



O avesso do bordado: *doxa*, razão, Eros e retórica no *Fedro*

Rogério Gimenes de Campos*

Resumo: Mostraremos como o *Fedro* de Platão é um terreno atípico, cujo léxico e alguns conceitos são flutuantes dentro do próprio diálogo, dificultando comparações lexicais com outros diálogos. Nosso ensaio mostrará a flutuação e a inversão de valores desse léxico-conceitual no próprio *Fedro*, tomando como exemplo quatro termos chave: *doxa*, razão, Eros e retórica. Consideraremos o caráter metodológico e epistemológico que a comparação lexical entre diálogos implica, tomando o *Fedro* como exemplo cujo bordado, comparado aos demais diálogos, sempre parece às avessas. Assim, como as experientes bordadeiras, realizaremos avaliação desses termos não apenas pela figura manifesta, mas especialmente pelo seu avesso, cujo entrelaçado deve ser tão ou mais belo que o lado externo.

Palavras-chave: *Fedro*; *Doxa*; Razão; Eros e Retórica.

The reverse side of embroidery: *doxa*, reason, Eros, and rhetoric in the *Phaedrus*

Abstract: We will show how Plato's *Phaedrus* is an atypical terrain, whose lexicon and some concepts are floating within the dialogue itself, making lexical comparisons with other dialogues difficult. Our essay will show the fluctuation and inversion of values of this lexical-conceptual in *Phaedrus* himself, taking as an example four key terms: *doxa*, reason, Eros and rhetoric. We will consider the methodological and epistemological character that the lexical comparison between dialogues implies, taking the *Phaedrus* as an example whose embroidery, compared to the other dialogues, always seems to be in reverse. Thus, like the experienced

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Adjunto em Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). E-mail: rogedecampos@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4417297171186259>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5813-2730>.

embroiderers, we will evaluate these terms not only by the manifest figure, but especially by its reverse side, whose interlacing must be as or more beautiful than the external side.

Keywords: *Phaedrus*; *Doxa*; Reason; Eros and Rhetoric.

El reverso del bordado: doxa, razón, Eros y retórica en el *Fedro*

Resumen: Mostraremos cómo el *Fedro* de Platón es un terreno atípico, cuyo léxico y algunos conceptos flotan dentro del propio diálogo, dificultando las comparaciones léxicas con otros diálogos. Nuestro ensayo mostrará la fluctuación e inversión de valores de este léxico-conceptual en el propio *Fedro*, tomando como ejemplo cuatro términos clave: *doxa*, razón, Eros y retórica. Consideraremos el carácter metodológico y epistemológico que implica la comparación léxica entre diálogos, tomando como ejemplo el *Fedro* cuyo bordado, frente a los demás diálogos, parece siempre invertido. Así, como los bordadores experimentados, evaluaremos estos términos no sólo por la figura manifiesta, sino especialmente por su reverso, cuyo entrelazamiento debe ser tanto o más bello que el exterior.

Palabras clave: *Fedro*; *Doxa*; Razón; Eros y Retórica.

Introdução

Meus encontros com professor Marcelo Pimenta Marques, apesar de não muito frequentes, sempre foram muito marcantes, não apenas pelas conversas inspiradoras que com ele tive e pelo seu rigor conceitual, mas sobretudo pela paixão evidente que ele sempre nutriu pela pesquisa e pelo ensino da filosofia. Nessa comunicação gostaria de homenageá-lo resgatando um tema metodológico dentro dos estudos platônicos e que sempre ocupa indiretamente os estudiosos da obra de Platão, a questão da dificuldade de estabelecer uma relação léxico-conceitual segura entre os temas dos diferentes diálogos, já que nem sempre os mesmos termos ou um determinado campo semântico tem o mesmo valor aplicado em cada um dos diálogos.

É preciso destacar inicialmente que apesar de Platão manter um notável controle lexical, isso não implica necessariamente que termos similares ou até mesmo idênticos mantenham o mesmo valor em diferentes pontos de uma mesma obra, como é o caso do *Fedro*. Partindo dessa constatação e pensando nos inúmeros entrelaços entre retórica e dialética, um dos grandes temas de que o professor Marcelo se ocupou, como se vê especialmente em seu estudo do *Sofista* (Marques, 2006), veremos como acontece essa flutuação léxico-conceitual em alguns casos específicos extraídos do *Fedro*.

Mesmos termos, mas nem sempre equivalentes

Nosso percurso pretende mostrar como no *Fedro* há alguns conceitos que não permitem comparações diretas e simples, sem mediações, com outros diálogos de Platão. Essa abordagem, aparentemente óbvia, se faz necessária pela incompatibilidade constatada inicialmente entre as caracterizações de Eros do *Banquete* e do *Fedro*, cuja comparação tem levado a inúmeras imprecisões, seja porque no *Banquete* Eros tem múltiplos aspectos, pelo menos até a caracterização realizada por Diotima, seja porque no *Fedro* Eros se manifesta diferentemente através de aspectos contrários, não necessariamente excludentes entre si. Na verdade, há uma flutuação léxico-conceitual no *Fedro* a ponto de não ser fácil estabelecer analogias imediatas entre termos aparentemente idênticos ou mesmo similares dentro e fora dele.

O primeiro termo que nos chama a atenção é o valor e a caracterização do próprio Eros. O Eros ou os diversos Eros do *Banquete* tampouco se prestam definitivamente a uma aproximação imediata entre outros diálogos, seja porque há elementos cosmológicos, teológicos, literários, retóricos, todos eles emaranhados, que os afastam necessariamente, a ponto de ser impossível dizer que Eros no *Banquete* é de determinada maneira ou de outra sem ponderações preliminares ou que, de algum modo, pudesse ser análogo ao do *Fedro* ou aos diferentes Eros do

Fedro. Tais aproximações constituiriam uma imprudência metodológica, salvo em casos em que se cumpram enormes esforços, aproximações especialmente cautelosas, para que extrapolações não as invalidem.

O *Fedro*, diálogo que aqui nos ocupa, se mostra como um bordado às avessas, um lugar discursivo entre outros diálogos no qual não apenas os conceitos sofrem flutuações bastante abruptas e atípicas, o que não seria tão impressionante isoladamente, mas especialmente porque nele boa parte do léxico-conceitual platônico se mostra em sua face reversa, evidenciando que a comparação entre diálogos outros talvez não seja, em todos os casos, o melhor recurso interpretativo. É por isso que algumas comparações entre o *Fedro* e outros diálogos se mostram imprecisas e limitadas substancialmente em seu alcance. Obviamente, por outro lado, algumas comparações e analogias são aplicáveis através de precauções conceituais.

