



As contraposições dialéticas dos discursos de Sócrates no *Fedro* de Platão¹

Fábio Fortes*

Resumo: Amor, éros, é o tópico que domina toda a primeira parte do *Fedro*. Os três discursos proferidos – o discurso de autoria de Lísias/*Fedro* (259e-262c) e os dois subsequentes proferidos por Sócrates (237a-241d; 257b-259d) – são variações desse mesmo tema. Esses três discursos – que ocupam, aliás, a maior parte do texto – não representam mera ilustração propedêutica acerca da retórica e de seu poder sobre os personagens, em vez disso, os dois discursos finais de Sócrates concretizam o próprio movimento dialético, segundo aquela definição que seria oferecida na segunda parte do próprio diálogo: o exercício de divisão (διαίρεσις) e reunião (συναγωγή), o método que ajuda a “falar e a pensar” (266b). Nesse artigo, pretendemos mostrar como os dois discursos de Sócrates são peças-chave para a compreensão global da dialética no *Fedro*, em suas relações com a retórica, com a psicagogia e com o tema de éros.

Palavras-chave: *Fedro*; dialética; divisão; reunião; discursos.

The dialectical contrapositions of Socrates' speeches in Plato's *Phaedrus*

Abstract: Love, *éros*, is the topic that dominates the entire first part of the *Phaedrus*. The three speeches given – the speech by Lysias/*Phaedrus* (259e-262c) and the two subsequent ones given by Socrates (237a-241d; 257b-259d) – are variations on the same theme. These three speeches – which, in fact, occupy most of the text – do not represent a mere propaedeutic illustration of rhetoric and its

¹ Este trabalho é um recorte da pesquisa de Doutorado, realizada na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, que culminou com a tese defendida em 2019, intitulada: *A dialética e as letras: imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão*, depositada e disponível no repositório institucional da UFMG.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Docente em Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: fabio.fortes@ufjf.br. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5854856000021815>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4411-7115>

power over characters. Actually, Socrates' final two speeches concretize the dialectical movement itself, according to that definition that would be offered in the second part of the dialogue himself: the exercise of division (διαίρεσις) and reunion (συναγωγή), the method that helps to “speak and think” (266b). In this article, we intend to show how Socrates' two discourses are key pieces for the global understanding of dialectics in the *Phaedrus*, in its relations with rhetoric, with psychagogy and with the theme of éros.

Keywords: *Phaedrus*; dialectics; division; reunion; speeches.

Les contrapositions dialectiques des discours de Socrate dans le *Phèdre* de Platon

Résumé: L'amour, *eros*, est le sujet qui domine toute la première partie du *Phèdre*. Les trois discours prononcés – le discours de Lysias/*Phèdre* (259e-262c) et les deux suivants de Socrate (237a-241d ; 257b-259d) – sont des variations sur le même sujet. Ces trois discours – qui, en fait, occupent la plus grande partie du texte – ne représentent pas qu'une simple illustration propédeutique de la rhétorique et de son pouvoir sur les personnages, en effet les deux derniers discours de Socrate concrétisent le mouvement dialectique lui-même, selon cette définition qui serait proposée dans la deuxième partie du dialogue : l'exercice de la division (διαίρεσις) et de la réunion (συναγωγή), la méthode qui aide à « parler et penser » (266b). Dans cet article, nous voulons montrer comment les deux discours de Socrate sont des pièces maîtresses pour la compréhension globale de la dialectique dans le *Phèdre*, dans ses rapports avec la rhétorique, avec la psychagogie et avec le sujet de l'éros.

Mots-clés: *Phèdre*; dialectique; division; reunion; discours.

Introdução

Amor, *éros*, é o tópico que domina toda a primeira parte do *Fedro*. Os três discursos proferidos – o discurso de autoria de Lísias/*Fedro* (259e-262c) e os dois subsequentes proferidos por Sócrates (237a-241d; 257b-259d) – são variações desse mesmo tema. A tese inicial a ser defendida pelos discursos é clara: seria preferível um jovem entregar-se a um amante

não apaixonado, a entregar-se a quem ama. O discurso de Lísias se desdobra como o cortejo amoroso de um homem maduro a um jovem, tentando convencê-lo de que seria mais vantajoso ao jovem oferecer favores sexuais a ele, que alega ser um homem não-apassionado, do que a alguém tomado pelo amor erótico.

Os comentários de Sócrates na sequência da leitura do primeiro discurso são bastante irônicos. Sem a pretensão de analisar o contexto e o efeito dessas ironias, que certamente merecem um comentário à parte², é útil ao menos destacar que, enquanto Sócrates afirma ter acompanhado o amigo nessa espécie de “delírio báquico” (234d5: συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ), tendo caracterizado o discurso de Lísias como “divino” (234d1: δαιμονίως), Sócrates ainda enaltece sua elocução, seu estilo claro, conciso e preciso (234e7-8)³. Entretanto, logo na sequência, Sócrates também o qualifica como repetitivo e raso, por recapitular o mesmo argumento duas ou três vezes (235a3-5), refutando, assim, a opinião inicial de Fedro segundo o qual ninguém seria capaz de rivalizar com Lísias, falando mais e melhor, a menos que o próprio Sócrates o fizesse⁴.

² Reis (2016, p. 165) observa que: “nota-se a ironia de Sócrates de várias maneiras. Primeiro, em sua humildade exagerada – alega insignificância (oudenias - 235a1), apela ao famoso “só sei que nada sei”, dizendo-se consciente da própria ignorância (suneidôs emautôi amathian - c8-9) e reconhece que é lerdo e por isso mesmo esquecido (hypo nôtheias kai epilelêsmat - d2), e, depois, no tom de admiração de Fedro, diz que o discurso de Lísias é, de fato, inspirador (daimoniôs - 234d1), confessa ter sido afetado (epathon - d2) e ainda sentir-se aturdido (eplagênai - d1), fazendo lembrar atitude idêntica logo após ouvir Agaton, em *O Banquete*”.

