito para com todo tipo de realidade é 'cultura', no sentido primal de exploração de um campo fértil para criar um terreno em que possam desenvolver-se todas as virtudes de um modo de pensar que deixa para trás a estreiteza da individualidade, para desenvolver-se e amadurecer em direção à humanidade”<sup>796</sup>.

### 7.3. A inscrição do iniciado em um novo estado

O iniciado nos grandes mistérios concluiu a conversação dialética e, após as contínuas visitas ao redor das coisas de maior valor, viu acender-se em sua alma, como que a abrangendo, uma luz tal qual um relâmpago, que instaura a possibilidade do conhecimento superior – o conhecimento dos princípios.

A inscrição do iniciado no *epitedeuma* filosófico é uma conversão, uma metanoia, que “faz com que sua alma dê uma volta, deixando um dia carregado de trevas para dirigir-se até o verdadeiro dia, isto é, de realizar uma verdadeira ascensão até o ser” (*República* 521c); pois, para Silvia Gastaldi, “o filósofo se distingue pelo tipo de conhecimento que possui, aquele que recai sobre 'aquilo que é’”<sup>797</sup>. Essa posse o habilita a semear na alma de novos pretendentes, porque, pela luz que ilumina sua alma “e se alimenta a si própria”, não só possui a semente que pelos discursos foi semeada em sua alma, como, agora, sabe que a tem e possui os instrumentos para alimentá-la e multiplicá-la – o primeiro deles sendo a própria luz que nele se instaurou pela convivência com o objeto do conhecimento.

A semente é a *ordem de sabedoria*, da qual brotam discursos – que são a parte visível do conhecimento, e que carregam a semente, matriz da ordem. Quando a faísca instaura a consciência da semente (porque ilumina a alma e mostra a semente que está por baixo dos discursos), o iniciado está pronto para a vida intelectual autônoma, pronto, enfim, para assumir como sua a tarefa permanente de consumir sua formação na tentativa de abarcar tudo pelo *lógos*, pela razão – sem jamais conseguir

---

796J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 322-3.

797S. GASTALDI, *op. cit.*, p. 153.

inteiramente. A busca por traduzir em palavras, num contexto de ensino, essa experiência mística e todos os seus desdobramentos alcançáveis pela atividade dialética, constitui o programa pedagógico do novo mestre – programa que, portanto, tem sua marca pessoal. Sim, porque os discursos nascidos em sua alma, a partir do primeiro discurso que ele descobriu em si, passam pelo filtro de sua experiência mística – experiência, portanto, pessoal, de contato com a ordem de sabedoria que, como semente, ele descobriu em si após descompactar os discursos, *visitando continuamente* os temas de maior envergadura após o brilho da sabedoria e da inteligência precipitado em sua alma pela conversação dialética. Essa tradução é característica também dos poetas, que, a seu modo, buscam verter suas percepções em uma obra visível pelos demais – daí que tem razão Benedetto Croce ao definir a poesia como “expressão de impressões”. O próprio Platão também buscou, ao escrever os diálogos socráticos, dar expressão à sua marcante experiência de casual encontro, frutífera convivência e trágica despedida de Sócrates.

Para Ludwig Edelstein, “embora o conhecimento desse tipo seja não discursivo, a argumentação sobre o tema é possível”<sup>798</sup>. As deficiências da palavra falada, tão marcadamente ressaltadas por Platão no *Fedro* e na *Carta sétima*, são provisoriamente superadas pela experiência mística indescritível<sup>799</sup>. O iniciado recebe, por adiantamento, aquilo que buscava: hospedar a *ordem de sabedoria* em sua alma. O bem maior, o contato com o saber (a semente que está em sua alma), já é experimentado viva e realmente, mas dele ele é apenas usufrutuário – portanto, tem, sobre esse bem precioso, direitos limitados. Ou, mais propriamente, é um possuidor com o encargo, que tem natureza de condição resolutive, de que ele se empenhe na semeadura de novas almas e faça frutificar a semente que traz consigo.

---

798L. EDELSTEIN, *ob. cit.*, p. 80.

799Comentários de THOMAS M. TUOZZO à preleção de CHRISTINA SCHEFER, *ob. cit.*, p. 201.

## 8. *Epitedeuma* filosófico

### 8.1. O dialético como termo final da educação filosófica

Àquele que completou sua iniciação filosófica Platão assegura a felicidade “à altura do possível para um ser humano” (*Fedro* 277a), mas essa felicidade tem um gosto e um custo. O gosto é o da “sabedoria e virtude verdadeiras” advindas do conhecimento da justiça e da habilidade de se tornar justo (justíssimo, à semelhança de Deus), cf. *Teeteto* 176c; e o custo, o empenho *agricultural* na arte dialética, ou seja, a dedicação em plantar e semear discursos com ciência nas almas condignas (*Fedro* 276e) – ao que chamei de *caráter apostólico* da atividade filosófica. O ofício do filósofo é marcado, portanto, por esse misto de prazer intelectual e de dever cívico. Para Julius Stenzel, “o limite que nós costumamos estabelecer entre 'aprendizagem' e 'profissão' não existia no conceito grego de educação, tanto assim que Platão defende com veemência em seu *Górgias* o direito de praticar a 'Filosofia' até o fim da vida como um afazer digno de um homem”<sup>800</sup>.

A obra de Platão nos dá diversos sinais do que eram, na sua concepção, os deveres ínsitos e os limites da atividade filosófica, uma verdadeira ocupação (*epitedeuma*) a que o iniciado se obriga. O iniciado, ao ser inscrito no *epitedeuma* filosófico, assume a função daquele habitante da caverna que, uma vez liberto, deve auxiliar no resgate dos demais companheiros que ainda vivem nas trevas. Os movimentos ascendente e descendente da dialética são, a partir de então, o seu próprio movimento, porque o filósofo é *Eros* (*Banquete* 204a-b), é o intermediário entre dois âmbitos, e deve buscar integrá-los numa unidade possível.

A tarefa do iniciado pode ser simbolizada por três coordenadas – ao longo das quais ele se movimentará: (1) a ordenada ( $y$ ), vertical, representando seu espaço de movimentação entre o mundo inteligível e o mundo sensível – o movimento da dialética, visto como dever, mencionado na *República* 519d; que é, no final das contas, também o movimento entre as luzes e as trevas, entre o exterior e o interior da caverna, porque “a união metódica de ascensão e descensão da dialética constitui o

---

800J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 94.

sentido terminante da sabedoria pedagógica de Platão”<sup>801</sup>. Aqui ganha perfeito rendimento a observação de Platão, de que “os olhos estão sujeitos a dois tipos de perturbações que ocorrem em dois momentos diferentes, isto é, quando eles passam da luz para a escuridão e da escuridão para a luz”, e sobressai a importância de saber *manter-se na direção correta* e, a depender da direção (ascendente ou descendente) que circunstancialmente se tome, *saber olhar para onde se deve olhar* (cf. *República* 518d); (2) a *abscissa (x)*, horizontal, representando, por um lado, o usufruto de sua condição e o trabalho que continua fazendo sobre si mesmo, sobre sua própria alma (“a vida filosófica em si”), como um entrar e sair de si mesmo; e, por outro lado, o trabalho de formação de outras almas (“a vida filosófica como função pública”), num movimento que continuamente o coloca dentro da cidade (no *negócio* da ordenação da comunidade) e *fora das muralhas* (no *ócio* necessário para a iniciação de novos discípulos); e (3) o *eixo das cotas (z)*, perpendicular, que representa o trabalho de integrar, no *lógos*, sua experiência indizível, “procurando ajudar a encontrar o caminho em que todo anseio humano pode cumprir-se, na medida em que o racional e o irracional deixam de ser antagônicos” e em cujo percurso é possível “compreender a iluminação pela razão” e dar “forma àquela *paidéia* que abrange *todas* as forças do ser humano inteiro”<sup>802</sup>.

A educação filosófica platônica busca garantir a possibilidade de transmissão da ordem da sabedoria através das gerações, a fim de que ela seja reproduzida, como ordem, na própria sociedade. O iniciado, uma vez inserido na ocupação filosófica, é o intermediário entre o saber que já experimentou em si (pela luz que ilumina sua alma) e os pretendentes que desejam a vida filosófica, pois ele é “o fruto da *paidéia* que avança por meio da íntima sinergia do *Eros* e do *logos* e culmina na formação dialética”<sup>803</sup>. A educação filosófica visa à formação dessa pessoa que, trazendo em si a ordem da sabedoria/a ideia do Bem, poderá garantir “imperecível o efeito” (*Fedro* 276e) da sementeira, para que a tradição não se perca.

Com a iniciação e o conseqüente exercício da vida filosófica completa-se um novo elo entre o Céu e a Terra (pois o iniciado é aquele que buscou se assimilar à divindade – *Teeteto* 176b) e entre o passado e o futuro (pois ele nutre o desejo de

---

801J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 306.

802J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 319-20.

803H. C. LIMA VAZ, *Platonica*, p. 17 – que, no contexto, alude ao guardião que recebeu toda a formação dialética.

imortalidade/eternidade – desejamos gerar “porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração. E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja”, cf. *Banquete* 206e-207a): o dialético é a meta e o fim da educação filosófica, porque, sendo ele o responsável pela transmissão da semente é, por isso, essencial para a existência mesma da Filosofia.

O motor de sua atividade (desejo de imortalidade) e seus instrumentos (os discursos) estão intrinsecamente ligados ao efeito que Platão buscava na concepção do *epitedeuma* filosófico: a perenidade na transmissão da semente (contida nos “discursos competentes em transmiti-la sempre imortal”, cf. *Fedro* 276e) e na sustentação da luz que ilumina a alma (luz que “brota para depois crescer sozinha”, cf. *Carta sétima* 341c), como a protegê-las – tanto quanto possível, como o fruto faz com a semente que traz dentro de si – das intempéries e demais contingências.