Tomando a própria lição dialética de Platão, vejamos como o diálogo *Fedro* não se presta a comparações de toda e qualquer ordem, mas, ao contrário, requisita tratamento particularizado quando a comparação se faz necessária, o que deve ocorrer de modo cuidadoso, para que ao menos não se aplique imediatamente aos termos que sofrem grave e evidente flutuação ou inversão de valores. Esses termos cujo sentido chamamos de flutuantes de modo algum se prestariam a comparações pautadas em suposta uniformidade, homologia estrutural ou imediata analogia, pois quando as comparações incidem sobre eles tal flutuação deve ser necessariamente identificada e descrita, para que em seguida a comparação/aproximação seja feita com as precauções adequadas à complexidade dos termos em questão.

Como não pretendemos esgotar os casos em que isso ocorre, escolhemos como amostragem quatro termos representativos: *doxa*, razão, Eros e retórica. Esses termos estão nesse campo em que o bordado às avessas do *Fedro* se manifesta de modo inequívoco, lugares em que a flutuação conceitual lança desafios não apenas à interpretação interna, mas que sobretudo quase que inviabiliza comparações incautas com outros diálogos. Vejamos como cada uma das flutuações ocorre, começando pela opinião (*doxa*).

Flutuações da opinião (*doxa*)

Lísias, em seu discurso lido por Fedro, descreve os efeitos adversos do amor alicerçado na seguinte tese: “escolher o melhor em vez da opinião” (*to beltiston anti tes doxes, Phdr. 232a5*). O melhor, nesse caso, seria desconsiderar a opinião segundo a qual se deve ceder aos desejos e agraciar preferencialmente aos amantes, de modo que a opinião (*doxa*) é apresentada como contrária à razão. A *doxa* nesse contexto é, como muitas vezes em Platão, depreciada, mas é preciso notar que isso é feito por alguém que age de modo contrário aos preceitos da dialética platônica, a qual será exposta posteriormente:

os que não estão sob o efeito do amor são superiores (*kreittous*) ao escolher o melhor (*beltiston*) em vez da opinião (*anti tes doxes*) dos homens. Ademais, necessariamente, todos observam os amantes (*erontas*) com seus amados (*eromenois*), bem como as ações que praticam, e quando os veem a conversar entre si, pensam que já consumaram, ou que estão para consumir, o seu desejo (*epithymias*) (*Phdr. 232a4-232b1*, trad. Campos, 2018, p.55).

A *doxa* nesse discurso é depreciada por um logógrafo, alguém que de fato se esperaria que defendesse a existência exclusiva da *doxa*, dentro de parâmetros gerais das leituras provenientes do platonismo, ou seja, dentro daquilo que comumente se lê nos demais diálogos, a partir da figuração que Platão faz dos sofistas.

No primeiro discurso de Sócrates, embora a tese central de Lísias se mantenha, haverá, por outro lado, uma notável mudança no valor da opinião (*doxa*), pois ela passará a ter um sentido positivo, algo que deve, para além do sentido de reputação que o temo também comporta, um ponto vista determinado a ser almejado. Nesse novo contexto, a *doxa* será retratada como superior, pois estará ligada ao melhor ou ao mais nobre (*aristou*, 237a) e à prudência (*sophrosyne*), contra os desejos dos prazeres que arrastam para o excesso (*hybris*):

É preciso entender (*noesai*) que há, em cada um de nós, duas formas (*idea*) que nos presidem e nos conduzem: uma delas seguimos onde quer que nos leve, é a do desejo dos prazeres inatos, a outra é a da opinião (*doxa*) adquirida, que tende para o mais nobre (*tou aristou*). Algumas vezes, essas duas tendências em nós estão de acordo (*homonoieiton*), outras vezes em conflito (*stasiadzeton*), de modo que algumas vezes predomina uma delas, outras vezes a outra (*Phdr.* 237d6-237e1, trad. Campos, 2018, p.65, ligeiramente modificada).

Esse “mais nobre” (*aristou*), embora a tradução possa eventualmente coincidir com “o melhor”, não se confunde com o melhor de Lísias, o *beltistou*, de modo que esses termos sofrem flutuação e são cuidadosamente escolhidos por Platão. Sócrates defende nesse momento que o amor deve ser evitado, mas faz com que os desejos e prazeres sejam vencidos pela opinião (*doxa*), a qual agora “tende para o mais nobre” (*epithymia hedonon, alle de epiktetos doxa, ephiemene tou aristou*, 237d6-9).

Depois dessa primeira inversão de valor, no segundo discurso de Sócrates, mais uma vez, a opinião (*doxa*) passará a ser descrita de modo negativo, dentro da palinódia, sendo um “alimento” vulgar para as almas que não são capazes de percorrer suficientemente a planície da verdade, na contemplação externa que fazem no dorso do céu. Ao contrário de algumas almas que veem de modo descontínuo o exterior do céu, existem as almas incapazes de alcançar esse trajeto, elas seguem submersas na volta circular “pela maldade do auriga (*kakiai heniokhon*)”:

Então ocorre tumulto, luta e suor extremos, é quando muitas almas claudicam pela maldade do auriga e destroçam suas asas. Todas estas, tendo muita fadiga, sem chegarem à contemplação do ser, afastam-se e servem-se do alimento da opinião (*trophei doxastei khrontai*) (*Phdr.* 248b1-5, trad. Campos, 2018, p.84-85).

Aqui temos a imagem das almas que não são capazes de acessar as formas no trajeto cósmico, isso ocorre pela incapacidade que as condena ao alimento da opinião. Nessa palinódia de Sócrates, a descrição da incapacidade de algumas almas, revela o valor negativo que mais uma vez recebe a opinião (*doxa*) na filosofia de Platão.

Resumidamente, (i) a opinião (*doxa*) é descrita como negativa em *Lísias*, enquanto (ii) no primeiro discurso de Sócrates é descrita positivamente, como similar à prudência, ao passo que (iii) na palinódia, mais uma vez, a *doxa* volta a ser descrita negativamente, como alimento de almas incapazes de conhecer, ou reconhecer, a verdade. A *doxa*, portanto, sofre vertiginosa flutuação de sentido no *Fedro*, pois seu valor muda em cada uma das recitações iniciais do diálogo.

Flutuações das razões

O termo razão é exemplar por englobar diversos campos e graus de aplicação, desde *logos* em seu sentido primeiro de expressão discursiva, passando pelo seu sentido mais elaborado de cálculo, chegando ao sentido mais abstrato próximo à prudência, reflexão e intelecto. Quando falamos de razões, simplesmente procuramos abarcar o conjunto de termos que designam algum tipo cálculo e racionalidade, sem, entretanto, discerni-los completamente em sua aplicação específica, pois essa tarefa demandaria espaço adicional, mas aqui indicaremos os graus de racionalidade, sem hierarquizá-los em suas especificidades. Então, esse *logos* sofre uma similar flutuação nas três recitações do diálogo e está atrelado às aparições de Eros, das quais trataremos em seguida.

Lísias em seu discurso faz com que a prudência ou temperança (*sophronein*, 231d3; *phronesantes*, 231d4) sejam louvadas contra o amor nocivo (*nosein*, 231d2), especialmente porque apaixonados não são capazes de dominar (*kratein*, 231d4) seus próprios desejos:

eles mesmos concordam que estão mais doentes (*nosein*) do que prudentes (*sophronein*), e sabem que

pensam (*phronousin*) mal, mas não podem dominar-se (*kratein*) (*Phdr.* 231d1-4, trad. Campos, 2018, p.54).