³ Sócrates qualifica o emprego de cada um dos nomes no discurso de Lísias como “claro” (σαφόν), conciso (στρογγύλον) e preciso (ἀκριβές). De acordo com Yunis (2014, p. 106), embora seja possível reconhecer alguma ironia no comentário, é preciso também observar que tais qualidades eram associadas ao estilo de Lísias por autores coetâneos (como Alcidamante, Soph. 16, 25 e Isócrates, Ep. 5.4). Críticos tardios, como Dionísio de Halicarnasso também reconheceram as mesmas virtudes no estilo lisiânico (Dionísio de Halicarnasso, Lys. 4,6,13).

⁴ O desafio a Sócrates parece se apresentar como uma resposta à ofensa que Fedro entende que a crítica de seu amigo significa para Lísias, fato que não passa despercebido a Sócrates: Cf. 236b5-6: Sócrates: Estás seriamente ofendido, Fedro, porque brincando contigo critiquei teu favorito.

Os comentários que Sócrates faz do discurso de Lísias na sequência já se revelam, de certo modo, como uma prática dialética em sentido amplo, um primeiro exame do que é dito, feito por meio de uma divisão, haja vista que exploram, dicotomicamente, tanto as qualidades quanto os defeitos do discurso. O intuito parece não ser o de depreciar a eloquência de Lísias, ou de apenas refutar a opinião que Fedro possui acerca desse discurso, mas, mediante um exame criterioso de sua forma e conteúdo, dividi-lo para contrapor os seus elementos, explorando-o e avaliando-o.

É nesse sentido, aliás, que o método dialético terá sua primeira definição justamente neste diálogo, como aquele procedimento de análise que consiste nas operações de divisão (διαίρεσις) e de reunião (συναγωγή). Embora ele não se limite meramente a um exercício de diferenciação no e pelo discurso (como, à primeira vista, pareceria ser o caso, nesse primeiro momento), tampouco esse método pode ser entendido estritamente como uma proposta de rigoroso mapeamento ontológico (expectativa que se poderia entrever, por exemplo, na crítica aristotélica à *diaíresis* de Platão, cf. Cherniss, 1980). Assim, a operação dialética da divisão se trata, em Platão, de “procedimento heurístico de busca e exploração, que, mesmo que seja feito tendo-se em vista articulações reais, nem sempre alcança coisas reais ou vai além dos nomes” (como já nos lembrava o Prof. Marcelo Marques, 2006, p. 70).

Neste artigo, pretendemos mostrar que a dinâmica da reunião e divisão com que a dialética é definida neste diálogo se revela também no modo pelo qual Platão dispõe os três discursos com que o diálogo se inicia⁵. Particularmente, acerca dos dois discursos de Sócrates, perguntamo-nos: É possível concebê-los como parte de um movimento de determinação da dialética nesse diálogo, como um exemplo avançado da definição que aparecerá no final do diálogo?

Tentaremos nessa fala avaliar essa hipótese interpretativa seguindo dois caminhos: 1. a via aberta pelo argumento de M. Wesoly (1992), que

⁵ Este trabalho é um recorte da discussão presente em nossa Tese de Doutorado (Fortes 2019), cuja formulação e desenho inicial contaram com as frutíferas e sempre instigantes conversas com o orientador e amigo, o saudoso Prof. Marcelo Marques.

considerou o primeiro discurso de Sócrates como uma paródia de um texto sofístico; 2. Considerando o primeiro discurso de Sócrates como produto de uma elaboração talvez mais sofisticada, que traz elementos de uma investigação (σκέψις) e de uma brincadeira (παιδιά). Para esse estudo, valemo-nos da edição crítica de Harvey Yunis (2014), cotejando o texto grego com traduções de Maria Cecília Gomes dos Reis (2016).

A primeira réplica de Sócrates

No primeiro discurso proferido por Sócrates (237a-241d), defende-se a mesma tese que Lísias. Sócrates retoma do discurso de Fedro parte dos seus argumentos. Ao deixar de lado as vantagens que Lísias elencava como resultantes de uma hipotética união desprovida de *éros*, e retomar somente as desvantagens atribuídas a uma relação erótica, Sócrates, de certo modo, também opera aqui uma divisão, contrapondo dois tipos de argumentos, o que se manifesta na indagação, talvez um tanto irônica, que Sócrates faz a respeito dos argumentos apresentados no discurso de Lísias, qual seja: quem poderia deixar de elogiar o bom senso (τὸ φρόνιμον) deste e condenar a insensatez (τὸ ἄφρον) daquele?⁶ Em linhas bastante gerais, a réplica de Sócrates se apresenta como a narrativa de um mito (μῦθος), dentro do qual se reporta o discurso de um amante dissimulado (porém apaixonado) que, desejando persuadir um jovem a se entregar a ele, alegava não estar tomado de amor e que, por isso, mantinha o pleno domínio da razão que o tornava o partido mais vantajoso dentre os vários pretendentes do belo jovem.

É digno de nota que, embora Sócrates tenha identificado seu discurso como uma narrativa mítica, essa prévia definição do objeto decorre

⁶ Cf. 235e2-236a2: Sóc.: vales ouro, estimadíssimo Fedro, se supões me dizer que Lísias está totalmente equivocado e que sou de fato capaz de proferir coisas diferentes de todas essas. Creio que tal acusação nem o mais reles escritor haveria de sofrer. Para começar por aquilo de que trata o discurso: ao dizer que é preciso agradecer ao que não ama antes que aquele que ama, quem supões tu que deixaria de elogiar o bom senso de um e condenar a insensatez do outro – tópicos por certo necessários – e teria ainda outros a dizer?

de uma exigência filosófica tipicamente socrática: muitas investigações fracassam porque as pessoas não sabem “o que é cada coisa realmente” (237c1-2: οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἐκάστου), e, portanto, não estão de acordo desde o início da investigação (237c3-4: ὁ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως). Assim, Sócrates acaba reconfigurando o discurso como uma “investigação” (σκέψις), buscando, desde o início, uma concordância (ὁμολογία) entre os dialogantes. Tal é o que ele, de fato, obtém logo na sequência: uma vez formulada a definição de amor, o discurso é interrompido para que Fedro possa expressar seu consentimento quanto a essa primeira postulação: “Dizes absolutamente a verdade” (238d4: Ἀληθέστατα λέγεις).

