

O *Fedro* na obra de Platão: amor, retórica e educação em diálogo

Carlota Boto¹

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre o *Fedro*, de Platão, à luz de uma leitura do diálogo platônico, ancorada por referências conceituais e analíticas oferecidas por alguma literatura já existente acerca do tema. O *Fedro*, no conjunto da obra de Platão, constitui uma obra intermediária. Em termos de metodologia, procurar-se-á proceder a uma leitura despretensiosa, apenas um panorama introdutório do trabalho de Platão, com vistas a buscar apreender, no *Fedro*, alguns significados que podem ser operatórios para que se possa dialogar com a dimensão pedagógica do pensamento platônico na Grécia clássica. Nesse sentido, compreendemos que a discussão sobre a temática da retórica teria uma expressiva conotação pedagógica.

Palavras Chave: Fedro; Platão; história da educação; filosofia da educação; escrita.

Abstract: The purpose of this work is to reflect on Plato's *Phaedrus* in the light of a reading of the Platonic dialogue, anchored by conceptual and analytical references offered by some existing literature on the subject. *Phaedrus*, in Plato's overall work, is an intermediate work. In terms of methodology, an unpretentious reading will be sought, just an introductory panorama of Plato's work, with a view to grasping in *Phaedrus* some meanings that can be operative in order to dialogue with the pedagogical dimension of Platonic thought in classical Greece. In this sense, we understand that the discussion on the theme of rhetoric would have an expressive pedagogical connotation.

Keywords: Phaedrus; Plato; history of education; philosophy of education; writing.

Introdução

Este texto propõe-se a estudar o *Fedro*, de Platão, à luz de uma leitura do diálogo platônico, ancorada por referências conceituais e analíticas oferecidas por literatura internacional acerca do tema. No conjunto da obra de Platão, o *Fedro*, do ponto de vista cronológico, é uma obra intermediária (Luce, 1994). Os primeiros diálogos, trazendo com proeminência, a figura histórica de Sócrates, expressariam mais fidedignamente as ideias desse filósofo, que fora mestre de Platão. Nesse grupo, estariam *Apologia*, *Críton*, *Protágoras* e *Górgias*. São diálogos que teriam sido escritos nos doze anos que se seguiram à morte de Sócrates, entre 399 e 387 d.C. Depois deles, haveria um grupo intermediário, no qual se concentram, além de *Fedro*, o *Fédon*, o *Banquete*, *Parmênides*, *Teeteto* e *República*. Essas obras seriam oriundas do período compreendido entre 387 e 367; e já seriam expressivas do pensamento

¹ Carlota Boto é professora titular de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. É bolsista produtividade PQ1 do CNPq. Integra o conjunto dos pesquisadores principais do projeto temático da FAPESP intitulado “Saberes e práticas em fronteiras: por uma história transnacional da educação” (Processo número 18/26699-4). É autora, dentre outros, dos livros *A escola do homem novo* e *Instrução pública e projeto civilizador*, publicados ambos pela Editora UNESP.

original de Platão, especialmente suas convicções sobre a existência de um mundo das ideias e sua tese da imortalidade da alma. Aqui haveria não apenas a marca da apropriação platônica das ideias de Sócrates, mas a existência de uma influência considerável das ideias de Pitágoras. Finalmente, os diálogos tardios da vida de Platão seriam aqueles que, escritos de 366 a 347, manifestariam um apagamento das ideias primeiras do socratismo; sobressaindo-se aquilo que seria genuinamente derivado do sistema de pensamento de Platão. Nesse grupo, teríamos o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo*, o *Timeu*, o *Crítias* e as *Leis*.

A dificuldade de apreender a lógica interior ao pensamento platônico deriva – conforme Luce – exatamente da ausência de segurança quanto ao próprio movimento do texto. Nunca se sabe ao certo se quem fala é Sócrates ou é Platão. De qualquer modo, o comentador arrisca: os primeiros diálogos seriam verdadeiramente expressivos do pensamento socrático, os intermediários manifestariam já Platão como condutor das discussões, principalmente quando se trata da apresentação da teoria das ideias; e nos diálogos finais “Sócrates raramente aparece, e o pensamento é inteiramente platônico (Luce, 1994, p.100)”. Também Rogue (2005) aponta nos diálogos intermediários - dentre os quais encontramos *Fedro* - uma “contribuição platônica à herança socrática. O recurso ao mito faz sua aparição, detecta-se uma influência órfica e pitagórica, e certos temas, tais como a reminiscência, começam a tomar forma (Rogue, 2005, p.17)”.

O pensamento de Platão orienta-se pela ideia de justiça. Para ele, de todas as virtudes, esta seria a maior; e ele partilha com Sócrates a convicção de que o conhecimento da justiça levará à sua prática. Nesse sentido, vivia-se um momento importante da transição do pensamento mítico para a explicação racional; em uma Atenas que presenciara a maior contradição da sua forma de governo democrático, com o impacto simbólico da morte de Sócrates sobre todo o conjunto da obra de Platão.

A ideia de virtude em Platão só pode ser compreendida à luz de sua concepção de alma. Nos seus primeiros trabalhos, a alma humana é apresentada subdividida; com partes que não se comunicam umas com as outras:

“Ele chama a primeira parte de desejo e a segunda de razão. E acrescenta uma terceira parte chamada espírito, a sede da raiva, que é o aliado natural da razão contra o desejo. A boa ordem de nossa vida, que recebe o nome de virtude, depende da correta instrução das duas partes inferiores, de modo que obedeçam à razão, da mesma maneira que o bom governo depende da obediência das ordens inferiores a dirigentes e sábios. O modo pelo qual se supõe que essa divisão da alma resolva os problemas levantados pelas doutrinas socráticas é: podemos dizer que uma parte da alma tem conhecimento do Bem, mas pode não estar em pleno controle das outras partes. (Hare, 2000, p.79-80)”

É fundamental refletir sobre a forma do pensamento de Platão. A estratégia do diálogo contempla o âmago do pensamento dialético. O diálogo é uma estratégia mediante a qual a interioridade de um reconhece no outro sua própria dimensão interior, igual a dele. A própria palavra grega *logos* significava, a um só tempo, razão e discurso: “logos pode significar palavra, proferimento, conto relato, explicação, razão e *ratio*, dentre outras coisas (Willians, 2000, p.23)”.