Nesse primeiro caso, a prudência se opõe ao amor nocivo, mas o vocabulário da racionalidade nem mesmo se mostra em sua complexidade, algo que ocorrerá apenas nos discursos de Sócrates.

No primeiro discurso de Sócrates, por outro lado, há uma verificação conceitual inicial que procura garantir o elo discursivo subsequente, além de uma avaliação entre benefício e dano de cada ação descrita, sempre de acordo com elementos da razão. Sócrates procura evitar a *hybris* e, ainda que a tese central seja a mesma de Lísias e ele se diga inspirado pelas Musas, a prudência será a mestra da conduta amorosa, para fazer com que a loucura amorosa não os arraste para o excesso (*hybris*). Entretanto, nesse caso, o vocabulário da racionalidade se mostra mais completo do que em Lísias, uma vez que Sócrates preocupa-se em deliberar (*bouleusesthai*) e verificar (*skepsin*) as essências (*ousian*), organizando um campo discursivo ligado tradicionalmente à filosofia. Todo o vocabulário racional entra em cena em torno da imagem do homem prudente (*sophrosune*, 237e2), aquele que domina seus desejos e prazeres:

Acerca de tudo isso, ó menino, só há um princípio aos que desejam bem deliberar (*bouleusesthai*), saber necessariamente acerca do que se trata em cada deliberação (*boule*) ou então será forçoso que haja engano (*hamartanei*) em todo o resto. Muitos se esquecem de que não conhecem cada uma das essências (*ousian*). E como não sabem acordarem-se no princípio de uma verificação (*diomologountai en arkhei tes skepseos*), eles pagam o preço verossímil (*eikos*) de não concordarem (*homologousin*) nem consigo mesmos, nem com outros (*Phdr.* 237b7-c5, trad. Campos, 2018, p. 64).

Sem a razão (*aneu logou*), o desejo (*epithymia*) domina a opinião (*doxes*) e conduz diretamente ao prazer (*hedonen*) da beleza (238b-238c1), o que segundo Sócrates tem o nome de amor, reiterando o caráter nocivo de Eros. Sócrates descreve os impulsos nocivos ligados ao desejo (*epithymia*

238e2; *epithymion*, 240a8) e ao prazer (*hedonei*, 238e2, *hedu*, 238e5, *hedesthai*, 239e5), sempre contrapostos à prudência (*phronimotatos*, 239b2) e à “divina filosofia” (*theia philosophia*, 239b4). Nesse sentido, a reflexão (*dianoian*, 238c) e o intelecto (*noun*, 241d1; *noun*, 241c1; *eunoias*, 241c7) sempre se opõem diametralmente, nesse primeiro discurso de Sócrates discurso, à loucura erótica.

Na palinódia, de outro modo, Sócrates mostra que o elevar-se para o supraceleste depende do pudor e da razão (*aidous kai logou*). A reflexão (*dianoias*) conduz a um regime de vida “amante da sabedoria” ou “filosófico” (*philosophian*) e de acordo com a virtude (*arete*). Além da reflexão (*dianoias* 244c), sem o qual não se pode atingir o supraceleste, na palinódia de Sócrates, a prudência, a reflexão, a razão e a ciência não se opõem jamais à loucura, construindo uma interseção entre conceitos até então contrapostos e independentes. Parecendo paradoxal, há na palinódia uma razão entusiasmada, uma reflexão de que participa Eros e a loucura amorosa, sem os quais nenhuma filosofia, nesse sentido elevado, seria possível. Além disso, como vimos, não há apenas uma razão, mas diversas formas de referi-la, tais como: prudência (*sophronein*), temperança (*phronesantes*), razão (*logou*), reflexão (*dianoian*) e intelecto (*noun*, 241c1, 241d1; *eunoias*, 241c7).

É importante ainda observar que o próprio termo filosofia encontra flutuação importante, pois enquanto no primeiro discurso de Sócrates a “divina filosofia” (*theia philosophia*, 239b4), funciona como um afastamento, aparentemente prudencial, com relação à loucura, por outro lado, na palinódia o regime de vida da “filosofia” (*philosophian*) e virtuoso é o entusiasmado por Eros e pela loucura divina. Isso é possível constatar internamente com certa atenção, mas se, contudo, quiséssemos transpor tais sutilezas da aplicação do termo “filosofia” e encontrar seus correspondentes, por exemplo, no *Banquete*, talvez a primeira menção à divina filosofia no *Fedro* (239b4) se aproximasse daquilo que diz Pausânias, ao discernir dois tipos de Eros. Entretanto, tais aproximações não devem ocorrer sem protocolos de contextualização e sentido.

Pausânias usa em seu elogio a Eros, no caso Urânio, três vezes o termo “filosofia”, sendo que apenas um deles poderia ser aproximado à aplicação do termo usado no primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*, como vimos, quando ele diz “a divina filosofia (*theia philosophia*)”. Pausânias ao descrever os costumes dos atenienses na arte da conquista amorosa usa de modo aproximado o termo filosofia, quando afirma que seus costumes são tão extravagantes que, em outros contextos, receberiam “as maiores censuras da filosofia” (*Smp.* 183a1-2). Embora não sejam similares, há uma proximidade específica no uso do termo filosofia nesses dois casos, uma vez que em ambos o termo “filosofia” designa uma medida crítica que afasta e/ou censura condutas excessivas no que concerne às relações amorosas. No caso de Pausânias tem ainda o sentido hipotético, o que afasta ainda mais do uso de Sócrates no *Fedro*, que é mais irônico, e revela também que tal pseudo prudência era designada por filosofia, no caso até mesmo com o acréscimo de “divina”.

Embora haja uma afinidade, quando se diz filosofia em cada um desses contextos, ligados a esse afastamento prudencial com relação aos amorosos, tal comparação mostra também suas limitações, não sendo jamais definitiva, pelo recorte limitado e por ser superficial. Tal limitação ocorre especialmente porque (1) o discurso de Sócrates no *Fedro* funciona como um ponto de transição para uma atitude e visão mais precisa que apenas se consolidará na palinódia, momento em que filosofia terá outro sentido, colocada em intersecção com Eros e com a loucura, ou seja, seu uso é muito específico. Além disso, (2) o discurso de Pausânias também constitui apenas um fragmento particular entre os panegíricos a Eros, não podendo representar algo generalizado no *Banquete*. Resumidamente, nenhuma das menções à filosofia podem ser generalizadas para o todo de seus contextos, de modo que o salto entre eles apresenta um abismo intransponível.