M. Wesoly (1992, p. 223) considera que esse primeiro discurso de Sócrates é uma paródia do estilo de Górgias⁷, e que, portanto, ecoaria o estilo grandiloquente e entusiástico atribuído ao célebre sofista. Além disso, o comentador observa que o discurso não altera substancialmente a orientação retórica daquele primeiro discurso. Assim, tal discurso mantém a tese de que *éros* é uma espécie de privação da racionalidade, fato que só poderia colocar sob suspeição a nobreza e a vantagem de todos os atos que dele decorreriam em favor do amado. Por esse motivo, Sócrates estaria também aqui fazendo uma paródia sofisticada – o mérito do seu discurso não residiria, por assim dizer, no conteúdo de sua proposição, mas tão somente na melhor, mais clara e mais persuasiva disposição dos argumentos. Aliás, isso era o que se parecia insinuar na observação que o próprio Sócrates fizera quanto ao discurso de Lísias, quando lhe enaltecia o argumento e chamava atenção para a importância da *disposição* (διάθεσις – 235e3-236a6)⁸.

⁷ Conforme destaca o comentador (Wesoly, 1992, p. 233), depreende-se também uma referência a Górgias em 235d e 236b, onde se alude à construção de estátuas de ouro em Delfos e Olímpia, uma possível alusão a eventos que cercam a vida daquele sofista. Aristóteles (*Rh.* 1408b17-20) também reconhece o intertexto entre Górgias e Platão nesse passo, destacando o estilo entusiástico como tipicamente gorgiano.

⁸ Nesse passo, vale a pena observar que Sócrates faz uma típica avaliação do discurso de Lísias, do ponto de vista estritamente técnico e retórico, ao enaltecer o argumento que sustentava a tese daquele discurso (o amor desequilibrado e irracional como danoso ao amado) e verificar a necessidade de se avaliar a forma, isto é a “disposição dos argumentos”

A favor dessa interpretação poderíamos aludir ao fato de que Sócrates tenha proferido seu discurso de “cabeça coberta” (237a4: ἐγκαλυψάμενος). A razão alegada para esse estranho procedimento seria chegar o mais breve possível ao final do discurso (237a4-5: τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον), sem se embaraçar pela vergonha ou desonra (237a5: ὑπ’ αἰσχύνῃς διαπορᾶμαι). Por que Sócrates ocultaria seu rosto, a não ser para participar, como os atores o faziam, de uma espécie de encenação, encarnando um personagem com cujo discurso ele, o ator, não se poderia necessariamente comprometer? De resto, que desonra seria maior para Sócrates, senão encarnar a pele daqueles cujas práticas e métodos sempre desafiou, e cujas incoerências sempre apontou, os sofistas? Com esse expediente, Sócrates estaria, portanto, assumindo uma máscara, simulando (e dissimulando) um ato retórico e sofístico.

Assim, se o primeiro discurso de Sócrates pode ser entendido como uma espécie de encenação, e se tal *performance* se realiza como uma dissimulação – expediente de que também o amante lança mão, movido por um desejo irracional e irrefreável –, então parece haver certa correspondência entre a visão de amor nele representada (ἔρωσ) e o próprio discurso (λόγος). Desse modo, assim como a dimensão irracional e arrebatadora de *éros* consagrada nesse discurso seria responsável pela desonra dos amantes, também esse *lógos* representaria o sequestro da razão socrática, o que representaria uma desonra (αἰσχύνῃ), motivo pelo qual Sócrates – o melhor, o mais sábio e o mais justo de Atenas (*Fédon*, 118a16-17) – apenas se atrevesse a pronunciá-lo, se o fizesse, ao menos, de cabeça coberta.

Mas haveria também uma outra explicação. Para isso, precisaríamos considerar que o primeiro discurso de Sócrates não se limita a ser uma paródia sofística, tal como propõe M. Wesoly, mas representa, ao mesmo tempo, um simulacro de investigação (σκέψις) e uma brincadeira de Sócrates (παιδιά), no qual entram elementos próprios do gênero dialógico, ditirâmico e épico. De fato, o discurso de Sócrates atendeu a alguns

(διάθεσις) e não a “invenção” (εὔρεσις). Tanto “invenção”, como “disposição” representa vocabulário técnico da retórica antiga.

requisitos metodológicos que o poderiam aproximar de uma pesquisa filosófica, tais como a exigência de uma definição – já comentamos –, a proposição de hipóteses para elaborá-la, a obtenção de assentimento do interlocutor e a dedução de consequências dessa primeira definição. Contudo, ao longo desse processo, não houve propriamente um exame das hipóteses colocadas preliminarmente, tampouco uma avaliação das consequências que poderiam decorrer da conclusão inicial; além disso, embora o discurso fosse interrompido por breve diálogo, os elementos dialógicos presentes são mínimos e a conclusão final também não admitiu espaço para a refutação. Portanto, podemos concluir que não se tratou propriamente de uma investigação com base em hipóteses, senão de uma espécie de simulacro de investigação, uma nova simulação.