Werner Jaeger destaca o *Fedro* como uma obra privilegiada para se compreender o programa da Academia platônica. Sendo aparentemente um debate

sobre o tema do amor, trata-se na verdade de um texto voltado para compreensão das ideias de Platão “acerca da relação entre a palavra escrita e falada e o pensamento (Jaeger, 1994, p.1253)”. No limite, o *Fedro* poderia até – segundo Jaeger – ser considerado uma introdução ao pensamento do autor, posto que estabelece como eixo central da análise as relações entre a retórica e a dialética. Jaeger observa, ainda, que o *Fedro* representa uma nova fase da atitude de Platão perante a retórica, já que no *Górgias* ele dissera que o discurso retórico não se ocupava da verdade, mas da mera aparência. Agora, no *Fedro*, Platão subordina a arte da palavra aos critérios e ao serviço da filosofia; e, portanto, recupera um pouco o valor do discurso retórico.

A primeira parte do *Fedro*, acerca do tema do *eros*, não representa, no parecer de Jaeger, o verdadeiro objetivo do diálogo. O que é importante é o modo pelo qual Platão teria construído três discursos, igualmente encantadores e convincentes, sobre o tema do amor, com o objetivo de demonstrar a eficácia e também as vicissitudes da lógica oral que dirige a eloquência do retórico. O amor como objeto do diálogo teria sido o motivo da conversa entre Sócrates e Fedro, a partir da evocação do discurso que Lísias dava para seus alunos aprenderem de cor. Era um tema apelativo, que cativava a juventude. Jaeger comenta a estratégia do diálogo:

“A discussão desse problema proporcionava a Platão a possibilidade de tratar, além da forma, o conteúdo da verdade, que era decisivo para os filósofos. A escola retórica limitava-se a chamar a atenção por meio de tão sensacional tema, sem chegar a dominá-lo na sua essência; Platão, ao contrário, pega o tema como brincando, e, mergulhando na profundidade da sua própria especulação filosófica sobre a essência do *eros*, opõe ao discurso de Lísias outro discurso em que fica claro toda a banalidade e o caráter equívoco da construção retórica (Jaeger, 1994, p.1260)”.

Fedro vinha da casa de Lísias, encantado com seu discurso sobre o amor. Diz isso a Sócrates, quando, no caminho, encontrou-se com ele. Este pede-lhe que repita o que Lísias lhe relatara. José Ribeiro Ferreira destaca o fato de Fedro haver se encantado mais com o aspecto formal do discurso de Lísias do que propriamente com seu conteúdo. O discurso de Lísias defendia a “tese paradoxal de que se deve conceder afeição a quem não se ama, e não a quem se ama (Ferreira, 1973, p.283)”. Pelas palavras de Fedro, vivem melhor as oportunidades da vida as pessoas que não se apaixonam. Os homens que padecem do estado de enamoramento, “eles mesmos admitem que se encontram mais doentes de espírito do que são; reconhecem ter afetada a razão, mas não conseguem dominar-se. Deste modo, após adquirir o bom senso, como podem eles julgar bons os projetos que fizeram quando se encontravam em tal disposição de espírito? (Platão, *Fedro*, 231d)”.

O amor é então acusado como um provisório estado de alteração da consciência; sendo que “os que não amam, pelo contrário, sendo capazes de se dominar, escolhem a melhor parte, em vez do renome na opinião pública. Além disso, para os amantes é inevitável que a maioria os conheça e os veja andar atrás dos amados, pondo nisso seu empenho (Platão, *Fedro*, 232a)”. Além disso, o estado amoroso levaria o sujeito a “desejar o corpo antes mesmo de conhecer o caráter (Platão, *Fedro*, 233a)”. Ora, tratando-se de um estado passageiro, não se saberá ao certo se, após cessar o desejo, se poderá efetivamente construir uma amizade pautada na afinidade entre as duas pessoas envolvidas. Por isso, conclui Fedro evocando Lísias: “os amados são muito mais dignos de compaixão do que de inveja (Platão, *Fedro*, 233b)”.

Depois da exposição de Fedro, Sócrates toma a palavra, abraça e mesma tese e, com ela, faz uma explanação completamente diferente sobre o referido tema. Sócrates então constrói seu próprio discurso sobre o amor; o qual, logo em seguida, tratará de negar, dizendo ser falso. Apresenta então um terceiro discurso sobre o assunto, como alternativa ao de Lísias – recém-expresso por Fedro – e àquele que ele próprio (Sócrates) acabara de proferir. Buscando demonstrar que o discurso de Lísias era cheio de repetições e inconsistências, não enfrentando o objeto com o rigor conceitual necessário, Platão, ao abordar a questão de *eros*, não teria aqui apresentado suas próprias convicções a propósito do tema. Isso ele fará no *Banquete*. Abordar o amor na lógica textual do *Fedro* seria um recurso de que se valeu o autor para exemplificar aquilo que de fato é o eixo da discussão: as relações entre a retórica e a dialética.

O primeiro discurso proferido por Sócrates, com o fito de contrapor-se ao que teria dito Lísias, demonstra o amor como uma força irracional; que deriva de uma parte da alma que é desregrada. Daí o fato de ser o amor uma forma perigosa. Por isso Sócrates ali concluirá que é melhor se relacionar com quem não se ama para manter o bom senso. “Ceder favores” a quem se ama seria uma forma de delírio.

Sócrates, nesse seu primeiro discurso, sublinha a existência de dois princípios contrários pelos quais somos movidos: “um que é inato, reside no desejo dos prazeres; o outro é adquirido e consiste na reflexão (Platão, *Fedro*, 238a)”. Haveria evidentemente conflito entre os dois princípios, sendo que ora um deles domina, ora o outro. Considerando que a alma é estruturada em três partes - racional, apetitiva e irascível -, uma pessoa equilibrada não se deixaria dominar por qualquer das demais partes da alma; procurando guiar-se apenas pela razão. Na *República*, Platão identificará que pessoas justas são aquelas que querem a justiça como um bem por si mesmo. Aqui ele caminha também nesse sentido, demonstrando a validade de se pautar a vida a partir do critério da temperança. Assim:

“Por conseguinte, quando a reflexão nos conduz para o melhor pela razão e domina pela forma, toma o nome de temperança; quando, porém, é o desejo que nos arrasta, contra a razão, para os prazeres e exerce seu domínio em nós, recebe o apelido de desregramento. (...) Ora, quando um desejo, desprovido de razão, é arrastado para o prazer da beleza e prevalece sobre a reflexão que tende para a justiça, quando, além disso, robustecido vigorosamente por desejos análogos que tendem para a beleza corporal, se torna senhor absoluto, tal desejo toma o nome dessa força e passa a chamar-lhe amor (Platão, *Fedro*, 238c)”.