As outras duas menções ao termo filosofia em Pausânias ocorrem antes e depois dessa já mencionada, nesses outros casos elas estão atreladas a outras atividades, como a ginástica (amor à ginástica) (*Smp.*182c1) e à pederastia, consideradas como virtudes (184c8-d1). Pausânias descreve os costumes amorosos na Jônia como influenciados pelos costumes bárbaros,

de modo que lá nem filosofia nem ginástica eram permitidas (*philosophian kai he philogymnastia*). Em seguida, descreve os costumes atenienses, lugar em que se considera belo que o amado agrade aos amantes, de modo que tanto a pederastia quanto a filosofia (*paiderastian kai ... philosophian*) deveriam convergir, assim como outras virtudes (*areten*), para o mesmo costume (*nomos*, 184c7-d3). Nessas aparições, a filosofia está, como se vê, atrelada a outras atividades, no primeiro caso enquanto arte, pois a ginástica é uma técnica, e no segundo caso atrelada à pederastia, instituição educacional ancestral que Pausânias relaciona ao tipo de amor urânio e virtuoso que defenderá como o melhor e mais belo modo nas relações amorosas.

Esse caso, embora mereça um tratamento específico, pela complexidade que não poderemos suprir nessa breve reflexão, é um exemplo de que por um lado existe um léxico-conceitual que funciona de modo exclusivamente interno no *Fedro*, bem como em outros diálogos, e que internamente muitas vezes é possível também perceber considerável flutuação conceitual, motivo pelo qual estabelecer, com uma margem de segurança suficiente, comparações entre conceitos em diálogos diferentes de modo realmente produtivo permanece sendo uma tarefa complexa. Quase sempre há uma distância efetiva entre os empregos, salvo em algumas exceções que permitem aproximações mais claras e com poucos ruídos interpretativos. Entretanto, isso não quer dizer que tais aproximações sejam impossíveis ou inúteis, mas apenas que raramente passam de aproximações, as quais quando realizadas devem, sobretudo, observar os matizes internos de onde provém e as limitações a que estão submetidas.

É possível comparar, obviamente, todo vocabulário usado por Platão em diversos dos seus diálogos, inclusive, muito do que sabemos se deve a tais comparações, entretanto, elas não devem ser realizadas sem o cuidado de quem observa, como um dialético, as totalidades envolvidas, seus matizes internos e as limitações metodológicas quando tais pontes são estabelecidas. O dialético, levando em consideração o que se diz tanto no *Fedro* como no *Sofista*, deve conhecer quais são as formas que se prestam a tais afinidades e quais não. Assim como as bordadeiras, o filósofo deve

conhecer quais imagens se prestam de modo pleno à técnica que empregam e quais imagens não se prestam de modo pleno, além de saber quando uma imagem foi escolhida e bordada de acordo com os preceitos da arte e quando não. Nesse sentido, também são capazes de reconhecer, como fazem as bordadeiras, para além do resultado no lado externo, a qualidade do bordado pelo seu avesso.

Eros e a mania erótica – mais uma inversão

Em seu artigo "Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato, Hyland (1968) destaca algumas diferenças entre a aplicação desses termos (conceitos) (i.e. *eros*, *epithymia* e *philia*), acusando inicialmente Bury (1932) de empregá-los, em sua edição e estudo introdutório do *Banquete*, de modo impreciso. Bury, segundo Hyland, teria usado os termos desejo (*epithymia*) e Eros (Amor) de modo indistinto, gerando interpretação errônea. Hyland mostra que no trecho 20e4-5 em que Sócrates interroga Agatão não há de fato a equivalência entre desejo e amor indicada por Bury. Hyland procura, a partir daí contrastar diversas aplicações desses termos em outros diálogos, mas tal abordagem acarreta graves imprecisões, tão ou mais impactantes do que as que ele buscava ressaltar em Bury.

Hyland limita-se ao *Banquete* (200a-201b) e ao *Lísis* (221-222), agregado apenas algumas outras passagens de outros diálogos, desconsiderando a questão da auto-predicação de Eros. Hyland argumenta que o desejo (*epithymia*) estaria no mais baixo patamar, ao passo que Eros, por desejar e amar ao mesmo tempo, seria mais puro ou mais forte, em uma espécie de ascese erótica. Ele não distingue os diferentes aspectos de Eros no *Fedro*, um colhido do primeiro discurso de Sócrates, em que Eros é avesso à razão, e, em seguida, o Eros que se assimila à razão, da palinódia de Sócrates, como vimos. Sem observar a dupla face de Eros, suas comparações subsequentes ficam comprometidas. Sua leitura da *philia* padece do mesmo problema, como se ela fosse de fato a mesma em todos os cenários dos diálogos, pois não reconhece previamente os matizes internos

e as flutuações lexicais de Eros, do desejo (*epithymia*) e da amizade (*philia*) em cada um dos diálogos em questão, motivo pelo qual sua análise se torna gradativamente mais e mais imprecisa.

Cummins (1981) já havia esmiuçado as imprecisões das análises de Hyland, mostrando como Eros está envolto a uma auto-predicação e o motivo pelo qual não poderia ser igualado ao desejo (*epithymia*), pois este envolve deliberação, enquanto Eros corresponde ao outro tipo de impulso ou desejo (*Smp.* 186b5; 200a5). Cummins aponta também a limitação da leitura de Hyland, ao mesmo tempo em que descreve, dentro do seu próprio trajeto, a aplicação e articulação do termo desejo (*epithymia*).

Desse modo, a crença de Hyland de que passagens de *Lísis*, *Banquete* e *Fedro* pudessem se completar ou formar algo coeso não é comprovada, uma vez que há diferenças mais profundas em cada um dos diálogos do que ele foi capaz de descrever.

Embora alguns passos de sua argumentação se apliquem sem maiores problemas – como por exemplo na diferenciação geral entre *epithymein* e *boulesthai* no *Banquete*, mostrando que *boulesthai* tenciona questões futuras e que requisitam maior cálculo racional, há outros aspectos que fogem completamente à sua abordagem pela metodologia escolhida. O tratamento comparativo e sem diferenciação interna entre o Eros do *Banquete* com o Eros do *Fedro* talvez tenha sido a imprecisão mais grave cometida por Hyland, além de generalizar um recorte problemático acerca da definição de Eros e, a partir dele, traçar aproximações não pertinentes.

Hyland procura estabelecer uma analogia entre Eros e *epithymia* na imagem da carruagem alada, mas seu desenvolvimento não é dos mais produtivos, pois acredita que a diferença entre Eros *epithymia* e *philia* está no grau de razão, quando na verdade em cada um desses termos é possível ver encerrados outras diferenças, e isso num mesmo diálogo, como vimos, inclusive no emprego do conceito de razão.

Como não seria o caso de resenhar detalhadamente o artigo de Hyland, concluo dizendo que sua tentativa fracassa pela metodologia utilizada, pois quando escolhe “eleger passagens relevantes e distinguir termos” entre *Banquete* 200a-201b, *Lísis* 221-222, além de colher elementos

e passagens no *Fedro* e na *República*, sua abordagem, apesar de interessante em muitos momentos, padece da abrangência imprudente de seu próprio recorte. Concomitantemente, ele atenta apenas para os três termos em três diálogos predominantemente, os quais, de fato, tratam de amor, desejo e amizade, mas que como temos afirmado demandavam análises internas prévias às aproximações realizadas. Tudo isso não tira o mérito do esforço de Hyland, evidentemente, pois seu exercício não foi completamente inútil, considerando que algumas vezes suas constatações são válidas, mesmo nessa perspectiva relativamente limitada de encontrar a ressonância perfeita entre os termos de diálogos cujos contextos e objetivos são tão diversos. Voltemos agora ao *Fedro*.