Chamado no *Fedro* – por conta de uma de suas funções – de *agricultor inteligente*, o filósofo é peça fundamental da concepção pedagógica de Platão. Ele é o que “de suas sementes cuida e delas quer obter frutos” (*Fedro* 276b). Com efeito, o dialético é aquele que se vale da “técnica agrícola” para semear “com ciência” (*Fedro* 276e) em “solo adequado” (*Fedro* 276b). Ao fim de sua formação, espera-se que ele, no que diz respeito à sua função de *psicagogo* e instrutor na arte da dialética, esteja capacitado a conhecer o ser das coisas através da ideia do Bem<sup>804</sup> – tarefa que é objetivo da dialética platônica, e que leva à busca das virtudes, pois, como Platão disse no *Górgias* 493d, “os homens ordenados são mais felizes que os intemperantes”. Por isso, espera-se que o dialético iniciado: i) conheça a verdade das coisas tratadas nos discursos (*Fedro* 269d-270d); ii) conheça a natureza da alma dos destinatários dos discursos (*Fedro* 270d-271c); e iii) seja capaz de adaptar os discursos aos diferentes tipos de almas (*Fedro* 271c-272b)<sup>805</sup>. Essas habilidades podem ser melhor compreendidas se atentarmos a outras, listadas sob outro ponto de vista, por Thomas Szlezák<sup>806</sup>: i) é sempre vitorioso no *elenchos*; ii) tem longa experiência no disputar, conhece as coisas tratadas e cada interlocutor com que disputa; iii) sabe *esconder* o saber e conhece, se for necessário, outras formas de *enganar*; iv) só participa de discussão quando refletiu bastante e tem *coisas de maior valor* a oferecer; e v) seu

---

804Cf. *República* 505a, “o estudo mais importante é a ideia do bem e é através dela que as ações justas e outras ações se tornam úteis e proveitosas”.

805M. PERINE, *ob. cit.*, p. 83-4.

806T. SZLEZÁK, *Platão e a escritura da Filosofia*, p. 110-1.

pensamento atinge a mais alta precisão – ou seja, é “capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser” (*República* 518c).

Além disso, Silvia Gastaldi ressalta a “ampla gama de virtudes do comportamento” a que o filósofo tem acesso “a partir da posse do conhecimento e do amor pela verdade”, tais como “a sinceridade, a moderação, a absoluta ausência de mesquinhez, a magnanimidade, a coragem, a capacidade de aprender e a memória, o senso de proporção e a graça (*República* 484b e ss)”. A convergência, numa mesma pessoa do conhecimento e dos traços de caráter adequados é necessário “para passar pelas provas da política”<sup>807</sup>.

No modelo formativo da *República*, o iniciado também precisa ser “o melhor entre os guardiões”, “o mais bem dotado”, “inteligente, capaz e ainda zeloso com a cidade”, porque a ama (*República* 412c-d), enfim, é “provado nos trabalhos, temores e prazeres” a fim de se verificar se deve participar da “educação mais rigorosa” (*República* 503d-e). Além disso, como registrou Silvia Gastaldi, comparando os atributos do filósofo (um homem livre) com os do político (um servo, cf. *Górgias*), “as prerrogativas atribuídas ao filósofo são antes de tudo a disponibilidade completa do próprio tempo (*skholé*) e a liberdade: ele se dedica unicamente à busca da verdade através de um estudo realizado comodamente, sem nenhuma restrição, e é livre, porque não precisa prestar contas de suas ações a ninguém”<sup>808</sup>.

Além da distinção entre as virtudes do filósofo e as do político, Platão também destacava a diferença entre as primeiras e aquelas que em geral são valorizadas e buscadas pela generalidade das pessoas (“virtudes do cidadão”, cf. *República* 500d). Essa diferença qualitativa os torna, mutuamente, filósofos e não-filósofos, estranhos e dignos de riso (*Teeteto* 172c, por exemplo) ou de irritação (*República* 500d, por exemplo). Isso porque, como disse Marcelo Boeri, “que a justiça e a piedade em que consiste a semelhança com Deus nada têm a ver com a justiça popular e a piedade é indicada pelo fato de que se deve parecer justo e piedoso (isto é, ter as virtudes da justiça e da piedade) com sabedoria. Esta é uma característica fundamental da moralidade intelectualista socrática, que sustenta que os bens convencionais (fama, fortuna, beleza), e mesmo virtudes como justiça e bravura, são bens se e somente se forem usados com sabedoria. Se forem usados sem sabedoria, podem se tornar os

---

807S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 153.

808S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 161.

males mais terríveis (ver *Eutidemo* 278e-282 e *Mênon* 87e-89a)”<sup>809</sup>.

Isso é assim porque o objetivo de Platão para o filósofo era bastante ousado: o exercício de uma ocupação que consiste, segundo Julius Stenzel, em “aprender e compreender tudo o que pode ser compreendido”, buscar “o entendimento de um todo que não é nada menos do que o 'todo divino e humano' (*República* 486a)”, tentar “perscrutar a ordem do mundo como um todo”, terminando por acumular “em si próprio a ordem do cosmos imitando-a, de modo que se transforma num obreiro da sensatez, da justiça e de toda virtude comunitária, pois não se limita a formar-se a si mesmo, mas se empenha em formar também os demais (*República* 500c-d)”<sup>810</sup>, através da execução “daquela noção de sociedade que se baseia na concordância de todos quanto à ideia do Bem (...)”, baseada, essa concordância, “na ciência da *areté*, garantidora de 'proveito' e felicidade, que apenas por força da consonância de todos conduz à virtude”<sup>811</sup>.

## 8.2. Em que consiste o *epitedeuma* filosófico

### 8.2.1. A vida filosófica em si e para si

O termo grego *epitedeumata*, segundo Julius Stenzel, “designa o pão de cada dia, com toda a abrangência que Lutero conferiu a esse termo: os amigos e parentes que são necessários na vida real, os habituais exercícios e as ocupações diárias prediletas, tudo aquilo 'que faz parte', segundo a etimologia mais antiga, ou tudo que dá prazer, segundo a etimologia mais recente; tudo aquilo, portanto, que se costuma associar à ideia de vida como 'hábitos agradáveis e aprazíveis de existência e do agir’”<sup>812</sup>. Portanto, o *epitedeuma* filosófico é o conjunto das condições necessárias para o exercício da Filosofia tal como Platão a entendia.

No momento apropriado, defini a Filosofia, sobretudo a partir do *Fedro*, tal como Platão a deixou registrada em sua obra: a Filosofia é conhecimento dialético, é

---

809Notas de MARCELO BOERI, edição do TEETETO da Editorial Losada, p. 157-8.

810J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 258.

811J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 114-5.

812J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 98-9.

captação intuitiva das formas e é conhecimento da alma. Além disso, a Filosofia, como esforço de assimilação à divindade, também é um caminho para a *eudaimonia*. No *Fedro*, 276e-277a, ao tratar da atividade do *agricultor experiente* que, usando a arte dialética, “pega uma alma condigna e nela planta e semeia com ciência discursos que a si mesmos e ao que plantou são capazes de assistir”, Platão diz que a posse dos efeitos garantidamente imperecíveis da educação filosófica – a permitir a “interminável procissão da dialética de alma em alma”<sup>813</sup>, na expressão de Harvey Yunis – faz “no que os tem a maior felicidade que é possível ao homem”.

Não por acaso, semeadura e felicidade estão etimologicamente relacionadas: “o termo 'feliz' (originado do latim '*felix*') remete ao verbo pouco usado *feo* (em grego, *phýo*), que significa 'produzo' e tem, por isso, o sentido próprio de 'fecundo', que permaneceu na poesia; daí *arbor felix*, árvore frutífera, *Arabia felix*, Arábia fértil. *Phys*, 'filho'; *phýton*, 'criatura', 'ser'; o termo latino *fetus*, 'filho', 'recém-nascido', 'fruto’’. Além disso, “para os latinos o termo *laetitia* está relacionado ao verbo *laeto*, “alegrar” (mas também fertilizar, engordar)”<sup>814</sup>.

Os elementos que Platão assinalou para o *epitedeuma* filosófico – aqui, especificamente, a fertilidade e a *fuga do mundo* como *aprender a morrer* – também têm relação entre si no interior da tradição cristã (“se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas se morrer, dá muito fruto”<sup>815</sup>). Silvia Gastaldi lembra que, no *Fédon*, “a prática da Filosofia é definida como 'exercício de morte (*meléte thanátou*)' e destina-se à purificação da alma da contaminação que esta contrai em virtude da união com o corpo, origem de prazeres, desejos e paixões”<sup>816</sup>.

A ocupação filosófica, na qual o pretendente ingressa após finalizada a iniciação, é uma vida humana completa por si mesma, até porque os filósofos são indiferentes à pobreza, à ruína da própria casa, à falta de honrarias e à vida inglória (cf. *Fédon* 82c). Trata-se, essencialmente, de buscar integrar, em sua vida, a experiência mística (“compreender a iluminação pela razão”, na expressão de Julius Stenzel<sup>817</sup>). Na leitura platônica de Franco Trabattoni, a realização da vida boa depende “da existência de valores universais como o bem (ou o justo) e da hipótese de que exista um saber (ou

---

813H. YUNIS, *Phaedrus*, p. 235.

814A. FERMANI, *A vida feliz humana*, p. 33-4.

815 *Evangelho Segundo João* 12:24.

816S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 163.