Além disso, esse discurso inclui vários elementos que nos permitem caracterizá-la como uma espécie de jogo literário, uma brincadeira ou um gracejo que Sócrates teria feito a partir do discurso proferido por Fedro, talvez motivado pela ingênua inclinação que o amigo tinha para acreditar nos discursos. O fino humor, a ironia e alguma ridicularização levaria Fedro a uma espécie de aporia diante dos *lógoi*, perplexidade que abriria campo para uma mais séria e aprofundada reflexão subsequente. Com efeito, o discurso se apresentou como uma dupla dissimulação – uma perpetrada pelo próprio Sócrates, que a enunciou como um mito, mas a desenvolveu de forma diversa; outra, praticada pelo próprio personagem a quem se atribuiu tal discurso, um amante que fingia não estar apaixonado para lograr benefícios eróticos de um jovem. O discurso constrói, portanto, na sua forma e no seu conteúdo, uma espécie de ilusão, um efeito do fluxo verbal (εὔροια), constitui-se, portanto, como um ato dramático, uma ficção, uma imagem – características que, no segundo interlúdio crítico (241d-243e), farão o *daímon* socrático manifestar-se (242b8-d2), demandando uma reparação daquela falta (ἀμαρτία).

A *performance* do discurso também apresenta elementos que nos permitem caracterizá-lo como a prática da ironia de Sócrates, envolta em um sutil humor: a começar pelo tom elevado que Sócrates lhe pretende dar, iniciando-se com a efetivação do gesto tradicional e poético de invocação

às musas⁹. A invocação de divindades oferece um enquadre épico para o discurso, o que parece significar um tanto de exagero (e, por isso, talvez, de desmedida?) e presunção: a grandiloquência seria causada por uma paixão divina (238c6: θεῖον πάθος), por um arrebatamento das ninfas, que o teria levado a produzir ditirambos (238c9-d3), ou, ainda mais que isso, a proferir palavras épicas (241e1: ἔπη φθέγγομαι).

Desejaria Sócrates, em seu primeiro discurso, rivalizar com Homero e Hesíodo? A favor disso, poderíamos citar a última frase proferida por Sócrates, que se apresenta como um perfeito verso heroico, um hexâmetro dactílico, nele inscrevendo um símile – não somente uma figura de construção típica do texto de Homero, quanto mesmo, de fato, um de seus lugares comuns. Assim afirma Sócrates: “tal como lobos têm amor por cordeiros, assim também amantes tem amor por meninos” (cf. 241d ὡς λύκοι ἄρννας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.). Por outro lado, o trocadilho etimológico que Sócrates apresenta na invocação entre o epíteto das musas “de cristalina voz” (λίγεια) e o povo Lígure (Λιγύων) acaba rebaixando o tom. Com efeito, como comenta Yunis (2014, p. 112), à época de Platão, os lígures representavam um povo distante e exótico que habitava o noroeste da Itália, sem qualquer conexão reconhecida com as musas ou a música. A associação mítica desse povo com as musas parece ter sido elaboração posterior, tendo como fonte provavelmente essa passagem do *Fedro* – como observamos em comentários mais tardios, como o de Hérmiias, do século V d.C.¹⁰.

Além disso, o fato de Sócrates declarar “produzir ditirambos” como consequência de um arrebatamento (238c9-d3) soaria também ambígua e irônica: se, por um lado, os ditirambos já fossem reconhecidos como forma de um canto coral em honra a Dioniso, tendo sido produzido por Píndaro, Simônides e Baquírides, poetas do século VI a.C. – uma forma poética, portanto, aparentemente adequada a uma atmosfera de inspiração divina –;

⁹ Esse gesto pode encontrar paralelo, por exemplo, na tradição épica, como testemunhamos, por exemplo, em Homero (*Il.* 1.484) e em Hesíodo (*Th.* 104-115).

¹⁰ Hérmiias, *In Phdr.* 48.27-49.2.

por outro lado, na segunda metade do século V a.C., esse gênero começara a declinar na cultura grega, assumindo um caráter artificial e rebuscado, tendo como representantes Melanípides de Melos e Filóxeno de Citera, poetas contemporâneos de Sócrates (Zimmermann, 1992; Howatson, 2005, p. 194), sendo ainda objeto de riso na comédia, por exemplo, por Aristófanes (*A paz*, 829). Desse modo, as observações de Sócrates poderiam muito bem ser vistas como uma ironia, ainda que não imediatamente percebida por Fedro.

Há também na passagem outros elementos que não permitem admiti-la como uma peça propriamente de tom sério e elevado, tal como o artificialismo do uso de expressões, como em 237a9, onde o imperativo que se dirige às musas na invocação – “tomai-me convosco” (ξύμ μοι λάβεσθε) – exemplifica um arcaísmo que destoa do restante do texto – o emprego de ξ e não σ – e também apresenta uma timese do verbo συλλαμβάνω, figura de linguagem incompatível com a prosa de Platão, que é também causa da mudança no último segmento fônico da preposição συν-, que muda para συμ- por eufonia. Em suma, como comenta Brisson (2004, p. 201), o efeito irônico de toda essa passagem também não teria passado despercebido por Aristóteles, que sobre ela comentou na *Retórica* (3.7.1408b12 *et seq.*). Por todas essas razões, também se explicaria que Sócrates tivesse, desde o início, preservado a sua face, ao cobri-la antes de declamar tal discurso.

A palinódia

Portanto, se, mais que uma mera paródia, compreendemos o primeiro discurso de Sócrates como um compósito literário híbrido, um ato dramático que põe em cena, ao mesmo tempo, simulacros de mito épico e de investigação filosófica, o discurso subsequente, que o próprio Sócrates chamaria de *palinódia*, em alusão ao discurso de retratação de Estesícoro (243e9-257b6), e se apresenta como um ato de “purificação” da impiedade causada pelo primeiro, sobreviria como uma espécie de correção, contraposição ou complementação das teses até aqui expressas?