Juntamente com a loucura (mania), Eros é o caso que talvez seja mais eloquente da inversão de sentido no *Fedro*, pois Eros (amor) nos dois primeiros discursos – de Lísias (*Phdr.* 230e6-234c5) e no primeiro de Sócrates (237a7-241d) –, é compreendido como uma enfermidade. Para Lísias o amor é algo nocivo e, portanto, deve ser evitado, bem como para Sócrates, em sua primeira intervenção, momento em que também descreve o Amor (Eros) como uma doença. É preciso livrar-se do amor (*lexas de tou erotos*, 240e8) e o amante deve dominar a si mesmo, estando preparado “com a inteligência e a prudência em vez do amor e da loucura (*noun kai saphrosunen ant’ erotos kai manias*)”.

No entanto, é preciso observar que na palinódia (243e-257b6) o valor de Eros muda e ele passará a ser imprescindível para a filosofia em seu sentido mais nobre. Sócrates mostrará agora que o amor e a loucura são capazes de realizar a síntese cósmica do homem frente a divindade, transformando a conduta anteriormente defendida e propondo uma vida filosófica atrelada tanto a Eros como à loucura amorosa. A palinódia socrática revela o discurso protréptico e apresenta as quatro loucuras (244a3-245c4), a loucura apolínea, que preside a adivinhação (*mantiken*), a dionisiaca, que preside as iniciações (*telestiken*), a das Musas, que preside a poética (*poetiken*), e a loucura amorosa (*erotiken manian*), considerada a melhor (265b2-5). O vocabulário da loucura na palinódia é também marcante (*manias* 244a7; *hiereiai maneisai*, 244b; *manian*, 244b9) e assume

papel especial em sua ligação com Eros. Também uma imagem recíproca do Amor, um Ânteros, entra em jogo na palinódia, um desejo que não necessariamente se completa, visto como menos intenso que aquele, a tal ponto de Sócrates dizer que ele será denominado não como Amor, mas como amizade (*philia*): “A este nomeia e considera não como amor (*erota*), mas como amizade (*philian*). O seu desejo é quase o mesmo daquele (*epithymei de ekeinoi paraplesios*), só que menos intenso (*asthenesteros*), o de ver, tocar, beijar, deitar-se ao seu lado, ações que, como é verossímil (*eikos*), não tardará a realizar” (Pl. *Phdr.* 255e1-3).¹

Nota-se a diferença qualitativa entre o desejo *epithymia* e o desejo *himeros*, bem como uma diferença de intensidade, bem como entre o desejo *himeros* e a amizade *philian*, uma vez que quando não temos a potencialidade repleta de Eros, que preenche pela visão e deságua no fluxo do desejo *himeros*, entra em cena o seu substituto, seu duplo (*eidolon*), menos intenso, menos nobre, que deve ser designado por amizade (*philian*):

Aí então [surge] a fonte daquele fluxo (*rheumatos*), o qual Zeus, amante de Ganimedes, denominou de desejo (*himeron*), que chega em abundância no amante, preenchendo-lhe e, uma vez preenchido, transborda para o exterior. Tal qual um sopro ou algum eco que numa superfície lisa ou sólida é levado novamente ao ponto de partida, assim o fluxo da beleza é novamente direcionado ao belo, através dos olhos, por onde a alma é acessada e tem as asas acrescidas (Pl. *Phdr.* 255c1-d1, trad. Campos 2018, p. 97).

E em seguida:

E quando está junto dele, cessa o seu sofrimento, tal qual no amante, mas quando está separado, ele deseja e é também desejado, pois adquire um ídolo do amor, um Ânteros (*eidolon erotos anterota ekhon*). A este nomeia e considera não como amor (*erota*), mas como

¹ Nossa tradução, 2018, p.97-98.

amizade (*philian*). O seu desejo é quase o mesmo daquele (*epithymei de ekeinoi paraplesios*), só que menos intenso (*asthenesteros*), o de ver, tocar, beijar, deitar-se ao seu lado, ações que, como é verossímil, não tardará a realizar. (Pl. *Phdr.* 255d6-e4, trad. Campos 2018, p.97-98)

Nem mesmo a *epithymia* de Lísias, um desejo que deve ser bloqueado (interrompido), pode ser considerado idêntico ao desejo *epithymia* do primeiro discurso de Sócrates, cujo fluxo encontra vazão e deve ser redirecionado para a prudência e para o intelecto. Assim também ocorre com a *philia* ou desejo de amizade, que aparece como prosaica no discurso de Lísias e não se confunde com a *philia* do segundo discurso de Sócrates, uma *philia* que manifesta, como vimos, a expressão atenuada da loucura erótica. Nenhum deles, por seu turno, se confunde com o desejo *himeros*, vazão do fluxo do desejo divino, meio pelo qual Eros transborda e se completa. À rigor, teríamos duas *epithymiai*, duas *philiai* e um *himeros* como manifestações ou matizes distintos desses desejos. Uma dessas amizades (*philiai*) provém do desejo de amizade entre parentes e nem mesmo necessitaria de uma categoria separada, mas cabe aqui um discernimento, pois ela evidencia um dos matizes distintos, enquanto a outra, tal qual na citação, é descrita como uma expressão enfraquecida da loucura erótica

Então, temos diferentes matizes do desejo e da amizade nas recitações iniciais do *Fedro*. Se alguém nos perguntasse sobre o desejo e amizade em Platão, poderíamos perguntar primeiramente de que diálogo precisamente estamos falando, e ainda se nos perguntassem sobre o desejo e a amizade no *Fedro*, poderíamos perguntar ainda de que desejo e amizade precisamente estamos falando, pois há, como dissemos, pelo menos cinco manifestações desses impulsos: (1) o desejo *epithymia* de Lísias, um desejo do corpo, (2) o desejo *epithymia* de Sócrates em seu primeiro discurso, um desejo supostamente inteligente e prudente, (3) a amizade *philia* de Lísias, uma amizade prosaica e isenta de amor, (4) a amizade *philia* de Sócrates em seu discurso segundo, que participa do amor e (5) o desejo *himeros*, imagem

da confluência entre amante e amado, relação que participa plenamente tanto do amor quanto da loucura erótica².

Com vimos, não basta identificar os termos e aproximá-los, é preciso estudar seus valores nos próprios diálogos, em seguida, quando possível, observar se tais elementos se prestam efetivamente às comparações, de modo a afinar essas composições baseando-se em uma precaução dialética que evita excessos interpretativos.