817J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 319-20.

melhor, uma Filosofia) capaz de conhecê-los”<sup>818</sup>. Platão tanto entendia que a vida filosófica é uma vida satisfatória por si mesma que, no *Teeteto* 173e, descreveu os filósofos como aqueles de quem “apenas o corpo habita a cidade”, pois “o pensamento, considerando pequenas e nada todas essas coisas, desprezando-as, voa por toda parte”, “investigando toda a natureza de cada um dos entes, no todo de cada um, sem descer em direção a nenhuma das coisas próximas”; e, na *República* 519d, advertiu para a tendência de que aqueles que “já tiverem contemplado suficientemente o bem (...) permaneçam lá [no alto] e não queiram descer outra vez para junto daqueles prisioneiros, nem compartilhar com eles das labutas e das honras, sejam elas de pouco ou nenhum valor”.

A discussão que se segue nessa passagem da *República* gira em torno do suposto *direito* do Filósofo de se retirar, gozando de seu estado superior, e de não prestar a ajuda que é capaz de dar à comunidade, sobretudo porque “sendo um só, não é capaz de resistir a todos os selvagens, e morre antes de prestar serviço à cidade e aos amigos, tornando-se inútil a si próprio e aos outros”, daí que, “levando em conta todos esses pontos, ele mantém a calma e ocupa-se de seus interesses, tal como alguém que, durante uma tempestade, busca abrigo atrás de um muro” (*República* 496d-e). Platão sabe dos riscos envolvidos, para o filósofo, na sua (re)imersão na cidade e na política corrompidas – e sabe que, em regra, somente consegue exercer corretamente a ocupação filosófica quem “é um caráter nobre e bem-educado que, preservado pelo exílio, onde não encontrou quem o corrompesse, mantém naturalmente sua relação com ela [a Filosofia], ou é uma grande alma que, crescendo numa pequena cidade, não dá atenção ao que diz respeito a ela porque a desdenha” (*República* 496b). Apesar disso, na *República*, Sócrates não lhe reconhece esse direito, pois “ao criar homens tais a cidade, a própria lei não os faz para deixar que cada um se volte para onde quiser, mas para deles servir-se como um elo de união para a cidade” (*República* 520a). O dever do filósofo de dedicar-se à política não será problematizado aqui. Nesse ponto confiarei no senso de justiça do próprio Platão (“não atentaremos contra os direitos daqueles que entre nós se fizerem filósofos, mas seremos justos obrigando-os a cuidar dos outros e a defendê-los” – *República* 520a). Mas é preciso dizer que esse dever é mais propriamente jurídico que moral<sup>819</sup>, porque o próprio Platão disse que daqueles

---

818F. TRABATTONI, *Platão*, p. 34. Embora o autor problematize a posição platônica adicionando-lhe duas objeções, é certo que, nessa passagem, buscou ser fiel, em sua interpretação, ao pensamento de Platão.

819Sobretudo levando em conta o investimento envolvido na educação filosófica concebida por Platão, que,

que “se desenvolveram espontaneamente” (...) “é de esperar que não participem dos encargos da cidade”, pois que “está de acordo com a justiça que, se alguém cresceu graças a si mesmo e não deve sua alimentação a ninguém, não se disponha a reembolsar quem quer que seja” (*República* 520b). Com isso, como disse Julius Stenzel, os melhores serão conduzidos à *paidéia* “caso devam a sua *paidéia* à *pólis*”, pois eles se sentirão “na obrigação de aplicá-la para o bem dessa *pólis*, assumindo o cargo de guardião, pelo que será preciso que retornem à caverna da vida, pois é necessário que existam homens na *pólis* que prefiram a felicidade de toda a *pólis* à sua própria felicidade particular”<sup>820</sup>.

Porém, mesmo o filósofo formado à moda platônica não se pode dedicar ao auxílio da comunidade – ou, no mínimo, ao de seus discípulos – sem que tenha feito e faça sempre, antes da iniciação e no exercício da ocupação filosófica, o trabalho de cultivo da própria alma – e nisso presumo que o “efeito imperecível” de *Fedro* 277a e “a luz que alimenta a si própria” da *Carta sétima* 341c tenham endereço na alma do próprio filósofo. É com esse espírito, segundo tudo indica, que Platão conduzia o programa de estudos da Academia, que, ao cabo, “para fora, devia sua projeção no campo político sobretudo à preparação para as atividades ligadas aos negócios de Estado”<sup>821</sup>.

O desejo pela eternidade que marca todo o itinerário da iniciação à Filosofia encontra vazão, por um lado, na erótica filosófica e na sementeira, mas, por outro, na atitude de natureza ascética que o filósofo adota – e que Platão menciona, com diferentes nuances, mas dentro mesmo campo semântico, no *Fédon* 63e-64b (*aprender a morrer*) e no *Teeteto* 176b (*fuga do mundo e assimilação à divindade*). Porque a ocupação filosófica visa à contemplação das ideias, ela é associada, por proximidade, à própria divindade (*Fedro* 278d) e, conseqüentemente, à assimilação/imitação de suas características (*República* 500c). David Sedley faz importante distinção, que enfatiza, neste ponto, o Platão-piedoso em face do Filósofo das ideias ao notar “que o objeto de nossa emulação deve ser Deus, mais diretamente do que as Formas transcendentais, é

---

como vimos, demandava a criteriosa seleção dos pretendentes, sob pena de, degenerando-se a própria Filosofia, perder-se também a constituição da cidade (cf. *República* 536b). Para THOMAS SZLEZÁK, em *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, p. 30, “decisões erradas na seleção dos filósofos não só condenarão a Filosofia a ser ainda mais ridicularizada, mas praticamente inviabilizarão a preservação da cidade e da constituição”.

820J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 294.

821J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 105.

uma ideia que, uma vez inflamada no *Teeteto*, continuou a dominar o pensamento de Platão até o fim, aparecendo notadamente no *Timeu* e nas *Leis*. Ela culmina no célebre dito das *Leis* 716c4-6, numa inconfundível paráfrase do *Teeteto*: ‘Aos nossos olhos a divindade será 'a medida de todas as coisas' no mais alto grau – um grau muito mais alto do que aquele em que está qualquer 'ser humano' do qual eles falam’<sup>822</sup>. Parece haver mesmo um caminho para a gradativa *transformação* do homem, pela *fuga do mundo*, em um ser “o mais possível semelhante a um deus” tornando-se justo e piedoso com o auxílio da sabedoria (*Teeteto* 176b). Também no *Timeu* 90b, Platão diz que “quem se empenhou na busca do saber e em pensamentos verdadeiros e sobretudo exercitou essa parte de si (...) cultivava sempre a sua natureza divina e mantém em ordem o demônio que habita com ele e nele”. Por fim, no *Fédon* 64a, a *preparação para a morte* é um processo de purificação (κάθαρσις)<sup>823</sup>, que, segundo Lloyd Phillip Gerson, é “nada além de outra metáfora para a assimilação a Deus”<sup>824</sup>. Portanto, para Platão, a atividade filosófica – naquilo em que a busca do saber se assemelha a uma *fuga do mundo* e à *preparação para a morte* – é uma via de *purificação* e, portanto, de assimilação à divindade<sup>825</sup>.

### 8.2.2. A vida filosófica como função pública

“Ai que prazer/Não cumprir um dever”  
(FERNANDO PESSOA)<sup>826</sup>

O filósofo que “tiver contemplado suficientemente o bem” tende a “permanecer lá [no alto] e a não querer descer outra vez para junto daqueles prisioneiros, nem

822D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, p. 74-81.

823Fédon, 67c.

824LLOYD P. GERSON, *A interpretação neoplatônica da ética platônica*, em *Plato Ethicus*, p. 176.

825Por vezes, considerou-se a obra platônica mesma – que é resultado evidente de seu próprio *epitedeuma* filosófico – como originada dos deuses, e, por consequência, capaz de conduzir o discípulo na sua *caça pelo verdadeiro*. É significativa a seguinte passagem da *Teologia platônica*, de PROCLO: “Eu considero que (...) a Filosofia de Platão e o seu próprio princípio tenham sido acendidos pela bondosa vontade de deuses superiores (...) e considero que essa Filosofia, depois de alternados acontecimentos, tenha-se consumado, e depois, praticamente retirada em si mesma e tornada visível aos muitos que fazem profissão de filósofos e pretendem empreender a caça ao verdadeiro, num momento sucessivo tenha novamente vindo à luz.” (*Teologia platônica, cap. 1* – citada por GIOVANNI REALE, *Platão*, p. 181).

826FERNANDO PESSOA, *Poesias*, Lisboa: Ática, 1942 (15ª Edição, 1995), p. 244.

compartilhar com eles das labutas e das honras” (*República* 519d)<sup>827</sup>. Platão, porém, pensando como um chefe dos disciplinários, sabia que a lei não deve fazer “que na cidade uma classe goze de um bem-estar especial”, mas que todos “se disponham a prestar uns aos outros a ajuda que cada um é capaz de dar à comunidade” (*República* 519e) – ajuda que, segundo Silvia Gastaldi, “deve ser administrada pelo grupo dos filósofos à luz do princípio da *oikeioprágia*, aquela divisão das tarefas com base em dotes naturais da qual brota a justiça na cidade”<sup>828</sup>. E a ajuda que o filósofo deve dar à comunidade, em última instância, é legislar sobre ela e governá-la, porque se poder político e Filosofia não estiverem reunificados, “não haverá alívio para os males das cidades, nem tampouco, acredito, para os do gênero humano” (*República* 473d). Essa concepção também foi registrada na *Carta sétima* 326a-b, na sequência das reflexões de Platão a respeito do processo, condenação e morte de Sócrates (“as gerações humanas jamais conseguiriam se libertar das desgraças enquanto verdadeiros e autênticos filósofos não chegassem ao poder político, ou então enquanto os governantes das cidades não se tornassem verdadeiros filósofos, por uma graça divina”). Trata-se de modificar a vida política da cidade e nela conservar a ordem por iniciativa, e sob o comando, de “homens influentes” que receberam educação filosófica<sup>829</sup>. Por isso, a convocação de Sócrates, para se dirigirem à cidade, na última linha do *Fedro* (“vamos”), é a impressão digital dessa vocação do filósofo, a indicar que a iniciação à Filosofia conduz à cidade e a seus interesses, onde lhe caberá viver sua vida, “numa constituição adequada”, “isento de injustiça e de atos ímpios”, crescendo e conservando seus bens e os da comunidade (*República* 496e-497a).