As indicações para ler esse segundo discurso como uma reparação, que retifica as teses do primeiro, são textuais. Sócrates anuncia ter ouvido uma voz profética da sua alma – um *daímon* –, que lhe alertara quanto à impiedade do seu primeiro discurso, o qual ele passa a qualificar como impiedoso e terrível, visto que, pretendendo grangear honra entre os mortais, gerara a desonra de um deus (242b7-d10). Na sequência, ele menciona o caso de Estesícoro, que compôs uma *palinódia*, um discurso de retratação pelas calúnias proferidas contra Helena, que lhe custaram a visão (243a2-10). Assim, o proferimento daquele discurso funcionava como uma espécie de “purificação” (καθαρισμός), visando a produzir uma antítese daquele de injúria aos deuses: “receando o próprio Éros, com água doce de um discurso desejo lavar este – salgado – que acabas de ouvir” (243d4-5: ἐπιθυμῶ ποτίμω λόγῳ οἶον ἄλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι)¹¹. Conforme comenta Kahn (2013), a justaposição dos dois discursos antitéticos de Sócrates materializa novamente o procedimento socrático de divisão – mostram-se visões opostas de *éros*, que sugerem, por sua vez, concepções opostas de *lógos*.

Conforme vimos, no primeiro discurso, todos os argumentos sustentaram-se a partir da definição de *éros* como o resultado de uma desmedida (ὑβρις), decorrente do domínio do desejo (ἐπιθυμία), uma força inata e irracional, sobre a opinião que conduz ao melhor (δόξα ἐπιεμένη τοῦ ἀρίστου), uma força adquirida e dirigida pela razão humana. A consequência, então, era que uma vida governada por *éros* representasse uma espécie de loucura (μανία); amor e loucura, então, se opunham a temperança e inteligência (241a3-4 νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ’ ἔρωτος καὶ μανίας). Para se contrapor a essa tese, no segundo discurso, Sócrates precisa estabelecer uma relação diversa entre loucura (μανία), temperança

¹¹ Calvo (1992), sustenta, contudo, interpretação alternativa para a passagem, tentando mostrar que o primeiro discurso de Sócrates era mais que uma variação formal do discurso de Lísias. Um aspecto que sustenta o ponto do comentador é o fato de que a voz que Sócrates ouve, que lhe deveria prevenir de agir de forma equivocada (242c), apenas aparece quando ele já produziu o discurso. Em nossa análise, contudo, mantemos a interpretação mais consagrada e usual (Hackforth, 2001 [1972]; Rowe, 1986; Reis, 2016).

(σωφροσύνη) e amor (ἔρως), e o começa a fazer através da proposição de um outro gênero de loucura. Se os apaixonados têm uma espécie de loucura, coisas boas derivam dela, sendo ela semelhante à das sibilas e à das musas, causando a cura em ritos iniciáticos e prestando belos serviços à Grécia (244a5-245a8). Assim, haveria uma espécie de loucura divina, que, conforme testemunham os antigos¹², é ainda mais bela que a temperança dos homens (244d3-5). Uma nova divisão, portanto, entre formas de *manía*.

Assim, enquanto o primeiro discurso de Sócrates endereça o tema do amor (e da loucura), tendo como ponto de partida a singularidade da experiência humana; a palinódia socrática, como se vê já no seu exórdio, propõe que seu interlocutor olhe para mais além, para o patamar divino, somente a partir do qual se podem reformular completamente a noções de amor e loucura. Contudo, as formas de existência, de ação e de compreensão dos deuses escapam aos parcos limites da condição humana, assim sendo, como se dirigir a questões de natureza divina? Platão coloca-nos, novamente, diante de outro tipo de objeto, a requerer, por isso, modo diverso de enfrentamento, e que, por isso, logo culmina na proposição de um novo método, a dialética, mas que exige de antemão a reflexão sobre os princípios que o sustentam – a começar pela alma (ψυχή).

Inicia-se, então, uma extensa passagem (245c3-253c2), na qual se desenvolve uma espécie de *psicologia* – onde se busca refletir sobre a natureza da *psykhé*, suas funções e suas afecções – e sua relação com uma teoria geral do conhecimento. Primeiramente, desenvolve-se um argumento que consiste em defender a imortalidade da alma: sendo ela móvel em si mesma, não é suscetível à geração e à corrupção (245c4-246a2)¹³. Na sequência, compara-se a alma à imagem de uma biga alada, através de uma

¹² O argumento emerge após a menção a várias práticas antigas: adivinhação do futuro, observação dos pássaros para obter compreensão, profecias relacionadas a doenças, guerras e maldições que recaíram sobre famílias. Como observa Yunis (2014, p. 133), a passagem inteira sugere o imaginário arcaico grego, com especial relação com o espírito trágico da poesia, embora não seja, nesse passo, evocada nenhuma peça em particular.

¹³ De acordo com Reis (2016, p. 190) este é o sexto argumento a respeito da imortalidade da alma em Platão, dos outros cinco, quatro se apresentam no *Fédon* e um na *República X*.

longa narrativa mítica (246a3-249d3). Enquanto a alma dos deuses é semelhante a uma biga cujos cavalos e condutor são sempre bons, possuindo boa origem (246a7-8), as almas dos mortais são misturadas (μέμεικται), o que torna difícil e penosa a ação do condutor¹⁴. No caso dos imortais, porém, a alma adeja nas alturas, administrando o cosmos, sem perder suas asas (246b7-c2); já as humanas, imperfeitas, perdem suas asas, e, decaídas, precisam fazer morada nos corpos materiais (246c2-6). Porque as asas, por participarem da natureza divina (246d6-8), tinham a função de elevar os homens à altura dos deuses; aqueles, sendo delas privados, teriam então perdido o acesso direto à contemplação da região supraceleste (247c3: ὑπερουράνιον), onde se encontram a essência (οὐσία) sem cor (ἀχρώματος), sem forma (ἀσχημάτιστος), intangível (ἀναφής) e contemplável apenas pelo intelecto (μόνῳ θεατῇ νῶ). É esse o nível da realidade onde reside a própria justiça (247d6: αὐτὴ δικαιοσύνη), a temperança (σωφροσύνη) e a ciência que não é sujeita à geração (247d7: ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσεστιν), e, por isso, corresponde ao ser que realmente é e que realmente é ciência (247e2: ὃ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν).