O avesso da retórica

No que concerne à retórica, o *Fedro* oferece novamente um cenário atípico, não apenas por tratar de uma história da arte discursiva, mas também por apresentar um conceito diverso do que se vê em outros diálogos (*Phdr.* 266c-267d). A retórica e a sofística são vituperadas com veemência por Sócrates em diversos diálogos de Platão e isso acontece com tanta frequência que hoje, em larga medida, sabemos que a reputação pejorativa da retórica e dos sofistas se deve muito ao retrato oferecido e fixado por Platão. Mais do que isso, sabemos que esse resgate de Platão de alguma maneira também “inventou” os sofistas tal qual os conhecemos (Marques, 2000, pp.66-88; Vidal, 2016).

Entretanto, o que nos importa é exemplificar como o retrato comum dos sofistas e da retórica se mostra também às avessas no *Fedro*. Na segunda parte do diálogo, Sócrates apresenta uma espécie de história da retórica, detalhando os primórdios e os personagens ligados à arte da palavra. Nesse percurso, ele entrelaça a dialética como fundamento de uma prática discursiva lícita, uma retórica que agora será considerada filosófica, cujo fundamento está alicerçado na dialética (*Phdr.* 265d-e).

A dialética do *Fedro* é senhora absoluta de toda arte, de todo tipo de discurso (*logos*), uma vez que até mesmo a medicina, técnica ancestral, se sustenta nesse mesmo exercício de observar e descrever os mecanismos

² Ver meu artigo (Campos, 2024, p. 27-47) no qual aprofundo o tema exclusivamente do *Fedro*.

intelectuais pelos quais as partes do corpo são passíveis de reunião, em um só bloco, bem como da divisão em diversas partes, conhecendo suas articulações naturais e as relações causais entre as partes e o todo (*Phdr.* 265d-266b; 270c-272b). Tanto a medicina como a retórica buscam conhecer essas relações e movimentos e, em seguida, pô-los às claras, em vista de um efeito, no caso da medicina esse resultado seria a cura, no caso da dialética, o conhecimento propriamente dito. Por isso apenas a dialética tem esse poder de tutelar os artifícios meramente retóricos, sendo o contrário impossível, pois a retórica é incapaz de esmiuçar com plena destreza as divisões e sínteses da dialética em suas múltiplas aplicações. Nisso consiste a diferença entre elas, o fato de a dialética ser capaz de compreender os fundamentos da arte da palavra em seus aspectos intelectuais, enquanto a retórica, permanecendo na superfície, não alcança efetivamente os fundamentos intelectuais da dialética.

O conhecimento da alma e da psicagogia se faz importante, uma vez que conhecer as almas como um todo e suas partes possibilita ter um mapa daquilo que potencialmente mobiliza cada tipo de alma. Da mesma maneira que o médico faz com os corpos, que são diversos e tem partes, que respondem diferentemente a estímulos e fármacos diferentes, assim também o dialético faz como as almas, as quais, sendo diversas, respondem também a diferentes estímulos discursivos.

Por outro lado, a retórica, por ser um conhecimento preliminar, não uma arte acabada, tão importante em todas as atividades cívicas, foi percebida como prática funesta, juntamente com a grafia, o que não é uma verdade absoluta para Platão, e o *Fedro* é prova disso. Há no *Fedro* apenas a defesa de uma retórica e uma logografia que servem de recordação (*hypomneseos*) para aquilo que fora apreendido, como um acesso à memória (*mnemes*) mesma, cuja inscrição só pode ocorrer na alma através da oralidade (*Phdr.* 274c5-275b).

Quase tudo no *Fedro* é, portanto, atípico, pois nele a retórica ganha a sua versão filosófica, passando a ser um conjunto de saberes que foram depurados pela dialética, esta sim senhora que preside os possíveis esquemas discursivos em suas articulações. Tendo sido amplamente

explorado pelo viés da crítica à escrita, ainda que defenda um modelo educacional calcado no que designa por inscrição na alma (*graphetai en tei psykhei* 276a5-6; *graphomenois en psykhei*, 278a2), o diálogo aponta tanto para o papel da escrita quanto para o papel da oralidade na transmissão dos saberes e nos processos de anamnese (reminiscência). A leitura do final do *Fedro*, especificamente o mito de Theuth, aliada à leitura da *Carta VII* e algumas menções de Aristóteles (e.g. *Physica*, IV, 2, 209b15) às doutrinas não escritas (*agrapha dogmata*), fizeram com que Platão fosse entendido como um filósofo contrário à escrita, o que de fato produziu uma grave distorção interpretativa (Gaiser, 1991; Krämer, 1989, 1961; Reale, 1997).

Tal leitura, que visava compreender os princípios primeiros em Platão, ao privilegiar apenas uma parte da obra escrita, apontando constantemente para o que não havia sido escrito, ou para o que apenas havia indícios, ao amplificar o lado sinistro da escrita, descuidou e obscureceu seu lado destro, ou seja, fez parecer que a obra escrita de Platão não tinha tanta importância, o que jamais se mostrou verdadeiro, além do que não apresentou jamais de modo consistente o que seriam as doutrinas não escritas, por não haver, segundo a própria natureza ágrafa desse objeto, nenhum, ou quase nenhum, sustentáculo histórico para defini-las com a precisão esperada.

Isso não quer dizer, obviamente, que para Platão a escrita não cumprisse nenhum papel na retomada dos saberes já apreendidos, como apoio à memória (*hypomnema*), algo material que faz com que se atualizem saberes latentes e armazenados. Desse modo, fica evidente como a crítica à escrita presente no *Fedro* jamais foi absoluta e como a recepção histórica desse tema sofreu uma considerável paralaxe, deixando de lado tantos outros aspectos importantes do diálogo.

Hérmias, por exemplo, nos ajuda a entender melhor como os pensadores neoplatônicos entendiam essa questão:

É preciso ter conhecimento de que Platão não prescindiu da escrita, pois muitos dos antigos e mais respeitados escreveram, como Orfeu e Hermes, ao contrário de Pitágoras e Sócrates que não escreveram.

Essas definições foram fornecidas por Sócrates nessa composição escrita [de Platão], ter ciência (*epistemen*) das coisas e ter observado a verdade através das recordações daquilo que havia sido esquecido nos tempos mais antigos, e aproveitar os aprendizados sem empenho, mas valendo-se da juventude. Escrever, então, com beleza e de modo bem adequado, enquanto os sem conhecimento e que a muito se empenham são levados ao benefício da opinião (*doxes*), na direção dessa inadequação da atividade de escrever, assim ele diz.