É verdade que no *Político* há sinais de que a concepção platônica do rei-filósofo evoluiu. A Silvia Gastaldi pareceu que, nesse diálogo, “se está diante de um governante que não é mais, imediatamente, um filósofo: Platão lhe atribui ainda – e não poderia ser de outro modo – a capacidade de orientar as almas dos cidadãos, de lhes comunicar valores fundamentais para a vida coletiva, mas o que está em primeiro plano é a capacidade de exercer o poder com autoridade”<sup>830</sup>. Em parcial consonância com a concepção político-administrativa que será desenvolvida nas *Leis*, “o 'novo

---

827Essa advertência também está na *República* 517c: “[N]ão te admires que os que chegaram até lá não queiram exercer as atividades dos homens, mas, ao contrário, suas almas anseiem sempre por viver lá no alto. É natural que seja assim (...)”.

828S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 166.

829P. HADOT, *O que é a Filosofia antiga?*, p. 93.

830S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 167.

curso' inaugurado pelo *Político* (...) orienta-se, mais uma vez, para a criação de um projeto de cidade boa, [porém] a figura a quem é confiada a tarefa de governo e de orientação ética da comunidade é agora a do legislador” – do que Gastaldi concluiu que “o saber que caracterizava o filósofo-rei da *República* desaparece do quadro, portanto, em benefício de uma autoridade capaz de se impor de modo totalizante”<sup>831</sup>.

Esse, porém, parece ser um segundo passo no projeto pedagógico-político de Platão, quando as condições da cidade indicarem que a ordem estabelecida e razoavelmente conservada permitem a retirada do filósofo do *front* administrativo – encerrando sua *intervenção* nos negócios da cidade na medida (e tão-somente na medida) em que ela se fez necessária. Até que isso aconteça, o filósofo-*interventor* necessita descer do alto de sua nobre condição para iluminar a caverna e ordenar seu funcionamento. Portanto, é vocação do filósofo saber lidar com os “dois tipos de perturbações que ocorrem em dois momentos diferentes, isto é, quando eles passam da luz para a escuridão e da escuridão para a luz”, através da técnica do desvio mencionada na *República* 518d, que lhe prepara e lhe auxilia a “manter-se na direção correta e olhar para onde deve”.

A *comovedora ansiedade*<sup>832</sup> de Platão buscava, parafraseando a conhecida referência de Cícero a Sócrates, *trazer a ordem do Céu para a Terra* e permitir que a capacidade automotora dos discursos portadores de sementes e a luz que se acende na alma do filósofo possam se atualizar, já que, como disse Julius Stenzel, “o Estado precisa tornar-se perfeito, para que possa surgir o homem perfeito que se adéqua à virtude assemelhando-se a ela em palavras e atos”. Essa verdadeira simbiose que há entre, de um lado, o homem e o *cosmos* e, de outro, entre o homem e a comunidade é melhor explicitada por Julius Stenzel ao dizer que “o indivíduo pode acumular em si a energia de sua comunidade de um modo bem mais direto do que assimila a força que emana do cosmos. Assim como o indivíduo recebe uma força superior pela visão do cosmos (...), cada ser humano recebe de seu entorno próximo, isto é, da pólis, uma

---

831S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 168.

832A expressão é de J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 260 – de onde também extrai a citação que se segue imediatamente neste mesmo parágrafo. A *comovedora ansiedade* de Platão se manifestou, por exemplo, na sua decisão de seguir viagem até Siracusa, conforme relato da *Carta sétima* 329a-b: “Pus-me a caminho, seguindo a razão e a justiça, quanto seja possível a um homem afirmar tais motivos, deixando para trás minhas atividades costumeiras e nada desprezíveis, para viver sob uma tirania que, segundo voz corrente, não convinha nem a mim, nem aos meus propósitos. Dessa forma me mantive livre de qualquer culpa aos olhos do hospitaleiro Zeus e agi corretamente também do ponto de vista filosófico, pois poderia ter sido acusado de ter procedido com temor e reservas, movido por indolência e covardia”.

energia ainda maior, que guinda a sua individualidade para além do próprio eu, dando-lhe participação em sua totalidade”. Por essa razão – segue Stenzel comentando a passagem da *República* 484c –, “Platão chega a afirmar a certa altura que só pode tornar-se filósofo e formador de sua comunidade em seu sentido máximo a pessoa que carrega em sua alma a imagem-padrão de tudo que realmente existe, do justo, do belo etc., porque só assim será capaz de estabelecer as normas e dirigir a pólis”<sup>833</sup>.

Desse modo, o “efeito imperecível” dos discursos semeados na alma se transporta para o ambiente comunitário: a cidade perfeita contribui para o nascimento e a educação de homens perfeitos, e homens perfeitos contribuem para a manutenção de uma cidade perfeita e assim sucessivamente, *per sæcula sæculorum*...

Que esse dever que recai sobre os ombros do filósofo é estabelecido em benefício da comunidade não há dúvidas, pois “dessa nova descida à caverna depende a própria existência da *kallípolis*”<sup>834</sup>. Mas essa descida trabalha, também, em benefício do próprio filósofo, em virtude da “ação recíproca de atividade e entrega, de vigorosa reflexão e ação” que permite ao filósofo “receber da sociedade a própria formação em troca” de seus serviços<sup>835</sup> – ou, segundo a própria *República* 497a, “crescer mais e, junto com os bens que fossem seus, salvar também os da comunidade”. Isso porque a concepção platônica de Filosofia pressupõe, como disse Julius Stenzel, a existência de “um grupo de pessoas que se educaram a si próprias e que se sentem vocacionadas a levar adiante a sua educação”<sup>836</sup>; e que busca “criar um ideal vigoroso de formação que, sem deixar de lado o intelecto que faz parte de nós para o bem e para o mal, envolva o ser humano como um todo e que corresponda, sobretudo, a seus anseios e a seu querer mais íntimo, tornando-o feliz (...)”<sup>837</sup>. O dever de se dedicar à política, que Platão atribui ao filósofo, é uma atenuação do ascetismo que é a marca e a cor do itinerário pedagógico trilhado pelo iniciado – atenuação que, após a visão mística, vem em benefício da cidade e, portanto, da própria Filosofia como atividade nela estabelecida. Vinda de Platão, essa atenuação é como que um tributo pago a seu mestre Sócrates, que “não sai da cidade”, que com seus habitantes aprende (*Fedro* 230d) e que, pela proteção que as leis da cidade lhe concederam durante a vida, sente-se em

---

833J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 259.

834S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 165.

835J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 259.

836J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 99.

837J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 255.

dívida com ela a ponto de recusar a vantajosa proposta de Críton (*Críton* 50c-d)<sup>838</sup>.

Semelhante atenuação trabalha também, como disse, em prol da unidade interna do próprio filósofo, que tem nas mãos a permanente missão de conciliar, dentro de si, tendências contraditórias, a começar por “amar a cidade” e zelar por ela (*República* 412d e 502e), contrariando a sua tendência natural ao isolamento – tendência que é colocada sob dura prova quando ele se “lembra de sua primeira morada” e “de seus companheiros de prisão”, de quem sente compaixão (*República* 516c).

No *Político* 309b-c Platão alude à solução de meter o filósofo iniciado na política – a fim de que, buscando resolver, em geral, o drama de cada alma humana que habita a cidade, seja, ele próprio, beneficiado: “Sendo opostas suas tendências, a política se esforça por uni-los e entrelaçá-los da seguinte maneira”: “Reúne, em primeiro lugar, segundo as afinidades, a parte eterna de sua alma com um fio divino, e em seguida, depois dessa parte divina, une a parte animal com fios humanos”.

É, portanto, dever do filósofo dedicar-se não só à formação de novos filósofos, mas também à tarefa de legislar e governar a cidade, imprimindo nela a ordem que se estabeleceu em sua alma pela visão do Bem (*República* 540a), “não porque isso é algo honroso, mas algo inevitável”, após o quê “parte para habitar nas ilhas dos bem-aventurados” (*República* 540b).

Contudo, para imprimir a ordem, é preciso tê-la dentro de si, o que o filósofo iniciado faz pela busca da assimilação à divindade e pela contemplação das formas. Com efeito, a alma do dialético passa por uma *metamorfose*<sup>839</sup> (cf. *República* 518d e 521c), pela qual ele se torna “ordenado e divino na medida do possível para um homem”, por força de conviver “com o que é divino e ordenado” (*República* 500c-d<sup>840</sup>). Henrique Cláudio de Lima Vaz lembra que, no *Fédon*, fala-se do “parentesco [da alma] com o divino e o imortal”. E mais: “O movimento próprio da reflexão platônica é todo ordenado a vincular a alma ao permanente, ao universal, ao eterno que é por

---

838 Apesar desse *crédito tributário*, pago à memória de Sócrates com os *juros* da *República*, é certo que o próprio Sócrates não tinha, desabridamente, um planejamento mais amplo para a educação da cidade (vide, a esse respeito, por exemplo, a *Apologia de Sócrates* 33a-b). Nisso Platão, por sua concepção pedagógica, que pretendia ter sobre o conjunto da cidade uma influência mais ampla, foi mais pretensioso que seu mestre. Embora Sócrates também tivesse a convicção de que era melhor viver em uma cidade em que as pessoas buscassem a virtude (e embora se dissesse o único possuidor da verdadeira técnica política – cf. *Górgias* 521d), não há elementos para concluir que ele tivesse um projeto pedagógico mais amplo – como passou a ter o próprio Platão.