Dito de outro modo, em linhas bastante gerais, isso significaria que as almas dos mortais se caracterizam por terem perdido a capacidade de acessar diretamente os objetos inteligíveis, os únicos e verdadeiros objetos

¹⁴ Brisson (2004 [1989], p. 42), assinala a clara relação entre o conceito de alma que emerge no *Fedro* e aquele da *República* (IV). A imagem de uma biga puxada por dois cavalos, um bom e um irascível (253d-e1) evoca a imagem da alma tripartida da *República*: o cocheiro é o intelecto, o cavalo bom é a opinião verdadeira e o cavalo mau é o desejo. O leitor familiarizado com a *República* há de notar, entretanto, que parece que essa nova divisão não corresponde inteiramente à tripartição célebre da alma entre *lógos*, *thymós* e *epithymía*, como se lê nos livros IX e X, divisão segundo a qual, para cada parte, corresponderia um tipo próprio de desejo e comando (a capacidade de raciocinar e se instruir; os impulsos e os desejos de honra; e a os desejos sensuais, respectivamente). Em que pese isso, como argumenta Reis (2016, p. 175): “é possível que não haja um grande problema na coordenação das doutrinas da alma expostas em *A República* e *Fedro*. A psicologia tripartite parece um modelo justamente para dar conta da diversidade das motivações humanas e dos conflitos daí decorridos – e por isso mesmo estaria perfeitamente alinhado ao espírito da definição de *érôs* apresentada. Além disso, a menção a apenas dois fatores atende por enquanto aos interesses de análise de Sócrates”.

do conhecimento, restando-lhes apenas o desejo de alcançá-los, mediante um esforço de reminiscência (248a6-b1) e, por isso, na melhor das hipóteses, podendo se tornar amigas da sabedoria, do belo, das musas, ou do amor (248d3-4: φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικου) e, na pior das hipóteses, nos menores graus da escala das almas¹⁵, encerrar-se no corpo de um sofista ou demagogo (248e3: σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικός), ou um tirano (248e3: τυραννικός).

É nesse momento que, através dessa imagem, Platão inicia uma espécie de descrição do filósofo e de sua atividade: uma alma sem asas, que, entretanto, anseia reaproximar-se das coisas do alto (248a6-7: γλιχόμενα μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται), as quais só podem novamente ser vistas pelo pensamento (διάνοια). Isso significa que ele poderia alcançar aquilo que um dia vislumbrou enquanto uma alma alada, o que se daria por meio de um esforço intelectual. Essa imagem sugere, ainda, que seria próprio da *psykhé* uma pré-visão das Formas, visão que, uma vez perdida aquando da sua habitação em corpos humanos, somente lhe seria possível de ser recuperada mediante um processo cognitivo, como observamos na passagem:

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 tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente de tais reminiscências, realizando sempre mistérios perfeitos,

¹⁵ Em 248c2-e3, Platão descreve uma espécie de escala correspondente aos níveis das almas que, tendo decaído, tomada pelo esquecimento, vão habitar diferentes gêneros humanos, em nove níveis: 1) os que amam o saber (o filósofo), o belo, os cultores das musas (os poetas inspirados, o vate) e do amor; 2) reis (legítimos), guerreiros, comandantes; 3) políticos, administradores, comerciantes; 4) ginastas e médicos; 5) profetas e iniciados nos mistérios; 6) poetas e imitadores; 7) artesãos e lavradores; 8) sofistas e demagogos; 9) tiranos.

somente ele se torna de fato perfeito. Afastando-se dos interesses humanos, e tornando-se próximo ao divino, rejeitado pela maioria que o considera sem juízo, à maioria passa despercebido que é inspirado por deus (*Phdr.* 249b6-d3).

Deixando à margem as questões ligadas à memória e à reminiscência, as quais, embora também tenham papel central nessa passagem, vejamos com mais atenção em que termos o processo filosófico (a busca “do que realmente é” – 249c4: τὸ ὄν ὄντως) aqui se caracteriza como um exercício do *lógos* (um exame “do que é dito” – 249b7: λεγόμενον) e qual a implicação disso para uma “teoria do conhecer” intermediada pela dialética.

Aqui se faz menção a uma espécie de metáfora espacial para fazer referência ao conhecer: trata-se de um deslocamento, de um movimento, como se deixa notar pelo emprego do particípio durativo do verbo de movimento *eími* (ἰὸν), e os sintagmas que indicam noções de origem e direção de um movimento, respectivamente introduzidos pelas preposições *ek* e *eis*. O ponto de partida do movimento filosófico é a multiplicidade das percepções (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων), portanto, a pluralidade de imagens radicadas no sensível e registradas pelo aparelho sensitivo da alma humana. Não se pode, todavia, fazer coincidir conhecimento (ἐπιστήμη) e percepções (αἰσθήσεις); o primeiro dependeria, ainda, de um exercício do *lógos* (λογισμός), que consiste em reunir a pluralidade de estímulos perceptuais em uma unidade inteligível (249c1: εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον). Note-se que, na passagem, o próprio verbo que está traduzido como “compreender” (249b7: συνιέναι), significa, antes, em grego, “reunir”, “juntar”, “agregar”, isto é, “compreender” no seu sentido etimológico, do latim *com-prehendere*, “tomar em conjunto”.

Ora, isso quer dizer que o processo do conhecimento, conquanto não alheio à multiplicidade de estímulos sensíveis – isto é, a multiplicidade das imagens, dos sons, dos sinais, das palavras etc., que, por intermédio do corpo, é registrada pela *psykhé* – decorre, todavia, de uma atividade do *lógos*, tendo, por isso, a alma como sujeito; e consistindo, justamente, na

compreensão das relações entre a multiplicidade de percepções (αἴσθησις) e a unidade que se constrói pelo intelecto, tendo como referência a Forma (249b7: κατ' εἶδος). Destaque-se, finalmente, que o resultado desse processo configura uma espécie de movimento de afastamento ou separação das preocupações humanas (249c8: ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων), em direção a uma condição semelhante à divina (249d1: πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος).