Há nisso uma narrativa de que não é preciso valer-se de discursos escritos para que sejam expostos os pensamentos, porque um discípulo de Platão deixa fora dos registros escritos tudo aquilo que junto a ele foi dito e assim se mantém afastado, numa navegação em périplo, eliminando todas as coisas e volta-se apenas ao mestre, porque os pensamentos resultantes do esforço empenhado não precisam ser expostos nos livros, mas apenas na alma (Hérmias, 258, 9-23, [ed.] Lucarini & Moreschini, nossa tradução).³

Hérmias mostra o papel da anamnese na formação filosófica em ambiente platônico, ambiente em que se valorizada a grafia na alma dos discípulos, realmente afastando o suporte escrito como fonte principal de armazenamento e transmissão dos saberes. O trecho deixa claro que, apesar dessa perspectiva ágrafa, Platão não desprezava a escrita (*Platão não prescindiu da escrita*), mas apenas praticou em sua escola um ensino em que os livros não tinham centralidade na transmissão nem no armazenamento dos saberes. Então, a crítica à escrita, até mesmo para Hérmias, não é uma crítica absoluta, tampouco era uma prática sem importância. Toda a navegação do processo de conhecimento tem como referência o mestre, o qual é solicitado a socorrer o discípulo toda vez que seja necessário, sem que nunca nenhum texto possa substituí-lo.

Por outro lado, Platão talvez procurasse oferecer através do *Fedro* uma resposta a Isócrates, que propagava seus ensinamentos retóricos e os

³ Cf. Campos, 2022, p. 188-190.

designava por “filosofia”. Entretanto, como a escola de Isócrates apenas oferecia de fato saberes retóricos, ou que hoje identificamos melhor como retórica, Platão se contrapõe a ele forjando uma retórica filosófica como resposta. Essa controvérsia aparece no final do diálogo, momento em que aparentemente Sócrates elogia Isócrates, mas na verdade a menção é um vitupério em que o termo filosofia é usado ironicamente.

Sócrates diz que acredita que em Isócrates há “alguma filosofia” (*ti philosophias*), mas a expressão, ao contrário do que pode sugerir à primeira vista, refere exatamente à proposta isocrática de formação retórica, que ele próprio designava por “filosofia” (cf. *Isoc. Contra os sofistas* 11, 18, *Evágoras*, 8; *Antídosis* 180, 254). Esse artifício de Isócrates foi por Platão atacado, porque Isócrates, aos olhos de Platão, teria invadido o campo da filosofia e se apropriado de um vocabulário técnico ainda em estabelecimento. Platão no *Fedro* desenvolve um descolamento de sua filosofia com relação à sofística em geral, especialmente dessa proposta isocrática e oferece, por seu turno, uma armadilha mais “sofisticada” contra Isócrates e à sua suposta “filosofia”. Tal armadilha foi apresentar sua retórica filosófica, o que chamamos aqui de retórica às avessas, como um antídoto ao isocratismo, uma retórica que é superior por resguardar os compromissos epistemológicos fornecidos pela dialética e, portanto, da filosofia em seu sentido estrito.

Hackforth, ao contrário, lê o trecho como uma espécie de reconciliação de Platão com Isócrates (Hackforth, 1952, p.167), mas a maioria dos intérpretes não é tão otimista. Rowe, por exemplo, entende a expressão “belo Isócrates” como irônica, assim como Yunis, que considera Isócrates como um representante significativo da cultura retórica combatida por Platão durante todo o diálogo. De Vries, nessa mesma linha, apontara as profundas diferenças epistemológicas entre Platão e Isócrates, além de ter assinalado possíveis alusões anteriores a Isócrates, ressaltando que em nenhuma delas Platão lhe parece amigável (Rowe, 1989, pp. 215-216; Yunis, 2011, pp. 243-246; De Vries, 1969, pp. 15-18). Nesse sentido, compreendemos também esse “belo Isócrates” como ironia, além da expressão “alguma filosofia” (*ti philosophias*) como chave interpretativa

relevante, demonstrando um dos pontos principais daquela longa discussão, que seria causada pela confusão perpetrada por Isócrates entre retórica e filosofia. Platão parece ter como objetivo desfazer esse mal-entendido gerado por Isócrates (Campos, 2020, pp.50-71).

Assim, vemos como todos esses aspectos revelam o *Fedro* como um diálogo cujo bordado aparece em seu avesso, em contraste forte com quase toda a obra platônica, motivo pelo qual merece tratamento específico e não se presta a comparações de toda e qualquer ordem, necessitando de consideráveis mediações quando se pretende realizar paralelos conceituais entre ele e outros diálogos, ainda que tais aproximações pareçam na superfície como coerentes e válidas.

Breve conclusão

Nesse sentido, fica claro que a tentativa de Hyland em desvendar as relações entre Eros (*eros*), *epithymia* e *philia* valendo-se de comparações entre *Lísis*, *Banquete* e *Fedro* não se aplicaram. Para apenas elucidar o caso de Eros e *philia*, é evidente que enquanto no *Banquete* Eros adquire tantos aspectos quantos são seus panegiristas, até que Diotima o explique de modo definitivo como *daimon* intermediário entre deuses e homens, no *Fedro* há pelo menos duas visões ou aspectos de Eros, de acordo com as recitações, de *Lísis* (230e6-234c5), de Sócrates (1) em sua primeira fala (237a7-241d) e de Sócrates (2) em sua palinódia (243e-257b6). Se em *Lísis* e em Sócrates 1, Eros é manifestação de uma enfermidade a ser evitada, em Sócrates 2, por outro lado, Eros, como vimos, passa a ser positivo e condição fundamental para o conhecimento filosófico. Algo parecido se passa com o termo *philia*. No discurso de *Lísis*, por exemplo, *philia* refere-se ao desejo de amizade ou simplesmente amizade, mas todas as referências a *philia*, por estarem vinculadas ao desejo *epithymia* daquele discurso, são evidentemente ligadas ao mesmo impulso (cf. *philia* 232b2, 233c4, 233d7, 234a5 e 234b2), os quais não se confundem com as menções posteriormente estudadas da *philia*

na palinódia de Sócrates (*Phdr.* 255e1-3). Aliás, Hyland, em sua hierarquia, considera essa *philia* superior ao próprio Eros (Hyland, 1968, pp. 42-43).

Esses exemplos mostram que no mesmo *Fedro* há pelo menos dois modos de dizer Eros, bem como pelo menos dois modos de se referir a *philia*, não sendo possível compará-las a outras aplicações do termo em outros diálogos sem, entretanto, realizar esses discernimentos internos, o que, aliás, qualifica a comparação entre diálogos. Algo assim ocorreu quando mostramos as dificuldades entre a aproximação do termo “filosofia” no *Banquete*, especialmente no discurso de Pausânias, e o primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*. Nem mencionamos o fato de Pausânias apresentar dois Eros, derivados das duas Afrodites, o que poderia também impulsionar para uma precipitada aproximação, pois de fato ela não se sustenta, ou seja, os dois Eros do *Fedro* não podem ser aproximados imediatamente aos dois Eros de Pausânias, nem aos de Erixímaco, no *Banquete*, ainda que a nomenclatura possa fazer parecer, à primeira vista, que tal comparação seja possível.