839 M. PERINE, *ob. cit.*, p. 274.

840 O tema da assimilação à divindade também foi tratado em *República* 613a-b.

assim dizer o seu lugar natural”<sup>841</sup>. Isso porque o tornar-se filósofo é “deixar um dia carregado de trevas e dirigir-se até o verdadeiro dia”, a exigir uma metamorfose da alma que contorne as duas perturbações mencionadas na *República* 518a, com verdadeiro potencial de lhe “transformar toda a vida”<sup>842</sup>. A *formatação* da alma do filósofo em consonância com uma ordem natural superior<sup>843</sup> é o passo necessário para a realização da cidade justa, cuja existência histórica, segundo Marcelo Perine, já está “efetivamente realizada na alma do filósofo”<sup>844</sup>.

Além disso, a ordenação da alma do filósofo também o torna modelo para a alma do próprio discípulo – pois as sementes que brotam na alma deste último vêm dos discursos em que o dialético tanto se empenhou (*Fedro* 276e). Essa modelagem que a educação filosófica comporta ratifica a intuição de Francis Wolff (quando diz que as filosofias talvez sejam “uma certa linhagem”, sob a “figura tutelar de um mestre”<sup>845</sup>) e é confirmada pela passagem, já citada, do *Alcíades I* 133a, em que Platão sugere que o conhecimento de si é maximamente operacionalizado quando duas almas se colocam, diante de si, em atitude discursivo-contemplativa.

A existência mesma de filósofos é benéfica para a cidade, pois a ordem que houver nela será resultado da ordem que o filósofo instituiu em sua própria alma, pois “só o filósofo pode imitar o poder racional da natureza, dado que só nele se realiza a unidade da virtude, da qual a unidade política é apenas uma imagem”<sup>846</sup>. Esse “conhecimento teórico das normas precisas de cada ordem”<sup>847</sup> é-de ser alcançado através da Filosofia<sup>848</sup>. Por isso, a manutenção da atividade filosófica é o único meio de, através da alma ordenada do filósofo, estabelecer e manter a ordem na cidade. É nesse sentido que Platão fala, no *Político* 308d, em uma “política verdadeiramente conforme a natureza”<sup>849</sup>, aquela comandada *κατὰ φύσιν*, numa concordância “entre o pior e o melhor a respeito de qual dos dois deve governar a cidade” (*República* 432a). Essa cidade é governada pela “porção que nela é menos numerosa, que se mantém à frente dela e a governa” e, “graças ao conhecimento que aí existe”, essa cidade, “criada

---

841H. C. LIMA VAZ, *Platonica*, p. 10 e 15.

842M. PERINE, *ob. cit.*, p. 274.

843M. PERINE, *ob. cit.*, p. 152-3.

844M. PERINE, *ob. cit.*, p. 153.

845F. WOLFF, *ob. cit.*, p. 197.

846M. PERINE, *ob. cit.*, p. 142.

847M. PERINE, *ob. cit.*, p. 153.

848K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone*, p. 154. Citado por M. PERINE, *ob. cit.*, p. 153.

849A expressão também está em *República* 428e, referindo-se à cidade.

segundo a natureza, é integralmente sábia” (*República* 428e). Comentando essas passagens, Monique Dixsaut conclui que “a cidade perfeita encontra seu fundamento natural na potência da inteligência e no conhecimento de cada uma das partes que a compõem”<sup>850</sup>.

### **8.3. O caráter possivelmente contingencial do protocolo formativo da *República***

A expressa atribuição, na *República*, de um ministério público ao filósofo formado segundo o protocolo nela descrito, e o efeito fascinante que tem, na alma do leitor de Platão, o ciclo formativo ali idealizado (integrado e movimentado por um ex-pretendente, agora filósofo, dedicado a formar um pretendente que será, no futuro, um filósofo formador de outros filósofos), pode levar à conclusão apressada de que a via protocolar de formação do filósofo, vinculando-o necessariamente à ação política, é uma peça necessária no conjunto da filosofia de Platão. Porém, essa percepção deve ser questionada.

O pano de fundo que conduz o projeto pedagógico que Platão expõe na *República* e os relatos da *Carta sétima* indicam que ele buscava, com a formação dos filósofos das gerações imediatamente seguintes, obter efeitos concretos num contexto social específico, nomeadamente aquele que condenou Sócrates à morte por envenenamento – contexto no qual a vida filosófica genuína estava fatalmente destinada a perecer (pois “nenhuma das constituições atuais é digna de uma natureza filosófica e é por isso que ela se transforma e passa a ser outra” – *República* 497b). Para males específicos, remédios específicos. Além de garantir uma constituição (um ambiente jurídico e político, enfim) em que ao filósofo fosse permitido exercer em paz sua ocupação mais ou menos incômoda aos demais, com a liberdade de conduzi-la conforme seu temperamento e conforme a necessidade que ele identificasse no próprio ambiente social em que ocorresse viver e observar, o projeto pedagógico platônico buscava garantir também que aqueles que se apresentassem como filósofos não colocassem em perigo a reputação da própria Filosofia (cf. *República* 495c e 536b).

Embora Platão tenha espalhado em sua obra diversas referências a seu possível

---

850M. DIXSAUT, *Platão e a questão da alma*, p. 359-60.

projeto educativo, é na *República* que encontramos como que um *protocolo* destinado, sobretudo, à formação da classe dos guardiões, da qual seriam selecionados os governantes-filósofos<sup>851</sup>, meta e principal fruto de seus esforços pedagógicos.

A educação proposta por Platão visava a ordenar, numa convivência tanto quanto possível harmônica, segundo a percepção de Monique Dixsaut, “dois temperamentos: o ardor próprio ao *thumoeides*, e a doçura da *philosophos phusis*”. Isso porque “nem o caráter enérgico, nem o por natureza desejoso de aprender ('filósofo') são partes da virtude, são tendências naturais que a primeira educação tem como tarefa, em um caso, adocicar (ou domesticar, civilizar) graças à música; em outro, preservar, impedindo-a de amolecer”<sup>852</sup>. Trata-se de “criar dentro da alma uma relação harmônica entre a razão e o 'sentimento' (*timoieides*), a segunda parte constitutiva da alma, que medeia entre o anseio e a razão (*República* 410c ss)”<sup>853</sup>. Tudo isso se deve a que os guardiões superiores ou governantes, que são a fina flor da educação platônica planejada na *República*, correspondem ao elemento racional, e “são equivalentes ao cérebro ou à inteligência da cidade”. Eles “têm poder absoluto sobre as classes inferiores. Sua missão consiste em legislar e velar pelo cumprimento das leis, organizar a educação e administrar a cidade”<sup>854</sup>.

A educação superior, aliás, só é possível para quem participa, por pouco que seja, nas duas espécies de virtude. Isso porque, segundo Monique Dixsaut, “entre a existência natural e a existência política, não há nem continuidade, nem oposição: é preciso uma mediação ética, aquela da participação nas virtudes contrárias, ela mesma obra da primeira educação”<sup>855</sup>.

Qual é o currículo da proposta pedagógica de Platão para as classes superiores? Guillermo Fraile reporta dois ciclos, um elementar ou preparatório e outro superior (esse dividido em dois – segundo e terceiro ciclos); e registra que “suas diversas etapas correspondem aos graus que Platão simboliza nas alegorias da linha seccionada e da caverna”<sup>856</sup>.

---

851G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol. I, p. 394. Apesar da clareza com que Platão expôs sua concepção do rei-filósofo, FRAILE diz (na p. 400 da mesma *Historia*) que ele a lançou muito timidamente, “por medo de incorrer no ridículo” a que seria submetido ao ouvirem dele que “os verdadeiros governantes devem ser filósofos”.

852M. DIXSAUT, *Platão e a questão da alma*, p. 356.

853J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 145.

854W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Grega*, vol. II, p. 394-5.

855M. DIXSAUT, *Platão e a questão da alma*, p. 361.

856G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol. I, p. 398.

O *ciclo elementar*, em síntese, “é comum a todos os futuros guardiões, selecionados entre as crianças que apareçam melhor dotadas, e se prolonga desde o nascimento até os vinte anos. Consiste em um regime combinado e harmônico de cultura física, intelectual e moral. Seu objetivo é formar jovens saudáveis, robustos e ágeis, 'que não necessitem de médicos' (*República* 405d), e ao mesmo tempo formar seu caráter, fazendo-os valentes, sagazes e corajosos diante dos perigos, de modo que sejam aptos para as funções de guerra”<sup>857</sup>. Segundo Fraile avalia que “esta primeira fase é pouco complicada e não está sujeita a um programa fixo. As crianças deveriam educar-se 'como se brincassem' (*República* 536d-537a). Consiste sobretudo em exercícios de ginástica rítmica ao som da música. 'Para os corpos, ginástica, para as almas, a música' (*República* 376d)”<sup>858</sup> – ou, como disse Julius Stenzel, à música cabe promover a 'saúde mental' (*sophrosyne*) e à ginástica, a saúde física (*higieia*)”<sup>859</sup>. Prossegue Fraile: “Junto com a música deve ensinar-se poesia”. “É preciso submeter as crianças a diversas provas e perigos físicos e morais para observar suas reações (*República* 412b, 414b, 503a e 537a). Também é conveniente levá-los à guerra, junto com seus pais, colocando-os em lugar fora de perigo, para que vão aprendendo a arte de combater e para que provem o sangue com os cachorros (*República* 466a-467a e 537a)”. “Este ciclo termina com uma intensificação dos exercícios de ginástica entre os dezessete e os vinte anos (*República* 537b)”<sup>860</sup>.

O *segundo ciclo* começa aos vinte anos, após uma seleção. “Os menos aptos permanecem na categoria dos guardiões auxiliares. Os melhor dotados moral e intelectualmente seguem sua formação por outros dez anos, estudando de uma maneira mais profunda e sistemática as disciplinas propedêuticas que sejam úteis para a arte da guerra (*República* 562a): a Aritmética, ou ciência dos números (*República* 522c); a Logística, ou ciência do cálculo (*República* 525a); a Geometria plana, ou ciência das superfícies (*República* 526c-527c); a Estereometria, ou ciência dos volumes (*República* 528a-b); a Astronomia, ou ciência dos sólidos em movimento (*República*

---

857G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol. I, p. 398.