Ora, se entendemos que “aquilo que é dito” (249b7: λεγόμενον) também tem natureza análoga à das afecções captadas pela *aísthesis* (ou seja, tanto a linguagem oral, quanto a linguagem escrita são primeiramente apreendidas via órgãos sensoriais), poderíamos também pensar que os signos que perfazem o que é dito são da ordem dessa multiplicidade de estímulos sensíveis, que, conforme vimos na passagem, consiste no ponto de partida do processo de conhecimento? Se assim o for, poderíamos ainda pensar que também ela não se confundiria com o conhecimento – isto é, com a “compreensão de acordo com a Forma” (249b6: συνιέναι κατ' εἶδος) ou o “levantar a cabeça para o que realmente é” (249c3-4: ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως) – e, por isso, a linguagem não escaparia também de ser o objeto desse exercício de reunião (249b7: συνιέναι). Assim sendo, também o “o que é dito” precisaria ser submetido a uma rigorosa crítica – a linguagem, escrita ou falada, não escaparia, portanto, dessa reflexão (portanto, não é sem razão, que o tema de escrita também receberá, à frente, lugar de relevo para a determinação da dialética neste diálogo, longe de ser uma questão marginal).

Além disso, parece-nos ser possível indicar algumas convergências entre essa passagem do *Fedro* e aquela caracterização do filósofo e de sua atividade expressa na *República*¹⁶. Na *República*, também se postulava o

¹⁶ A imagem descrita no *Fedro* não suscita somente convergências com a *República*. Com efeito, como explica Santas (1992, p. 305), sob a roupagem mítica da palinódia de Sócrates, é possível depreender ao menos quatro teses platônicas, que foram formuladas nos diálogos médios: 1) A imortalidade da alma (cf. *Fédon*); 2) A divisão da alma (cf. *República*); 3) uma teoria do conhecimento das Formas (cf. *República*); 4) a ideia de reminiscência das Formas (cf. *Mênon*).

papel fundamental do *lógos* para engendrar distinções (R. 5.454a1-9), o filósofo era ali também caracterizado como aquele que se engaja em um movimento de acesso ao Belo em si e por si (R. 5.476b10-11: τὸ καλὸν...καθ’ αὐτὸ), e era capaz de distinguir o uno do múltiplo (R. 6.484b4-8), optando pelo primeiro, como traço distintivo da verdadeira ciência (R. 5.477b11-13). Assim, o *lógos* era pensado como elemento operacional para o movimento de diferenciação e determinação do uno e do múltiplo, e, por extensão, de distinção entre o elemento inteligível (“a Forma”, a “ideia”) e a multiplicidade dos sensíveis.

Além disso, a imagem da biga alada do *Fedro* permite delinear um paralelo com a alegoria da caverna, da *República VII*. Por meio daquela imagem, Platão figurava o movimento ascendente de um indivíduo, limitado de partida pelas imagens captadas pelas percepções no âmbito de uma caverna, em direção à contemplação das coisas que são em si mesmas, iluminadas pelo sol, imagem que, naquele contexto, traduzia a ideia do Bem – condição de visibilidade/cognoscibilidade das Formas (517b-c). No *Fedro*, somos também convidados a visualizar um movimento de natureza semelhante, através da imagem da biga alada. Embora não mais se represente propriamente uma *ascensão* – mas uma *queda* – a ideia que subjaz é a mesma: no nível da realidade em que estão as almas encarnadas – os mortais – tem-se apenas um acesso à realidade intermediado pelos sensíveis, cabendo a um tipo particular, o filósofo, mediante um esforço de elevação pelo intelecto, a busca da apreensão dessa verdadeira realidade – as Formas –, que corresponde, por sua vez, à única e verdadeira ciência, havendo, portanto, uma homologia entre o real epistêmico e o real ontológico, tal qual vemos delineada na *República*. Além disso, assim como na *República* postulava-se a dialética, então considerada uma ciência e um método, como o corolário desse processo; também no *Fedro* essa reflexão culmina com a apresentação e exame desse conceito (*Phdr.* 265d-266b).

Nesse ínterim, é importante ainda notar no âmbito dessa imagem a distinção que se realiza entre o filósofo (e também o amante da beleza, o cultor das musas e do amor) – situado no polo mais elevado da escala

humana, segundo o “decreto de Adrasteia”¹⁷ – e o sofista, demagogo e tirano – situados no nível ínfimo dessa mesma escala. Sem analisarmos aqui a gradual distinção que se desenha em nove níveis (incluindo, reis, guerreiros, ginastas, políticos, sacerdotes etc.), vale atentar que aqueles que estão diretamente associados ao *lógos* – o filósofo e o poeta inspirado, por um lado; os sofistas, demagogos e tiranos, por outro – ocupam espaços radicalmente opostos.

Se poetas, filósofos, sofistas e tiranos são, por assim dizer, gêneros humanos cujo traço comum é um domínio do uso do *lógos* (ainda que para diferentes finalidades), colocá-los em extremidades opostas dessa escala poderia antecipar uma análoga oposição entre os diferentes *lógoi* que os representam, oposição que virá novamente à tona na diferenciação entre retórica e dialética na sequência do diálogo? E mais: o filósofo, ou amante do saber (φιλόσοφος), está colocado no mesmo nível do amante da beleza (φιλόκαλος), do cultor das musas (μουσικῶν τις), e do amor (ἐρωτικῶν). Os quatro termos se sucedem, nesse nível, precisamente nessa ordem: o filósofo (A); o amante da beleza (B); o poeta, ou cultor das musas (C); e o cultor do amor (D)¹⁸. Se o cultivo do belo (B) está relacionado ao cultor das musas (C), podemos ler essa passagem como uma equação em quiasmo, segundo a qual, por sua vez, ao filósofo (A) corresponderia uma relação com o amor (D)? Se esse caminho de leitura estiver correto, poderíamos pensar em uma homologia entre *éros* e *lógos*? Se, conforme apontamos, os *lógoi* são opostos na escala dos gêneros humanos, o que representa uma distinção (uma *diáresis*), poderíamos assim dizer que Platão logra fazer o mesmo acerca do conceito de *éros*¹⁹.