Se o amor deriva de um desejo desprovido de razão, ele inevitavelmente caminhará em direção do desregramento. O seu caráter de delírio deriva exatamente do fato de ele obstruir a racionalidade; e o desejo, portanto, torna-se senhor da pessoa, que não mais o domina. Isso levará inevitavelmente aos ciúmes, ao medo e à dependência do indivíduo em relação à pessoa amada. Mesmo a amizade que possa acompanhar o amor não será desprovida de más intenções. Além disso, o estado amoroso é passageiro; e depois dele pode não sobrar nada que preste:

“Mais ainda, o enamorado é prejudicial e antipático e, além disso, após deixar de amar, não é fiel à palavra dada no tempo subsequente, para o qual prometia tanta coisa com grandes juramentos e súplicas com que mantinha, a custo, a intimidade, já nessa altura, penosa de suportar, na

esperança das vantagens. Ora, quando chega a altura de cumprir as promessas, ele, transformando-se em alguém que se domina e é senhor de si, com a inteligência e o bom senso a substituir o amor e a loucura, torna-se outro homem, esquecendo o amado. Este reclama dele a gratidão dos favores passados, lembrando-lhe o que fez e o que disse, como se falasse à mesma pessoa. O outro, por vergonha, não ousa dizer que se tornou diferente, nem sabe como manter os juramentos e as promessas do antigo regime de loucura, agora que adquiriu a razão e a moderação, sem que se torne, ao praticar as mesmas ações do passado, semelhante ao que era outrora e o mesmo de antes. Neste momento foge de tudo isso: de apaixonado que era, tornou-se, por necessidade, culpado de fraude e, voltada a face da moeda, vira-se ele também, apressando-se a bater em retirada. É o outro então que se vê obrigado a persegui-lo, fortemente irritado e tomando os deuses por testemunhas, só por ter ignorado por completo desde o início que nunca devia conceder os seus favores a quem ama e é insensato por força das circunstâncias, mas mil vezes mais a quem não ama e conserva o uso da razão (Platão, *Fedro*, 241abc)”

O amor nas representações de Platão

Após concluído seu primeiro discurso, Sócrates dirá que não era nada daquilo. Se *eros* é um deus e o amor é criado por ele, aquilo que os deuses criaram não poderia ser ruim. Diz que os dois discursos – o de Lísias e o que acabara de proferir – eram pretensiosos e falhos porque nem sequer ocuparam-se de definir o amor; “e, além disso, são ambos de um grande primitivismo com pretensões a civilizados: nada dizendo de salutar nem de verdadeiro, vangloriam-se de ser alguma coisa, dado que conseguem enganar umas tantas criaturinhas e ser estimados entre elas (Platão, *Fedro*, 243a)”. No limite, seriam ambos discursos frágeis porque restritos a uma dimensão retórica.

Sócrates, ao negar aquele seu primeiro discurso, apresenta o amor como produto da alma humana, sendo esta, por sua vez, um elemento imortal. A alma não seria, portanto, movida por nada exterior a si própria; o movimento que lhe seria intrínseco era capaz de ser exteriorizado para fora dela. A alma, que não é movida, move, todavia, os corpos em que habita. Sócrates argumenta: “ora, um princípio é coisa não gerada. De um princípio nasce, necessariamente, tudo o que tem começo, enquanto aquele não vem de coisa alguma. Na verdade, se um princípio nascesse de qualquer coisa, não seria ainda um princípio. E, uma vez que não é gerado, é também necessariamente incorruptível (Platão, *Fedro*, 245d)”.

Aí então principiava o terceiro discurso do *Fedro* a propósito do amor – e o segundo dito por Sócrates. Quando a alma é perfeita, ela é incorpórea, tem asas e viaja pelo espaço, admirando os entes imortais que habitam o mundo supralunar. Se ela, todavia, perde essas asas, tem de se amparar em algo sólido; e passa a morar em um corpo qualquer. A alma encarnada recorda-se das realidades divinas que pudera contemplar. O amor é um tipo de recordação do belo perfeito que se admirou nos céus. Reale & Antiseri consideram que, no *Fedro*, Platão reconhece a “natureza sintética e mediadora do amor” (Reale & Antiseri, 1990, p.153); pelo vínculo estabelecido com a doutrina da reminiscência. O amor é assim irredutível a qualquer outro sentimento. Isso porque – destacam os mesmos autores – “o amor (o amor platônico) é nostalgia

do absoluto, tensão transcendente para o mundo meta-empírico, força que impulsiona para o retorno à nossa existência originária junto aos deuses (Reale & Antiseri, 1990, p.153)”. A verdadeira vida estaria para além da existência terrena e a experiência amorosa seria exatamente a possibilidade de sentir o absoluto pela simples presença de outra pessoa. Nas palavras do próprio Platão, isso é claro:

“(…) quando alguém vê a beleza e se recorda da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar; sem forças bastantes, no entanto, olha para cima à maneira de uma ave, descarta os assuntos terrenos e recebe então a acusação de se encontrar em estado de loucura. Leva à conclusão de que, em si mesma, é a melhor de todas as possessões divinas e a de melhor origem, tanto para o que a possui quanto para o que dela compartilha (Platão, *Fedro*, 250a)”.