858G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol. I, p. 398-9.

859J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 144-5. O mesmo STENZEL registra (nas p. 147-8 da mesma obra) que “cultivando a ideia grega da *kalogathia*, segundo a qual só interessa a totalidade física e espiritual do ser humano, Platão se inclina claramente para a suposição de que apenas a saúde física pode ser o critério correto, inclusive para o pensamento; a influência retroativa da debilidade sobre a força intelectual do filósofo no exercício do governo seria desastrosa”. Logo, o objeto da ação pedagógica da ginástica “já não é o corpo e sim aquela parte da alma que é influenciada mais diretamente do que a razão: o ânimo”.

860G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol. I, p. 398-9.

527d-530c), e a Música (*República* 530c-531c)”.

Até aqui, “estes conhecimentos ainda não chegam à categoria de ciência perfeita, mas ficam confinados na δόξα, pois aos guerreiros lhes basta chegar ao grau cognoscitivo da opinião reta (*República* 430a-b)”. A estratégia de Platão pressupõe que “à verdade plena somente chegam os que após outra seleção, realizada aos trinta anos, seguem sua preparação para funções mais elevadas (*República* 537d)”. “Os mais aptos dedicarão mais cinco anos ao estudo da Dialética, com a teoria das Ideias, que é o cume de todo o ciclo de formação intelectual, ao mesmo tempo que se exercitam em cargos administrativos secundários”. Platão anota o prejuízo, para a mente e para o caráter, o estudo da Dialética por pessoas incapazes ou muito jovens (*República* 539b – pois os jovens, “logo sentem o sabor dos discursos, passam a servir-se deles como um brinquedo, sempre usando-os para contradizer, e, imitando aqueles que os refutaram, eles próprios refutam os demais e, como os cachorrinhos, sentem prazer em arrastar e dilacerar com seu discurso os que sucessivamente se vão aproximando deles”). Daí a importância das seleções e das provas feitas ao longo dos estudos, e das disciplinas antecedentes, até que se chegue, em boas condições, para enfrentar o “caminho mais longo da dialética” (*República* 504b). “Mas ainda terão que esperar a chegada dos cinquenta anos antes de chegar, finalmente, à categoria de arcontes perfeitos. Estes governarão a cidade por turno, consagrando ao estudo da Filosofia o tempo em que estejam livres de suas funções de governo (*República* 519c)”. “As belezas que encontrarão no estudo da Dialética, em que contemplarão a verdade do ser e das Ideias, farão que desempenhem suas funções de governo com senso de dever”. “Mas Platão considera que devem descer 'à caverna' de vez em quando, alternando a vida social com o exercício da contemplação (*República* 539e-540b)”<sup>861</sup>.

Comentando o *terceiro ciclo*, William Keith Chambers Guthrie diz que os quinze anos de serviços em postos civis e militares se *consomem na caverna*, e proporcionarão aos pretendentes “experiência prática e colocarão à prova sua habilidade para resistir às distrações do cargo”<sup>862</sup>, ou, conforme Julius Stenzel, “dar provas de sua competência como líderes na guerra e na administração pública em qualquer função que lhes seja confiada”<sup>863</sup>. Guthrie segue dizendo que “só então aos sobreviventes (porque ainda há uma seleção final aos cinquenta anos) se lhes coloca de

861G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol. I, p. 400.

862W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Grega*, vol. II, p. 1005-6.

863J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 152-3.

frente ao Bem em si, 'elevando o olho da alma à fonte de toda luz, como modelo para ordenar suas próprias vidas e às do Estado e os cidadãos privados. De agora em diante, dividirão seu tempo entre a Filosofia e o governo ativo”<sup>864</sup>. Nessa fase “devem passar adiante a sabedoria adquirida”. Ao final do processo, “tendo criado uma nova geração igual a si mesmos, podem morrer e recolher-se em paz nas ilhas dos bem-aventurados, onde lhes serão prestadas honras culturais conforme os ditames da Pítia”<sup>865</sup>.

Além de preparar os melhores para as funções de governo, a educação platônica buscava, segundo Julius Stenzel, “o restabelecimento da antiga união entre arte, ciência e religião”<sup>866</sup>, pois Platão entendeu a influência que tinha “a beleza – e especialmente da música em seu sentido mais amplo – sobre a moralidade” e o papel da “*kalokagathia*: a união do bom e do belo, que constituía a visão fundamental de seu povo”<sup>867</sup>.

Uma vez descrito qual foi o projeto pedagógico que Platão concebeu na *República* para a cura dos males da cidade, cabe investigar se Platão pretendia que ele tivesse aplicação necessária e garantidamente eficaz em todos os tempos e lugares. A resposta que intuitivamente nos ocorre aqui é *não*. E isso por duas razões. A primeira vem da própria modulação que Platão aparentemente inaugura no diálogo *Político*, pois afrouxando os deveres do filósofo em relação à administração pública e eximindo-o da dedicação exclusiva a essa atividade, Platão pretendia que ela passasse, em algum momento, a ser titularizada pelo próprio político, dotado de habilidades especificamente gerenciais e governamentais, ainda que não seja filosoficamente *sábio*. A segunda vem dos sinais que Platão lançou no sentido de que o caminho protocolar da *República* não é o único possível para a formação do filósofo, pois há muitos “que se desenvolveram espontaneamente” (*República* 520b).

Em abono ao caráter contingente do protocolo formativo da *República*, vale notar que a possível evolução do pensamento político de Platão, a afastar a aparente radicalidade da tese do rei-filósofo da *República*, não afetaria necessariamente o programa formativo do filósofo. Isso porque sua dedicação à política parece ser um extravasamento das qualidades adquiridas na formação – qualidades que, a rigor, Platão buscou planejadamente desenvolver nos pretendentes à Filosofia em razão das

---

864W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Grega*, vol. II, p. 1005-6.

865J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 153.

866J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 128-9.

867J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 143.

características (e necessidades) intrínsecas do *epitedeuma* filosófico, cuja essência não é voltada para a administração da cidade, mas para, através do treino dialético, alcançar o conhecimento do ser e a contemplação da realidade iluminada pela ideia do Bem. Portanto, embora estejamos, aqui também, pisando, na penumbra, num terreno pantanoso, não parece sensato relacionar – e, portanto, limitar – as linhas pedagógicas traçadas por Platão para a formação do filósofo ao contexto de degradação política que ele – e sobretudo Sócrates, com a própria pele – experimentou em Atenas quatro séculos antes de Jesus Cristo. Diante dessa menção ao ambiente degradado de Atenas, Platão – o qual, em relação ao gênero humano, não é justo classificar entre os otimistas – poderia perguntar se já terá havido, nos vinte e cinco séculos que nos separam dele, alguma época que não tenha sido tão ou mais necessitada de uma reordenação do que a sua Atenas natal. Sim, independentemente do acerto e da eficácia do rei-filósofo, é difícil encontrar um contexto social que não terá tido concreta necessidade, com *comovente ansiedade*, de alguma ordem originada das almas ordenadas dos governantes.

Apesar disso, o ponto que me parece crucial é o que esbocei há pouco: a educação filosófica platônica não busca beneficiar apenas a cidade, mas também (melhor ainda, busca beneficiar antes) o próprio pretendente à Filosofia. O resultado consumado dessa mesma educação é o estabelecimento da *ordem da sabedoria* na alma dos vocacionados, e a perpetuação, por meio de um empenho continuado das gerações, da semente em novas almas. Ainda que o filósofo do *Político* não seja mais necessário para administrar a cidade, e ainda que, nesse panorama otimista – em que a ação política conduzida, ao modo de *intervenção*, por gerações de guardiões formados ao modo platônico gere frutos concretos –, os cidadãos dessa cidade ordenada como fruto da atividade pretérita de governantes-filósofos não se dêem conta de que a ordem na qual vivem é resultado da ação desses que agora se recolhem entre si, afastados dos *negócios*, em algum ponto entre o Céu e a Terra; ainda nesse panorama, a existência de filósofos será necessária, porque a eles caberá a função de intermediadores entre o saber que buscam – e do qual já se aproximaram na rota de uma assíntota – e as almas condignas que desejam ser iniciadas no aprendizado do ofício filosófico, que é “o melhor de todos”, para que possam “ver o bem e fazer aquela caminhada para o alto” (*República* 519c), pelo “predomínio do *lógos* sobre o *páthos*” indicado nas *Leis* 653b, e que, segundo Werner Jaeger, é a marca da educação

platônica<sup>868</sup>.

O segundo ponto, porém, nos leva a um outro cômodo da reflexão. Como já disse anteriormente, é insensato cogitar que Platão pensou na educação filosófica institucionalizada como o único caminho para a formação do Filósofo. Encontramos na obra platônica indícios das variadas formas de ingressar no *epitedeuma* filosófico, das quais destaquei três: (1) a *via natural* (φύσει τοιάδε – *República* 515c) retratada no *Fedro*, feita assistematicamente, ainda que mediante o auxílio de um mestre; (2) a *via sistemático-institucional*, mediante o auxílio de um mestre, seguindo o protocolo traçado por Platão na *República*; e (3) a *via independente*, mencionada na *Carta sétima*, realizada sem o auxílio necessário de um mestre e sem o respeito a protocolos. Também na *República* 520b Platão dá pistas da existência de filósofos que “se desenvolveram espontaneamente” – e que, portanto, nada têm a devolver à cidade porque, neles, ela nada *investiu*. Na *Carta sétima* 340c Platão faz referência ao pretendente que realmente é “amante da sabedoria” e “dotado de natureza divina”, que “avançando resolutamente e arrastando consigo o próprio guia, não se deterá antes de atingir a meta que se impôs ou de adquirir a capacidade necessária para conduzir-se sem o auxílio de ninguém”. A possibilidade de que o discípulo siga só também está mencionada mais adiante na mesma *Carta sétima* 341e, quando Platão esclarece por que razão não escrevia sobre as questões mais importantes: “não acredito que de tais explicações advenha proveito para ninguém, com exceção de uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade”.