Lidia Palumbo (2001, p.44-59), por seu turno, dedica parte de seu livro para descrever o que categoriza como emoções em Platão e, em determinado momento, trata da imagem da biga alada do *Fedro*. Sua leitura, como se atém especialmente à biga alada da palinódia, tem como foco o desejo *himeros*, especialmente em sua relação com a parte racional, e chega mesmo a destacar a amizade *philia* como um dos resultados do influxo amoroso, de modo que sua análise, embora bastante precisa, por uma questão de escolha temática, não compara essas “emoções” e seu vocabulário interno do *Fedro*, nem no discurso de Lísias, nem no primeiro discurso de Sócrates. Palumbo tem como foco a tripartição da alma proveniente da *República*, a partir da qual traça suas comparações em outros diálogos de um modo bastante cauteloso, constituindo um caso de análise bem-sucedido, que não padece dos problemas metodológicos antes apontados.

Um último exemplo proveniente dos registros de um congresso promovido pela sociedade de Estudos platônicos (IPS), que tratou especificamente do *Fedro* (*Understanding the Phaedrus*), organizado por

Livio Rossetti, é que a maior parte das comunicações não lança mão de comparações abrangentes entre diálogos (Rossetti, 1992). Ao contrário, as comparações realizadas entre Platão e Isócrates (Erlor), bem como as comparações entre diálogos (Parente, Gill, Griswold e Moreschini) são realizadas de modo a preservar com rigor as especificidades internas dos textos, sem perder de vista o foco do encontro, que era o *Fedro*. Ferrari também, em seu estudo sobre o *Fedro* (Ferrari, 1987), praticamente não realiza interpretação pautada em outros diálogos, permanecendo quase que exclusivamente “dentro dos muros” do próprio *Fedro*.

Muito provavelmente essa perspectiva foi estimulada pelo protagonismo que o diálogo adquiriu nas últimas décadas do século XX, com a difusão da interpretação das doutrinas não escritas já referidas, mudando bastante a atenção e a sensibilidade com relação aos seus temas, pensando especialmente no tema da unidade do diálogo (Heath, 1989, 1989b; Rowe, 1989; Moss, 2012; Kastely, 2002), além de outras abordagens mais recentes (Slezák, 2005; Trabattoni, 1994, 2003, Robinson, 2007).

Sem dúvida, também esse processo de atenção que decorre dessas mudanças de perspectiva ao longo do tempo, propicia que reformulemos nossa percepção acerca do *Fedro*, como um diálogo em que, além de percorrer muitos temas em entrelaço, revela muito de seu léxico atípico, daí ser ele mesmo como um bordado às avessas, especificidade que leva em conta a compreensão do conjunto da obra platônica e das suas partes. Essa comunicação apenas aponta para indícios acerca de diferentes abordagens realizadas e das diferenças conceituais que fazem parte da interpretação e recepção da obra platônica em seus contrastes e complexidades.

Esperamos, contudo, nesse nosso empenho de homenagem ao professor Marcelo Marques, grande mestre dos entrelaços, termos explicitado esse caráter atípico do *Fedro* em conjunto com algumas questões metodológicas determinadas por essa particularidade. Ao explicitar esse caráter atípico desse léxico frente aos demais diálogos do corpo dialógico, encontramos essa metáfora do avesso do bordado, que serve não apenas para ilustrar tal diferença, mas também para apontar para algumas aproximações possíveis e cautelosas. O *Fedro* é, portanto, um diálogo cujo bordado muitas

vezes parecerá às avessas, e nossa leitura, inspirada na dialética platônica e na sabedoria das experientes bordadeiras, descreve e avalia alguns termos importantes do diálogo não apenas pela figura convencional, mas também considerando o seu avesso, cuja imagem das entranhas é tão ou mais importante que o seu lado manifesto.

Referências

BURY, Robert Gregg. *The Symposium of Plato*. Cambridge, 1932.

CAMPOS, Rogério Gimenes de. Epithymíai, philíai e hímeros no Fedro: uma fisiologia dos desejos e das amizades. *DoisPontos*, [S. l.], v. 21, n. 2, 2024. DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i2.94730> Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/94730>. Acesso em: 16 nov. 2024.

CAMPOS, Rogério Gimenes. Isócrates e Platão: Prescrições aos aspirantes à retórica. *Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, V. 9, N. 1, p. 50-71, 2020.

CAMPOS, Rogério Gimenes. Unwritten Doctrine of Pythagoras in Hermias of Alexandria. *Examina Antiqua*, V. 1, p. 185-197, 2022. DOI: <https://doi.org/10.14746/PEA.2022.1.9>.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge Classical Studies, 1990.

GAISER, Konrad. *La metafísica della storia in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

HEATH, Malcolm. The unity of Plato's Phaedrus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume VII, Oxford, p.151-173, 1989. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198242420.003.0006>

HEATH, Malcolm. The unity of the Phaedrus: a postscript. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume VII, Oxford, p.189-191, 1989b. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198242420.003.0008>

HYLAND, Drew. A. Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato, *Phronesis*. Vol. 13, N. 1, pp. 32-46, Brill, 1968. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852868X00029>.

KASTELY, James L. Respecting the rupture: not solving the problem of Unity in Plato's Phaedrus. *Philosophy and Rhetoric*, Ed. Penn State University, Vol. 35, No 2, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1353/par.2002.0006>.

- KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafísica*. Milano: Vita e pensiero, terza edição, 1989.
- KRÄMER, Hans. *La nuova immagine di Platone*. Napoli: Bibliopolis, 1961.
- MARQUES, Marcelo P. O sofista: uma fabricação platônica? *Revista Kriterium*; Belo Horizonte, nº 102, Dez/2000, p.66-88, 2000.
- MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MOSS, Jessica. Soul-Leading: The unity of the Phaedrus, Again. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume 43, Oxford, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199666164.003.0001>.
- PALUMBO, Lidia. *Eros Phobos Epithymia Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo, 2001.
- PLATÃO. *Fedro*. trad. CAMPOS, R. G. de, São Paulo: Hedra, 2018.
- PLATO. *Phaedrus*. edited with commentary by ROWE, C. J. Oxford: Aris & Phillips, 1988.
- PLATO. *Phaedrus*. edited with commentary by YUNIS, H., Cambridge: Cambridge Press, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977237>.
- PLATO. *Phaedrus*. translated with introduction and commentary by R. HACKFORTH. Cambridge: Cambridge University press, 1952.
- REALE, Giovanni. *Por uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.
- ROBINSON, Thomas More *A psicologia de Platão*. trad. MARQUES, Marcelo P., São Paulo: Loyola, 2007.
- ROSSETI, Livio (Org.). *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Verlag, 1992.
- ROWE, Christopher. The unity of the Phaedrus: a replay to Heath. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume VII, Oxford, p. 175-188, 1989. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198242420.003.0007>
- SLEZÁK, Thomas Alexander. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- TRABATTONI, Franco. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze: La Nuova Italia, 1994.

VIDAL, Gerardo Ramírez. *La invención de los sofistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Filológicas, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 56, 2016.

Data de registro: 02/08/2023

Data de aceite: 20/09/2023