A tese defendida por Sócrates é, em linhas gerais, a que segue: originalmente a alma vivia junto aos deuses. Culpada de alguma coisa, ela toma um corpo e desce do céu até a terra. A alma torna-se então uma carruagem constituída por uma dupla de cavalos – um bom e outro mau – dirigidos por um cocheiro. Um cavalo tenta fazer o coche subir aos céus; o outro cavalo – mau – força-o a regressar à terra. Sobre o tema, Reale & Antiseri dirão que

“o auriga simboliza a razão e os dois cavalos representam as partes a-lógicas da alma, a concupiscível e a irascível (...); segundo alguns, porém, os dois cavalos e o auriga simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo forjou a alma (Reale & Antiseri, 1990, p.160)”.

As almas gostavam de passear pelos céus para contemplá-los. Mas o cavalo mau, sempre as puxava para baixo. Por causa disso, tinham de descer dos céus. Algumas almas, por terem contemplado o céu, ao regressarem, manterão a lembrança dessa contemplação – do momento em que puderam conviver com os deuses (Reale & Antiseri, 1990, p.160). Esse sentimento de perfeição contemplada é o que se chamaria amor. Ao se apaixonar, é como se as almas recebessem “um forte estremecimento e não conseguem conter-se, embora não sabendo ao certo o que se passa consigo (Ferreira, 1973, p.287)”. Para Lygia Araújo Watanabe, no *Fedro*, Platão identificará três direções da alma: “duas que se debatem, dirigindo-se para sentidos opostos, e uma terceira que precisa ser capaz de controlar as duas primeiras e determinar a boa direção a seguir (Watanabe, 2006, p.78)”. O paralelo é o seguinte:

“Nessa altura, a reminiscência do auriga sente-se reconduzida até a essência da Beleza e vê-a de novo colocada com a temperança sobre um sagrado pedestal. Essa visão enche-o de temor respeitoso que o faz recuar e cair de costas e, ao mesmo tempo, o constrange a puxar as rédeas para trás tão fortemente que ambos os cavalos tombam sobre os quadris, um de livre vontade, pelo fato de não opor resistência, mas o outro, o rebelde, muito contra a vontade. Enquanto se afastam, para mais longe, um, sob a ação da vergonha e da estupefação, banha toda a alma de suor, mas o outro, uma vez passada a dor que suportou devido ao freio e à queda, logo que toma fôlego, irrompe em coléricas invectivas e censuras contra o auriga e o companheiro de jugo, que, por

vileza e cobardia, abandonaram o seu posto e traíram o acordo. (Platão, *Fedro*, 254a)”.

Por isso, o desejo seria sempre algo incompleto; que busca transbordar para fora de si mesmo. Por isso, a alma terrena não consegue compreender o amor. Pode-se mesmo dizer que, se no seu primeiro discurso Sócrates elogiava o amor sensato, neste segundo discurso ele fará apologia do amor apaixonado (Paviani, 2001, p.65) – dizendo o seguinte:

“Ele ama, de fato, mas não sabe o quê; não sabe mesmo que espécie de sentimento experimenta nem está em estado de o explicar; é como alguém que, tendo recebido de outro uma doença dos olhos, não é capaz de dizer a causa; não se dá conta de que se vê a si próprio no amante como em um espelho. Na sua presença, cessa-lhe, como sucede neste, o sofrimento, mas na ausência sente e provoca a mesma saudade: experimenta um *anteros* – como imagem refletida do amor (Platão, *Fedro*, 255d)”.

Sabe-se que também na *República*, Platão reconhecerá uma complexidade interior à alma humana, que se manifestaria por uma estrutura tripartite; a qual teria correspondência com a metáfora da carruagem alada do *Fedro*: “a alma racional, simbolizada pelo cocheiro; a alma valorosa (*thymós*) pelo cavalo bom e a alma concupiscente (*epithymia*), pelo cavalo mau (González, 1996, p.136)”. Para González, a estrutura do *Fedro* seria, no entanto, diferente daquela apresentada na *República*, posto que a apresentação das partes da alma é na *República* expressa como uma ordenação hierárquica de partes que se sobrepõem, cada uma exercendo sua função específica. Já no *Fedro*, a estrutura dialética já se apresentaria, posto que,

“(…) não se trata de uma composição, mas de uma tensão: é unidade que se alcança na oposição mesma; não se concede em termos de diferenças e reunificação, e sim da luta e unidade de contrários (...); e não se trata tampouco de uma estratificação hierárquica, mas do drama ético (e amoroso) de elevação e de queda. Essa estrutura interna de luta-equilíbrio é a chave do próprio auto-movimento do qual consiste a essência imortal da *psyché*. A alma é, segundo o mito, carruagem e é viagem de uma só vez. Todos os elementos simbólicos aludem ao caráter dinâmico: a força da união do carro, o condutor alado e os cavalos (González, 1996, p.136-7)”.

Além disso, como observa ainda Juliana González, haveria uma significação ética no amor em Platão, que, no *Fedro*, se expressa à luz desse caráter irracional e ilógico da alma:

“O caráter contraditório da alma, suas oposições internas, se expressam simbolicamente no mito do cocheiro em vários sentidos: primeiro, como a evidente contraposição entre dois cavalos que são certamente opostos e expressam a grande ambiguidade da vida passional: seu bem e seu mal; o conflito mesmo entre o desejo racional e os desejos irracionais. Segundo, como a intrínseca dualidade e ambivalência que caracteriza um desses cavalos, o do *thymos* ou desejo, cuja natureza é

nobre, mas pode ‘aunar’ sua força com a do cavalo mal, precipitando a queda da alma. E terceiro, como a antítese extrema que se produz entre o cocheiro e o cavalo das baixas paixões (*epithymia* e *hybris*): do literal ‘des-enfreno’, do desejo des-medido e da violência passional. A força motriz, no sentido estrito, está nos cavalos (nas paixões); o auriga (a razão) é só condutor, embora seja também princípio de direção e decisão, de visão e de memória (e nisso se mede sua própria força). O decisivo, porém, é que tais tensões não destroem mas geram elas mesmas a unidade dinâmica da alma (González, 1996, p.138)”.