A percepção de que a Academia foi a formalização – conveniente, mas não essencialmente necessária – de uma atividade que já ocorria no entorno de Sócrates e do próprio Platão<sup>869</sup> é subscrita por Julius Stenzel: “a fundação [da Academia] confere tão-somente uma forma jurídica consistente ao conteúdo definido nos ensinamentos platônicos e à direção adotada pela vida do círculo formado em torno de Platão, isto é, da 'comunidade da *paidéia* livre' (cf. *Carta sétima* 334b)”<sup>870</sup>. Se Platão fundou a Academia foi para garantir que a “tal natureza filosófica”, a boa *phýsis*, que “nasce poucas vezes entre os homens” (*República* 491a-b) não “corra o sério risco de se

868 *Revista de Estudos Políticos*, 1953, p. 17-48, citado por G. FRAILE, *História de la filosofía*, vol. I, p. 398.

869 Após dizer que “a fundação da Academia não precisa ser vista necessariamente como um evento incisivo na carreira científica e filosófica de Platão”, JULIUS STENZEL (na p. 261 da obra citada) segue dizendo que, ao que parece, “ele já fazia frente à zombaria dos 'estadistas' na época do diálogo *Górgias*, quando se reunia com alguns jovens para se aprofundar com eles nos estudos da matemática”.

870 J. STENZEL, *ob. cit.*, p. 104.

corromper em virtude da má educação, a *kakè paidagogía*, presente na cidade”<sup>871</sup>, porque na sua época essa garantia era, a seus olhos, uma necessidade inadiável.

---

871S. GASTALDI, *ob. cit.*, p. 156.



## 9. Conclusão

A estrada pedregosa que palmilhei nesta pesquisa foi, como disse, bastante acidentada. O risco que corri nem sempre consegui calculá-lo ou sequer prevê-lo de antemão. O caminho se fez ao caminhar. Com o auxílio dos textos platônicos e de mãos dadas com seus principais estudiosos, acredito ter conseguido encaminhar o mapeamento da educação filosófica do ponto de vista desse gênio filosófico que foi Platão, que viveu e pensou sob a influência de seu mestre Sócrates e do destino que a cidade de Atenas lhe reservou.

As duas perguntas iniciais, que me levaram a explorar a floresta densa e perigosa do *Corpus* platônico foram as seguintes: (1) Platão possuía – e praticava – uma concepção pedagógica, com começo, meio e fim, para o ensino da Filosofia? e (2) De que modo os diálogos platônicos indicam – se é que indicam – o itinerário pelo qual Platão encaminhava aqueles que se interessavam pessoalmente por seu ensinamento filosófico?

Como a leitura dos textos platônicos foi indicando uma resposta positiva à primeira pergunta, comecei, a partir do *Fedro*, a colecionar as peças do quebra-cabeças constituído pelas três dezenas de diálogos autênticos e pela *Carta sétima*, com o objetivo de tentar responder à segunda pergunta. Nisso, começou a ficar claro que o *encaminhamento* que Platão dava aos pretendentes à Filosofia era, por um lado, herdeiro do método dialógico de Sócrates e, por outro, guardava notáveis semelhanças com a prática religiosa da iniciação aos mistérios.

A educação filosófica platônica, enfim, passou a me parecer um caminho de educação integral do ser humano, que lhe promete a felicidade eterna, com um possível adiantamento já aqui nesta existência, e o capacita a ser um habitante dos dois mundos – o Céu e a Terra (muito embora a concessão do visto de residência provisória no plano sensível, para Platão, pareça ser feita de má-vontade e somente em razão do estrito cumprimento do dever legal). Seja como for, a educação filosófica, segundo idealizada por Platão, busca dar conta do ser humano integral, em todas as suas dimensões, inclusive naquelas em que a razão *não tem onde reclinar a cabeça*.

A pesquisa me levou, inesperadamente, a revisitar as lições de Biologia que tive no colégio e a buscar, em livros e em artigos científicos de Entomologia e Botânica, a

respeito do ciclo vital dos insetos, especialmente das cigarras; e a entender melhor o processo de fotossíntese, envolvido na metáfora da sementeira que Platão lançou no *Fedro* 276e. O caminho que me levou até esse ponto foi o seguinte. A bibliografia em torno do *Fedro* costuma abordar superficialmente a referência às cigarras que ouviam a conversa dos dois personagens, tratando de ressaltar, com linhas mais fortes, o que o próprio Platão registrou no texto: as cigarras são representantes das musas, e lhes passarão um relatório a respeito daqueles a quem elas foram incumbidas de *fiscalizar*. Portanto, elas seriam um *incentivo* a que Sócrates e Fedro se mantivessem despertos (e não cochilassem seguindo os incentivos do local e do horário – cf. *Fedro* 259a) se efetivamente quisessem cair nas graças da divindade (“os privilégios que elas [as cigarras] têm dos deuses para dar aos homens”). Essa abordagem tradicional faz sentido. Porém, algo me dizia que o cenário do *Fedro* guardava mistérios pouco explorados.

O canto das cigarras me parecia como que um espelho do que Sócrates e Fedro faziam lá embaixo. Se é assim, então elas não eram propriamente *fiscais* da conversa dos dois, mas uma imagem que eles estavam convidados a imitar. Nisso, a imagem da *faisca que salta e ilumina a alma* (*Carta sétima* 341c) rondava minhas reflexões, e me lembrei da *estória* tantas vezes contada de que a *cigarra canta até estourar o próprio corpo*. O *salto da faisca da inteligência* seria um análogo desse estouro, ambos sendo o resultado repentino de uma longa *conversação*? Essa pergunta, associada à minha curiosidade, foi o bastante para começar a pesquisar sobre as cigarras e descobrir que seu ciclo vital tinha incríveis semelhanças com o itinerário da educação filosófica tal como a leitura da obra platônica me vinha desenhando: a vida iniciada na escuridão, o canto erótico, a metamorfose, o nascimento das asas, tudo isso, como um *brilho do entendimento*, começou a descortinar um universo simbólico que não coube inteiro – sobretudo pela deficiência própria da palavra – nas duas centenas e meia de páginas desta dissertação. Portanto, o que está aqui registrado é a sério, mas padece de deficiências insuperáveis.

A deficiência dos achados da pesquisa, e a dificuldade de encontrar fórmulas que a tudo ressumissem claramente, também são proporcionais à alta pretensão que Platão tinha em relação ao exercício da atividade filosófica (e aqui é o próprio Platão que me adverte: *se isso fosse possível, eu mesmo teria feito “o melhor possível”* – cf. *Carta sétima* 341c).

E que pretensão é essa? Precisamente a pretensão de integração entre o ser humano e o cosmos, em todos os sentidos possíveis. Com efeito, a integração que a educação filosófica platônica busca promover age em diversos polos: percepção sensível/desejos e intelecção, passado (reminiscência) e futuro (desejo de procriar e projeto da cidade ideal), o próprio indivíduo (conhecimento de si) e seu dever de contribuir para a ordem na cidade, manejo do *lógos* e trato com a experiência indizível etc. A tentativa de unificação de aspectos da experiência humana usualmente distantes consolida a vocação do filósofo como *Eros* (*Banquete* 204a-b): ele transita entre ambientes muito diversos e é capaz de ser o elo que *dá a liga* ao que, por diversas circunstâncias, está separado. Para adquirir esse livre trânsito, porém, ele precisa aprender a arte do desvio (*República* 518d), que o habilita a lidar com as duas perturbações que tomam de assalto sua visão e lhe ensina a mantê-la na direção correta e a olhar para onde deve (*República* 518a).

O caráter integral da educação platônica não poderia afastá-la de sua própria Filosofia. Portanto, parece-me correta a percepção de que os elementos dessa mesma Filosofia, espalhados em seus textos, por um lado, e sua concepção pedagógica, por outro, fundam-se no mesmo terreno que, conforme disse Julius Stenzel, permite “desenvolver todas as virtudes de um modo de pensar que deixa para trás a estreiteza da individualidade, para desenvolver-se e amadurecer em direção à humanidade”<sup>872</sup>.

---

872J. STENZEL, *Platão educador*, p. 322-3.



## 10. Bibliografia

### Traduções das obras platônicas

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2015.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Eutífron e Críton*. Introdução, tradução e notas de André Malta. Porto Alegre: LP&M Pocket, 2019.

PLATÃO. *Banquete*. Edição bilíngue. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre: LP&M Pocket, 2009.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2018.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2019.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução e notas de Irley F. Franco e Jaa Torrano. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2021.

PLATÃO. *Cármides*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2015.

PLATÃO. *Carta VII*. Tradução e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget: 2001.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de NICHOLS JR., James H. – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics

Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. *Górgias*. Edição bilíngue. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PLATÃO. *Íon e Hípias Menor*. Introdução, tradução e notas de André Malta. Porto Alegre: LP&M Pocket, 2007.

PLATÃO. *As leis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2021.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PLATÃO. *Protágoras*. Edição bilíngue. Tradução, estudo introdutório, comentário e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2019.

PLATÃO. *República*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012.

PLATÃO. *The collected dialogues of Plato*, editado por Edith Hamilton e Huntinton Cairns. Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, 19ª reimpressão, 2005.

PLATÃO. *Plato in Twelve Volumes, Vol. 7*, tradução de R. G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd., 1966.

### **Literatura de ficção e livros canônicos**

ALIGHIERI, Dante. *Divina Comédia*. Tradução, comentários e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2009.