¹⁷ Novamente, aqui vemos a apropriação de um elemento mitológico na organização do argumento de Platão, por intermédio de seu personagem Sócrates. Conforme comenta Yunis (2014, p. 143), *Adrasteia* (que significa “aquela da qual não se corre”) é identificada em fontes mais antigas, com a *Anákhē* (em uma teogonia órfica – DK1B13), também é o epíteto de Nêmesis. É citada por Platão também na *R.* 5.451a.

¹⁸ Cf. 248d3-4: φιλόσοφου (A) ἢ φιλοκάλου (B) ἢ μουσικῶν τινος (C) καὶ ἐρωτικῶν (D).

¹⁹ Conforme Sócrates salienta (*Phdr.* 252d5-e5): “Portanto, cada um elege o amor dentre os belos jovens à sua maneira, modela-o e adorna-o feito um ídolo, como sendo para si o próprio

Conclusão

Em suma, visto em perspectiva, o primeiro discurso de Sócrates, quando posto diante do segundo discurso, permite, com efeito, reconhecer uma divisão, por assim dizer, entre dois gêneros de *lógos* e dois gêneros de *éros*: os dois primeiros discursos evidenciam um *lógos* e um *éros* efusivos, arrebatadores, irracionais, humanos *versus* o terceiro discurso, a palinódia, que pavimenta caminho para outra concepção de *éros* e de *lógos* equilibrados, racionais, divinos. Enquanto a palinódia se constitui envolta em uma linguagem francamente mítica, rica em imagens e recorrências a elementos da cultura religiosa grega, o primeiro discurso de Sócrates, quanto ao fato de se colocar como um mito, revelou-se, como vimos, como não muito mais que apenas um pretensioso projeto. Embora exuberante quanto à riqueza de imagens e complexidade dos argumentos, do ponto de vista de sua formulação, a palinódia se organiza de forma bem menos arrebatada e pretensiosa (não se coloca como um épico, por exemplo), tendo, afinal, um apelo bem mais psicagógico e bem menos patético que o primeiro discurso de Sócrates. Por esse motivo, enquanto o primeiro discurso poderia ser tomado como um gracejo de Sócrates, apresentando uma irônica aparência de reflexão elevada; o segundo representa uma reflexão mais séria e filosófica²⁰. Os dois discursos, lado a lado, materializam, portanto, dois pólos de uma divisão.

deus que honra e cujos mistérios celebra. Os que seguem Zeus, procuram que o amado por eles tenha a alma como de Zeus, examinam ainda se a sua alma é de filósofo e comandante e, quando o encontram, são tomados de amor, tudo fazendo para que venha a ser bem assim”.

²⁰ Em favor disso, citaria, por exemplo, a posição de H. Yunis (2014). Em seu comentário, afirma que Platão teria abandonado o gênero epidítico que caracterizava o segundo discurso, em favor de um gênero deliberativo, no segundo, além disso, “Phaedrus is Socrates’ auditor in a different sense. Socrates treats Phaedrus no longer as the epideictic connoisseur he wished to be at the outset, but a serious student of serious discourse (243c1-d6; 245c1-2) *i.e.* one who genuinely wants to understand how discourse can be used to affect its audience. Socrates’ task with regard to Phaedrus is not only to provide him with an effective display of

Mas as contraposições não acabam por aí: ao passo que os conceitos de *éros* e *manía* do primeiro discurso eram essencialmente humanos, causados por um instinto irrefreável, uma desmedida (ὑβρις) ligada a um desejo (ἐπιθυμία); no segundo discurso eles se situam em uma dimensão divina. Nesse discurso, *éros* e *manía* são causados por uma inspiração (ἐνθουσιασμός) e estão ligados a um processo de reconhecimento da realidade. Dessa forma, os dois discursos de Sócrates permitem-nos vislumbrar, desde o início do diálogo uma prática da dialética como divisão e reunião (conforme será definida adiante): as antíteses que se evidenciam quando contrapostos tornam visível o procedimento da *diaíresis*, ao passo que as diferentes dimensões de *éros*, *manía* e *lógos* apresentadas, se submetidas a esforço de entendimento, convidam o leitor a compreender uma visão de conjunto, e, assim, alcançarmos uma unidade inteligível na multiplicidade dos elementos que se apresentam; portanto, uma *synagogé*.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ars rhetorica*. Edição de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- BRISSON, L. Introduction. In: PLATÃO. *Phèdre*. Tradução e apresentação de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004, p. 13-68.
- CALVO, T. Socrates' first speech in the Phaedrus and Plato's criticism of Rhetoric. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 47-60.
- FORTES, Fábio da Silva. *A dialética e as letras: imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: PPG Filosofia/UFMG, 2019.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 [1972].
- HERMIAS DE ALEXANDRIA. *In Platonis Phaedrum scholia*. Edição de P. Couvreur. Paris: Bouillon, 1971 [1901].

psychagogic discourse, but to use that display to move Phaedrus towards philosophy” (Yunis, 2014, p. 126).

HOWATSON, M. C. *The Oxford companion to Classical Literature*. Oxford: OUP, 2005.

KAHN, C. *Plato and the Post-Socratic dialogue*. The return to the Philosophy of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139381734>

PLATÃO. *A República*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4. Edição revisada e bilíngue. Belém: Editora da UFPA, 2016 [1976].

PLATÃO. *A República. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira*. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1972].

PLATÃO. *Fédon*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, 2011 [1980].

PLATÃO. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

REIS, M. C. G. Apresentação ao Fedro. In: PLATÃO. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ROWE, C. *Plato's Phaedrus*. Westminster: Aris & Phillips, 1986.

WESOLY, M. La dialectica di Platone nel Fedro come superamento della retorica e come direttiva metodologica. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonium. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 222-225.

YUNIS, H. Introduction. In: PLATÃO. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Data de registro: 01/08/2023

Data de aceite: 24/04/2024