O mito da inferioridade da escrita em relação à oralidade

No fundo, para o caso de *Fedro*, o debate sobre o amor é um pretexto; um “mero jogo de palavras (Paviani, 2001, p.65)”. O objetivo que movia Platão era fundamentalmente proceder a crítica da retórica. Para isso ele constrói os três discursos: o de Lísias, através da fala de Fedro e os dois de Sócrates. O próprio Sócrates, ao final dessa primeira parte do texto, confessa isso a Fedro, comentando que, pela via da oratória, seria inclusive possível convencer alguém a comprar um asno ao invés de um cavalo e, persuadido de sua superioridade, levá-lo à guerra. Todavia, quem fizesse isso perderia a guerra. Para o argumento dos sofistas isso não seria culpa da retórica, posto que esta é uma *techné* a ser ensinada. Quando aprendida, pode ser utilizada com bom ou mau uso; e a responsabilidade pelo uso da retórica não é mais daquele que a ensinou. Sócrates diz que isso, porém, não resolve o problema.

Seria necessário, em vista do exposto, aliar a “genuína arte de falar” com a ideia de verdade. Essa seria a diferença entre retórica e dialética. Aí então começa a segunda parte do texto, em que Sócrates ocupa-se de identificar a dialética, como uma busca sistemática do pensamento verdadeiro. Nesse sentido, o primeiro passo seria a identificação conceitual; ou a definição do assunto. Em linhas gerais, o que seria de verdade o amor? Para chegar até isso, o discurso deveria ser composto por meio de uma técnica que Sócrates diz ser a seguinte:

“O primeiro ponto consiste, creio eu, em que o *exórdio* deve ser proferido no início do discurso. (...) Em segundo lugar, vem uma *exposição* e os *testemunhos* que lhe dizem respeito; em terceiro, os *indícios*; em quarto, as *probabilidades*. E ainda a *prova* e a *contraprova* que, segundo creio, são mencionadas pelo homem de Bizâncio, o mais excelente dos buriladores de discursos. (Platão, *Fedro*, 266e)”.

Platão continua o argumento de Sócrates destacando que, se a técnica é imprescindível para localizar o tema e o problema a serem examinados, ela não é, contudo, suficiente. Seria fundamental conhecer a fundo o assunto sobre o qual se fala; e conhecer com a mesma profundidade também o interlocutor. Sócrates faz analogia com a medicina. Não é suficiente para o médico prescrever remédios e saber para quem eles são indicados. É necessário, antes mesmo de aplicar os remédios, examinar meticulosamente o doente, o caso específico, sua enfermidade. Aplicar medicamentos pode ser necessário, mas conhecer o doente é um pressuposto do tratamento. Do mesmo modo, a retórica como conjunto de normas fixas, expressa por tratados escritos, seria inadequada, dado que cada assunto pediria uma forma de ordenação expositiva.

A última parte do diálogo apresenta um mito. Pode parecer curioso que Platão coloque na boca de Sócrates relatos míticos exatamente no momento em que o pensamento racional era firmado na Grécia clássica. É preciso recordar que a diferença entre racionalidade e pensamento mítico está exatamente no caráter público dos procedimentos metodológicos de obtenção do saber racional; entendendo aqui a ideia de público como sendo aquilo que pode ser comunicado. O pensamento mítico, por seu turno, pauta-se no segredo, na interpretação restrita e limitada, na imprecisão conceitual e no apego a imagens e relatos religiosos. Acerca do tema, Bruno Snell observa o seguinte:

“O contraste entre imagem mítica e pensamento lógico delinea-se claro e preciso, na interpretação causal da natureza. Nesse campo, também a passagem do pensamento mítico para o lógico adquire uma evidência imediata: aquilo que, nos primeiros tempos, era interpretado como obra dos deuses, de demônios e de heróis será mais tarde interpretado em sentido racional. A causalidade mítica não se limita porém aos fatos naturais, passíveis de ser explicados pela lei de causalidade científica: ela diz respeito à origem das coisas e à vida, fenômeno cujas causas não se podem determinar exatamente. Estende-se além do âmbito da natureza, pois também o surgir dos pensamentos e dos sentimentos, dos desejos e das decisões, e assim por diante, é atribuído a uma intervenção dos deuses e, portanto, a causalidade mítica domina naquele campo em que, após a descoberta da alma, serão acolhidos os motivos psíquicos.

(...)

“O pensamento mítico está em estreita relação com o pensamento que se exprime por imagem e similitudes. Ambos distinguem-se psicologicamente do pensamento lógico porque este se ocupa exhaustivamente com a investigação, ao passo que as imagens do mito e dos símiles impõem-se à imaginação. Isso acarreta uma diferença de fato: para o pensamento lógico a verdade é algo que deve ser pesquisado, indagado e sondado, é a incógnita de um problema do qual se busca a solução com método e precisão, com rigoroso respeito ao princípio de contradição, e cujo resultado apresenta um caráter de obrigatoriedade universal. As figuras míticas, ao contrário, apresentam-se de per si absolutamente dotadas de sentido e de valor, tanto quanto as imagens dos símiles, que falam uma língua viva imediatamente compreensível: para o ouvinte, tem elas aquela mesma evidência imediata que para o poeta, que as recebe como um dom da Musa, isto é, por intuição ou como quer que se diga. O pensamento mítico exige receptividade, o pensamento lógico, atividade; este se desenvolve de fato, depois que o homem chega à consciência de si, ao passo que o pensamento mítico é vizinho do estado de sonho, no qual imagens e pensamentos vagam sem controle por parte da vontade (Snell, 2001, p.226-7)”.

Platão recorreu ao mito exatamente para solidificar a tese racional que procurara demonstrar. É como se ele buscasse pelo mito superar a relatividade de seu pensamento, procurando dar a este uma dimensão persuasiva mais destacada; razão pela qual, nesse sentido, recorreria à fé e à crença. Acerca do tema, poder-se-ia emprestar as palavras de Reale & Antiseri: “o logos capta o ser, mas não a vida; assim, o mito vinha colaborar exatamente para a explicação da vida, que o logos não tinha

condição de captar (Reale & Antiseri, 1990, p.132)”. Pelo relato mítico, Platão oferece uma estratégia retórica de superação da própria fronteira de sua racionalidade, buscando, assim, superar os limites intrínsecos à argumentação que anteriormente tecera.