ARISTÓTELES, *περὶ φιλοσοφίας*, fr. 15. Citado por C. Schefer, *ob. cit.*, p. 190.

CÍCERO, M. T. *Do orador*, III, XVI, 61.

EURÍPIDES, *Bacantes* 75.

HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2013.

ISÓCRATES. *O panegírico de Isócrates*: tradução e comentário de A. R. Bertacchi – dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

NASSAR, R. *Lavoura arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PESSOA, F. *Poesias*, Lisboa: Ática, 1942.

RODRIGUES, M. *A luta de vida e morte por trás do canto das cigarras*, publicado em 30.10.2013 no endereço eletrônico: <https://oeco.org.br/analises/27722-a-luta-de-vida-e-morte-por-tras-do-canto-das-cigarras/>

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

### **Literatura de ciências biológicas**

CAPINERA, J. L. (ed.), *Encyclopedia of Entomology*. Heidelberg: Springer Science, 2008.

EVERT, R. F; e EICHHORN, S. E. *Biologia vegetal*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2014.

GULLAN, J; e CRANSTON, P. S. *The insects. An outline of Entomology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

MOULDS, M. S. *Cicadas*, em RESH, V. H; e CARDÉ, R. T (ed). *Encyclopedia*

*of insects*, 2ª Edição. Burlington: Elsevier Academic Press, 2009.

TRIPLEHORN, C. A.; e JOHNSON, Norman F. *Estudo dos insetos*. São Paulo: Cengage Learning, 2015.

WILLIAMS, K. S.; e SIMON, Chris. *The ecology, behavior, and evolution of periodical cicadas*. Annual Review of Entomology, 1995, 40:269-95.

### **Literatura filosófica secundária**

ASMIS, E. *Psychagogia in Plato's Phaedrus*, Illinois Classical Studies, Vol. 11, No. 1/2, *Problems of Greek Philosophy*. Spring/Fall: University of Illinois Press, 1986, pp. 153-172.

AZEVEDO, M. T. S. de. *O Fedro platônico: um olhar fora da muralha*. Archai n. 7, jul-dez 2011, pp. 67-74.

BEN, N. *The Charmides of Plato. Problems and interpretations*. Amsterdã: B. R. Grüner Publishing Company, 1985.

BERNABÉ, Alberto. *Capítulo XIX. Religião, em Platão. Coimbra Companhion*. Coordenação de Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, pp. 359-79.

BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. *Novos estudos aristotélicos I*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BLUCK, Richard Stanley. *Plato's Seventh & Eighth Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

BOERI, M. Tradução e notas à edição do *Teeteto*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006.

BOLZANI Filho. R. *Introdução à República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BREMMER, J. N. *Philosophers and the Mysteries*. Em Christoph Riedweg (ed.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften Und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit Und Spätantike*. Berlin: De

Gruyter, 2017, pp. 99-126.

\_\_\_\_\_. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlim: De Gruyter, 2014.

BRISSON, Luc., FRONTEROTTA, Francesco (orgs). *Platão: leituras*. Tradução de João Carlos Nogueira. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

BURKERT, Walter. *Religião Grega*. Madri: Abada Editores, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cultos místéricos antigos*. Madri: Editorial Trotta, 2005.

CÂMARA, A. G. *Sobre a unidade do Fedro de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica*. Tese de Doutorado: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2018.

CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. *Capítulo IX. Dialética*, em *Platão – Coimbra Companion*. Coordenação de Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, pp. 167-85.

CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CROCE, Benedetto. *Estética como ciência da expressão e linguística geral*. Tradução e prefácio de Omayr José de Moraes Júnior. São Paulo: É Realizações, 2016.

CRUZ, E. L. *Reflexões sobre o proêmio do diálogo Parmênides, de Platão*, em *Dissertatio [51]*, 2020, pp. 73-102.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESTOPOULOS, C. *Sur la conception de la philosophie dans le Phèdre de*

Platon. Em *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. St. Augustin: Academia Verlag GmbH, 1992. Ed. por Livio Rossetti, pp. 241-2.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DINKELAAR, Bianca M. *Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues*. Revista Mnemosyne 73 (2020) 36-62. doi:10.1163/1568525X-12342654.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe*. Essai sur les dialogues de Platon. Paris: Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *Uma política verdadeiramente conforme a natureza, em Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

EDELSTEIN, L. *Plato's Seventh Letter*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge Classical Studies, 1990.

FIERRO, María Angélica. *La concepción platónica de philosophia em el Fedro. Em La educación em la filosofía antigua. Ética, retórica y arte em la formación del ciudadano*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2020.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía, vol. I: Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

GASTALDI, Silvia. *O filósofo e o político: gêneros de vida rivais ou conviviáveis?* Em *Plato Ethicus*. Organizado por Maurizio Migliori e Linda M. Napolitano Valditara. Em colaboração com Davide Del Forno. Tradução de Silvana Cobucci Leite e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 151-69.

GERSON, Lloyd P. *A interpretação neoplatônica da ética platônica*. Em *Plato Ethicus*. Organizado por Maurizio Migliori e Linda M. Napolitano Valditara. Em colaboração com Davide Del Forno. Tradução de Silvana Cobucci Leite e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 171-86.

GORDON, Jill. *O mundo erótico de Platão. Das origens cósmicas à morte humana*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GRISWOLD JR., Charles L. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega, vol. II. Los sofistas, Sócrates y el primer Platón*. Madri: Editorial Gredos, 2013.

HACKFORTH, Reginald. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

JAEGER, Werner. *Paideia. A formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JONES, Peter (org). *O mundo de Atenas. Uma introdução à cultura clássica ateniense*. Tradução de Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KAHN, Charles H. *Platão e o diálogo pós-socrático. O retorno à Filosofia da natureza*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução do latim para o português feita por Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Platonica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

LOREDO, Carlos. *Eros e iniciação. Um estudo sobre as relações entre a paidéia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete*. Dissertação de mestrado: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), 2009.

NUNES, Daniel. Tradução e comentários ao *Protágoras*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PAWŁOWSKI, Kazimierz. *The Idea of Philosophical Initiation and Purification in Gorgias, Phaedo, Phaedrus and Symposium of Plato*. Revista Studia Philosophiae Christianae 52/1, 77-97, 2016. DOI 10.21697/spch.2016.52.1.04.

\_\_\_\_\_. *The philosophical initiation in Plato's Phaedrus*. ΣΧΟΛΗ Vol. 14. 2 (2020). DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-2-419-430.

PERINE, Marcelo. *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Entre ética e dialética: defronte a Platão e Gadamer*, Revista de Filosofia da Unisinos. 21(2), mai/ago 2020, pp. 146-152.

PRADEAU, Jean-François. *Os governantes divinos: a Filosofia segundo Platão*. Em *Platão: leituras*. Tradução de João Carlos Nogueira. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp. 93-8.

RADICE, Roberto (ed). *Plato Lexicon*. Com colaboração de Ilaria Ramelli, Emmanuele Vimercati. Milano, Biblia, 2003.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga, vol. I: Das origens a Sócrates*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia Grega e Romana, vol. III: Platão*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fedro, a cura di Giovanni Reale*. Roma: Arnoldo Mondadori Editore, 1998.

\_\_\_\_\_. *A grande importância da Carta VII para o pensamento de Platão*. Tradução de Rosana Pecoraro. Em *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Organizado por Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 211-24.

\_\_\_\_\_. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Tradução de Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Editorial Herder, 2002.

RIEDWEG, Christoph. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, 1987.

RINELLA, M. A. *Pharmakon. Plato, Drug, Culture and identity in Ancient Athens*. Plymouth: Lexington Books, 2010.

ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ROSSETTI, Livio. *O diálogo socrático*. Tradução de Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

ROWE, C. J. (2000), *Plato. Phaedrus*. Warminster: Aris & Phillips, 1986.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos, Tomo I*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão. O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. Tomo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SCHÄFER, Christian (org). *Léxico de Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHEFER, C. *Rhetoric as part of an initiation in to the mysteries: a new interpretation of the platonic Phaedrus*, em *Plato as author. The rhetoric of philosophy*. Editado por Ann N. Michelini. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2003, pp. 175-96.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Revisão técnica e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SEDLEY, D. *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford. Oxford University Press, 2004.

STENZEL, Julius. *Platão educador*. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Kíron, 2021.

SZLEZÁK, Thomas A. *Platão e a escritura da Filosofia. Análise da escritura dos diálogos de juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. Tradução de Werner Fuchs. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ler Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições

Loyola, 2005.

TAYLOR, A. E. *El pensamiento de Socrates*. Tradução de Mateo Hernández Barroso. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1985.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

\_\_\_\_\_. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando Eduardo Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

\_\_\_\_\_. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Florença: La Nuova Itália Editrice, 1993.

TUOZZO, T. M. *Plato's Charmides. Positive elenchus in a 'socratic' dialogue*. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Comentários à preleção de Christina Schefer, intitulada Rhetoric as part of an initiation in to the mysteries: a new interpretation of the platonic Phaedrus, em Plato as author. The rhetoric of philosophy. Editado por Ann N. Michelini. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2003, pp. 197-202.*

VEGETTI, Mario. *Um paradigma do céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. *Quince lecciones sobre Platón*. Tradução de Miguel Salazar. Madri: Editorial Gredos, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VOEGELIN, E. *Ordem e História, vol. III: Platão e Aristóteles*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

WATERFIELD, R. *Phaedrus* (tradução, introdução e notas). Oxford: Oxford University Press, 2002.

WEIL, Éric. *Lógica da Filosofia*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa.

São Paulo: É Realizações, 2012.

WOLFF, Francis. *Pensar com os antigos*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

YUNIS, Harvey (ed). *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ZUBIRI, Xavier. *Introducción a la Filosofía de los griegos*. Madri: Alianza Editorial, 2018.