Criticando os manuais de retórica que existiam à época, Sócrates diz a *Fedro* que eles seriam astuciosos e dissimuladores. Em seguida o filósofo tecerá uma longa digressão, na qual se ocupa de relatar um mito que revelaria a impropriedade da escrita como tecnologia do conhecimento. Conta Sócrates que houve um tempo em que existira um deus chamado Theuth; que tinha sido o inventor de várias coisas. Ele descobrira “a ciência do número e do cálculo, a geometria e a astronomia, também o jogo de damas e o dos dados e, ainda por cima, a escrita (Platão, *Fedro*, 274d)”. Um dia ele ofereceu seus inventos ao rei do Egito – Tamos – destacando que a escrita seria um ramo do conhecimento capaz de aprimorar a sabedoria e a memória dos egípcios. Diante dessa oferta, o rei agradece e imediatamente recusa, com a seguinte alegação:

“Essa descoberta, na verdade, provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de exercício da memória, porque, confiados na escrita, recordar-se-ão de fora, graças a sinais estranhos, e não de dentro, espontaneamente, pelos seus próprios sinais. Por conseguinte, não descobriste um remédio para a memória, mas para a recordação. Aos estudiosos oferece a aparência da sabedoria e não a verdade, já que, recebendo, graças a ti, grande quantidade de conhecimentos, sem necessidade de instrução, considerar-se-ão muito sabedores, quando são, na sua maior parte, ignorantes; são ainda de trato difícil, por terem a aparência de sábios e não o serem verdadeiramente (Platão, *Fedro*, 275a)”.

Sócrates declara concordar com o rei sobre o assunto, dando inclusive outras razões para duvidar da escrita:

“É isso precisamente, Fedro, o que a escrita tem de estranho, que a torna muito semelhante à pintura. Na verdade, os produtos desta permanecem como seres vivos, mas, se lhes perguntares alguma coisa, respondem-te com um silêncio cheio de gravidade. O mesmo sucede também com os discursos escritos. Poderá parecer-te que o pensamento como que anima o que dizem; no entanto, se movido pelo desejo de aprender, os interrogares sobre o que acabam de dizer, revelam-te uma única coisa e sempre a mesma. E, uma vez escrito, todo o discurso rola por todos os lugares, apresentando-se sempre do mesmo modo, tanto a quem deseja ouvir como ainda a quem não mostra interesse algum, e não sabe a quem deve falar e a quem não deve. Além disso, maltratado e insultado injustamente, necessita sempre da ajuda do seu autor, uma vez que não é capaz de se defender e se socorrer a si mesmo (Platão, *Fedro*, 275e)”.

Sócrates condena, sobretudo, a ineficiência pedagógica do texto escrito; que não sabe explicar – já que responde as dúvidas sempre com as mesmas palavras. A fixidez do escrito impediria o ato dialógico e dialético fundamental, que é o intercâmbio entre duas almas acerca de um tema comum. Alguns críticos identificam essa reticência de Platão perante a prática da escrita com a preocupação do autor em

relação a más interpretações de seus escritos por parte de leitores que, não compreendendo a raiz do seu sistema de pensamento, poderiam inclusive contribuir para deformá-lo. Para “gente falha de compreensão (Jaeger, 1995, p.1272)”, a palavra escrita não consegue se defender, no caso de ser atacada. Sendo assim, ela não será capaz de evitar mal-entendidos. Ela favorece erros de compreensão porque não consegue voltar a dizer de outra maneira aquilo que fixou no texto. Somente a atividade educativa poderia de fato acompanhar o movimento da alma de quem aprender. Somente nessa relação oral é que de fato haveria o intercâmbio verdadeiro que a dialética requer. Com tais considerações, Sócrates conclui seu raciocínio, identificando como melhor discurso aquele que não apenas é oral, mas é sobretudo ensinado; ou seja, “aquele que com ciência se escreve na alma do discente, esse é capaz de se defender a si próprio e sabe falar e ficar silencioso diante de quem convém (Platão, *Fedro*, 276a)”.

A arte dialética conferiria aptidão à alma, plantando e semeando “discursos capazes de vir em socorro de si mesmos e de quem os plantou, que não ficam improdutos, mas possuem gérmen, donde, em índoles diferentes, nascem outros discursos, capazes de tornar para sempre esse gérmen imortal e de conceder – dentro das limitações humanas – o mais alto grau de felicidade a quem o possui (Platão, *Fedro*, 277a)”. Essa tarefa pedagógica da dialética requereria o domínio não apenas da técnica intrínseca à composição do discurso, mas, sobretudo, do conteúdo acerca do qual o mesmo será construído. O domínio da matéria é fundamental, bem como o conhecimento do(s) interlocutor(es) para quem serão dirigidas as palavras. Assim, deverá haver, não apenas solidez e clareza, mas também um espírito crítico dirigido pela intenção de instruir. Isso é substancialmente diferente do projeto de persuasão existente no cenário da retórica. Pelo raciocínio de Platão, tratava-se do seguinte:

“Em primeiro lugar, que se conheça a verdade sobre os assuntos de que se fala ou escreve; que se seja capaz de definir cada um deles em si mesmo; uma vez definido, que se saiba dividi-lo de novo em espécies, até atingir o indivisível; que, a respeito da natureza da alma, se encontre, depois de a analisar do mesmo modo, para cada uma a forma apropriada e, em seguida, se disponha e ordene em conformidade o discurso, oferecendo à alma complexa discursos complexos e com toda a espécie de harmonias, e simples à alma simples. Antes disso não será possível manejar com arte – dentro do que nos concede a natureza – o gênero oratório, nem para ensinar nem para persuadir (Platão, *Fedro*, 277c)”.

Nesse trecho do *Fedro*, expressa-se claramente a defesa que Platão faz de retórica a ser orientada pela atividade dialética.

Da crítica da retórica à defesa da dialética

Paviani considera que Sócrates não critica a retórica do ponto de vista técnico, mas da perspectiva moral. O problema não é argumentar com lógica, mas valer-se do correto encadeamento das ideias com a exclusiva finalidade de iludir os outros. Nesse sentido, diz o comentador:

“Enquanto a retórica visa à persuasão, a dialética procura convencer através da verdade. Daí a necessidade de entender a insistência de Platão em mostrar a diferença dos dois procedimentos. O filósofo, mesmo sabendo falar e escrever, e até por causa disso, pode enredar-se nas tramas da retórica. A dialética pressupõe, por isso, o conhecimento das teorias da imortalidade da alma, da *anamnesis* e do amor da beleza, da existência das ideias, e da superioridade da oralidade sobre a escrita em geral. Platão propõe os procedimentos sinóticos e diairéticos no contexto dessas grandes questões. A dialética que não levar em conta tais aspectos, torna-se mera retórica. Assim, existe uma relação essencial, e não apenas instrumental entre o método e o objeto de investigação filosófica (Paviani, 2001, p.66-7)”.

Christophe Rogue observa que a dialética socrática seria então uma busca, uma forma de investigação do real, expressa na relação dialógica. O diálogo – pode-se então dizer – é o próprio método da dialética. Nesse sentido, “o *logos* não é um simples instrumento a serviço daquele que fala; pelo contrário, a recusa de apropriar-se do discurso vai até o reconhecimento, por parte dos que intervêm, de seus próprios erros (Rogue, 2005, p.42)”. Há intercâmbio entre perguntas e respostas; e o importante é a tese a ser defendida. Além de pesquisar a verdade de um determinado assunto, a dialética buscaria também o “conhecimento do outro e de si mesmo através dele (Rogue, 2005, p.43)”. O diferencial seria, portanto, a busca do conhecimento verdadeiro; e o uso da retórica seria uma técnica de auxílio. Mais do que isso: ao orador competirá influir sobre a alma. Para tanto, é preciso ter uma cultura de fundo, quanto ao próprio conteúdo, e não apenas quanto à forma do discurso. Por isso, “o escritor ou o orador devem conhecer o mundo da alma humana com todas as suas emoções e com todas as suas forças (Jaeger, 1994, p.1268)”.

Os sofistas, do ponto de vista de Platão, não tinham isso: “o perfeito sofista deve ser capaz de falar sobre qualquer coisa e de arrastar quem quer que seja, em qualquer assunto: tal ambição supõe uma versatilidade universal, um saber extensivo a todas as especialidades técnicas ou, para falar em grego, uma polimatia (Marrou, 1966, p.94)”. Sua retórica era apenas uma “exercitação formal do espírito, o meio de sistematizar o estudo das relações entre o pensamento e a linguagem (Marrou, 1966, p.96)”. Platão, no *Fedro*, demonstra a necessidade de o filósofo apropriar-se da técnica retórica como método para transformar seu conteúdo. Isso seria feito a partir da ideia reguladora de verdade.

A verdade – nessa tradição que deriva do pensamento socrático - será necessariamente manifesta na definição: “definir o nome, isto é, poder sintetizar na unidade de uma simples palavra a pluralidade externa das coisas, já é progredir no conhecimento do ser; pois doravante não é mais somente uma individualidade bruta que será designada pelo nome, mas a universalidade (Rogue, 2005, p.45)”. O interesse pelas definições, como sublinha Finley recorrendo a Aristóteles, já estava colocado no pensamento de Sócrates histórico, como uma estratégia para enfrentamento das questões da ética; na “tentativa de alcançar um entendimento reflexivo e bem-ordenado dos critérios da ação virtuosa, que tornariam a boa prática mais racionalmente lúcida e autocrítica (Finley, 1998, p.279)”. A dialética, como estratégia para obtenção da verdade de cada coisa, em busca de suas definições, pauta-se por um caminho, um percurso, um movimento; sendo este análogo ao próprio desdobramento da alma descrito no relato do coche. Nas palavras de Benoit:

“Quando a alma caminha para cima impulsionada pela visão de algo belo -ensina Sócrates no *Fedro* -, crescem-lhe asas. Batendo as asas em direção do ser amado, a psique ascende até as regiões superiores e finalmente contempla a região além do céu, o território onde desaparece toda a dispersão e multiplicidade sensível e se contempla o todo unificado, o Um que fundamenta as coisas que são. No entanto, após essa ascensão vem necessariamente o descenso. Após a contemplação da região suprema, as almas retornam às regiões inferiores. A descida dos deuses, pois mesmo os deuses não permanecem no topo, é apenas descanso. A descida dos homens, ao contrário, é queda. Perde-se a força das asas e a queda de região em região é acompanhada pelo esquecimento relativo de toda a beleza contemplada. Quanto maior for o esquecimento, maior será a queda da alma. Esta torna-se pesada, chega a perder totalmente as asas e termina por cair nas regiões mais obscuras do universo. A maior queda será a da alma do tirano, a menor, a da alma do filósofo (Benoit, 1996, p.70)”.

Definir é apresentar sobre cada tema uma perspectiva de unificação. Tal visão de conjunto seria olhar sobre as formas universais das coisas. Quando, porém, a alma desce para o mundo terreno, sentirá necessidade de desdobrar a ideia contemplada e buscar compreender suas articulações naturais (Benoit, 1996, p.71). Essa divisão não poderá ser arbitrária, sob o risco de mutilar a própria ideia. Sendo assim – continua Benoit sobre o tema – “a dialética alada seria esse permanente movimento de ascensos e descensos, de síntese e de análise (Benoit, 1996, p.71)”. A retórica sofisticada, ocupada de buscar seduzir, efetuaria apenas um simulacro desse percurso, já que não buscou de fato a verdade. Por isso, como comenta Jaeger, no discurso do *Fedro*, ao contrário do que dissera no *Górgias* (onde há crítica radical à retórica), Platão reabilita o método da retórica, embora sempre subordinando-o à dialética.

A imanência/imortalidade da alma é talvez a principal âncora do pensamento essencialista de Platão, que defende a tese de que as ideias existem universalmente, embora estejam para além desse mundo de aparências. Isso contrariava toda a sofística, que tinha por pressuposto a convicção de que o “conhecimento só podia ser relativo ao sujeito que percebe (Guthrie, 1995, p.51)”. Pode-se considerar, endossando a perspectiva de Guthrie, que o que incomodava Platão na retórica não dizia respeito exatamente à forma ou ao estilo, mas à “substância do que se dizia. Como se podia deixar de inculcar a crença de que toda verdade era relativa e ninguém conhecia alguma coisa como certa? A verdade [para os sofistas e para a retórica] era individual e temporária, e não universal e permanente, pois a verdade para o homem era simplesmente aquela de que podia ser persuadido (Guthrie, 1995, p.52)”. E por que a alma seria, do ponto de vista de Platão, essencial e imortal? Por que ela se move: “só o que se move a si mesmo é imortal. Só o que se move a si mesmo é causa de movimento nos outros entes e, por isso, não está sujeito à geração e à corrupção. A matéria, por exemplo, não possui o princípio do movimento, pois ela precisa de um movimento externo (Paviani, 2001, p.167)”.

Finley (1998) e Cornford (2001) identificam no *Fedro* apropriações que Platão teria feito das ideias pitagóricas. A escola de Pitágoras, pensando o número como primeiro modelo de organização e classificação da realidade a partir de critérios sistemáticos e regulares, teria um papel fundamental “no desenvolvimento da ideia de uma alma racional, imaterial, separada do corpo, ideia esta muito desenvolvida por Platão e que dele passou, por intermédio de Santo Agostinho, a constituir a base do dualismo de Descartes (Finley, 1998, p.246)”. Havia em Pitágoras, não apenas a ideia de que a alma era o que dava vida às coisas, mas a procura de mecanismos de

purificação da alma, além da crença na reencarnação; “ideias e práticas talvez influenciadas pelas crenças xamanistas que teriam atingido a Grécia por intermédio dos trácios e dos citas (Finley, 1998, p.246)”. Nesse sentido a teoria das ideias bem como a tese de transmigração das almas estariam imbuídas do conhecimento de Platão acerca da reflexão pitagórica do final do século VI a.C.

Pitágoras teria sido o primeiro que chamou de cosmos o universo; identificando nele regularidade, ordem e harmonia. O cosmos seria então uma força de ordenamento do caos. Daí a doutrina pitagórica de que “a realidade das coisas não está no princípio desordenado e indefinido da matéria (o ilimitado), mas no princípio oposto e limitador da forma e da medida, da proporção e do número. Todas as coisas que vemos e tocamos representam ou incorporam um número (Cornford, 2001, p.61)”. Toda a realidade humana, do ponto de vista de Pitágoras, poderia ser traduzida pelas relações entre números. À semelhança do universo, o ser humano também seria uma unidade harmônica: “os desordenados movimentos da paixão e dos desejos físicos precisam ser controlados e afinados em *sophrosyne* – temperança, autocontrole, justiça e sabedoria (Cornford, 2001, p.62)”. Já aparecia em Pitágoras a hipótese da alma como demonstração da unidade desse cosmos humano: “animada por um princípio único de vida que pode passar de uma forma para outra (Cornford, 2001, p.62)”.

Considera-se, assim, que foi a doutrina pitagórica quem sugeriu a Platão a teoria da reminiscência. Esta seria o reconhecimento um dia das formas perfeitas e sua recordação neste mundo na forma de aprendizado. Aprender seria então acordar um conhecimento que já “está lá, mas latente e inconsciente. O que chamamos de aprendizado ou descoberta da verdade, é um lembrar desse conhecimento latente, trazido para o nível da consciência (Cornford, 2001, p.63)”. Recuperar pela memória uma verdade que um dia se conheceu é aprender.

O cariz pedagógico do *Fedro* de Platão manifesta-se ao final do texto, quando Sócrates percebe já ter obtido a aprovação de seu interlocutor para a defesa que fizera não apenas do amor, mas principalmente de um uso dialético da técnica retórica e de seu papel como recurso do qual nos devemos valer do processo da educação. Sócrates pergunta até que ponto é belo, até que ponto é vil compor e escrever discursos; e em que circunstâncias eles seriam defensáveis. Ele próprio, diante da estupefação de *Fedro*, antecipa-se em destacar quem de fato possui legitimidade para compor e escrever discursos. Não seriam todos - diz Sócrates:

“Aquele que considerar que nos discursos compostos sobre qualquer assunto existe necessariamente uma dose abundante de divertimento, e que nunca escreveu um discurso em verso ou em prosa, que merecesse grande atenção, nem tampouco foi pronunciado, como fazem os rapsodos, sem espírito crítico e sem intenção de instruir, mas apenas por persuasão; aquele que, pelo contrário, julgar que os melhores discursos constituem na realidade um meio de suscitar a recordação de quem já sabe e que apenas nos destinados ao ensino, feitos para instrução e realmente escritos na alma, a respeito do justo, do belo e do bom, existe a clareza, a perfeição e uma razão digna do nosso esforço; aquele a quem os discursos dessa natureza devem pertencer, como se fossem seus filhos legítimos – primeiro, o que traz dentro de si desde que o descobriu, depois todos os que, filhos e irmãos daquele, nasceram nas almas dos outros, segundo o mérito de cada uma; aquele que fizer isto e desdenhar os outros discursos – esse homem talvez seja, *Fedro*, aquilo que eu e tu desejaríamos ser, um e outro (Platão, *Fedro*, 278a)”.

A dimensão pedagógica perpassa subrepticamente a lógica todo o pensamento de Platão no *Fedro*. A retórica platônica – como vimos – deve então ser vinculada à busca da verdade dialética. Essa última, por sua vez, terá implicações educacionais. Tais implicações marcaram certamente a história da filosofia da educação no mundo ocidental. Em suma, a leitura de um texto como o *Fedro* aponta para que se busque interrogar a concepção de discurso de Platão, mas, mais do que isso, sua teoria sobre o amor e sobre o território da retórica. Todo esse universo desemboca em um registro educativo sobre a formação da juventude. Essa foi a hipótese que pretendemos desenvolver aqui.

Bibliografia

- BENOIT, *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.
- CORNFORD, F.M. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERREIRA, José Ribeiro. Introdução. In: PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Verbo, 1973.
- FINLEY, M.I. (org.) *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- GONZÁLEZ, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HARE, R.M. *Platão*. Trad: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LUCE, J.V. *Curso de filosofia grega: do séc. VI a.C. ao séc.III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- MARROU, Henri-Irénéé. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990.
- PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Verbo, 1973.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.
- ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCOLNICOV, Samuel. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Loyola, 2006.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

WATANABE, Lygia Araújo. *Platão por mitos e hipóteses*. 2ªed. São Paulo: Moderna, 2006.

WILLIAMS, Bernard. *Platão*. São Paulo: Unesp, 2000.

Recebido para publicação em 11-06-20; aceito em 07-07-20