

O FEDRO PLATÔNICO: UM OLHAR FORA DA MURALHA

Maria Teresa Schiappa de Azevedo*

AZEVEDO, M. T. S. de (2011). "O Fedro platônico: um olhar fora da muralha". *Archai* n. 7, jul-dez 2011, pp. 67-74.

RESUMO: *O artigo analisa o Fedro à luz do descentramento progressivo que a última fase da obra platônica testemunha, relativamente à Atenas do séc. V a.C e da imagem de Sócrates nele cristalizada. A abertura para realidades sociais novas - no domínio do amor, da religião ou da retórica – bem como o interesse crescente pelos Bárbaros e pelos seus saberes, caracterizam o posicionamento dos últimos diálogos, simbolizado aqui na iniciativa de "sair fora das muralhas".*

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Fedro, Bárbaros, Muralhas.

PLATONIC PHAEDRUS: A VIEW OUTSIDE THE WALLS

RESUMO: *The article analyses the Phaedrus at the light of the progressive decentering that the last phase of Plato's works witness, relative to the 5th. Century B.C. Athens and the image of Socrates crystalized in it. The opening to new social realities – on the dominance of love, religion or rhetoric – as well as the rising interest for the Barbarians and its knowledge, characterizes the positioning of his last dialogues, here shown at the initiative of "going outside the walls".*

KEYWORDS: Plato, Phaedrus, Barbarians, Walls.

* Professora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. E-mail: mteschia@gmail.com.

1. *In Alc.* I 1.1.24-25, segundo a edição de Westerink (1956).

2. A associação é pelo menos tão antiga quanto o *Hino Homérico IV* (a Hermes) onde se fala nas "três donzelas, munidas de asas velozes" (*oikeieisin ... pterygessin*, v.553), que Apolo deu a seu filho Hermes para praticar a adivinhação. Na realidade as "Três" (como são designadas) só adquirem esse poder após ingerirem mel, alimento que lhes proporciona o estado de transe propício a "revelar a verdade" (*aletheien agoreuein*, v. 561). Descoberto pela ninfa Melissa (Abelha), de acordo com a tradição evocada por Píndaro (*P.* 4.60), o mel tornou-se metáfora frequente, tanto da adivinhação como da poesia, e.g. *Pl. Ion* 534b. Na referência a Apolo Nómio (Pastor) está também subentendida a adivinhação (cf. *HH IV* 556-57).

No início do seu comentário ao *Alcibiades I*, Olimpíodoro (filósofo neoplatônico do séc. V d.C.) refere um episódio particularmente curioso da biografia mítica de Platão¹:

Conta-se que, depois de Platão nascer, seus pais levaram o recém-nascido ao monte Himeto e aí o depuseram, desejando consagrá-lo às divindades locais – Pã, as ninfas e Apolo Nómio. E, enquanto ali estava deitado, abeiraram-se dele as abelhas e eis que lhes encham a boca de mel, a fim de se revelar a verdade sobre ele. E logo da sua boca escorreram palavras mais doces que o mel.

Este pequeno *aition*, que associa a fluência poética de inúmeros passos à sagração do seu autor pelas divindades do Himeto – de que as abelhas são, por assim dizer, a materialização sensível² – poderá justamente ter sido inspirado pelo cenário idílico em que, por uma vez, Platão escolheu situar as personagens do *Fedro* e implicá-las na reflexão conjunta sobre amor e retórica, desenvolvida ao longo do diálogo.

Os dois tópicos entrelaçam-se já n' *O banquete*. O elo entre ambas as obras está, de resto, bem sublinhado na personagem comum de Fedro, o primeiro orador d' *O banquete* e

interlocutor único de Sócrates no diálogo homónimo. Numa e noutra obra, a sua caracterização insiste na paixão pela retórica (em especial, pela retórica amorosa) e no epíteto de *pater tou logou* “pai do discurso” com que, do ponto de vista dramático, pretende-se relevar o seu papel inspirador na escolha de um tema em volta do qual gravitam as conversas e os discursos (*Smp.* 177d, *Phdr.* 257b).

Mas as semelhanças estruturais ficam por aí. Com respeito a *O banquete*, os sete discursos sobre o amor, no jantar oferecido por Ágaton para celebrar o triunfo trágico obtido nas Leneias, inserem-se claramente na ambiência urbana que distingue a generalidade dos diálogos. Não apenas pela escolha do cenário – a casa de um dos “ilustres” da sociedade ateniense – mas, e sobretudo, pelo seu contexto de referência: o das competições dramáticas e o das reuniões simpóticas, umas e outras nascidas à sombra da pólis sob a égide de Dioniso – o deus que em Atenas foi cumulando o carácter aglutinador de divindade cívica³.

As circunstâncias do *Fedro* são inteiramente diversas: partem de um encontro “casual” de Sócrates com o seu jovem amigo que, vindo de casa de Lísias, se prepara para uma caminhada “fora das muralhas” (228b), agarrado à preciosidade retórica que escutara há pouco dos lábios do orador e passara a escrito (um discurso sobre os méritos do não-amante). Em contraste com a elaboração sofisticada de *O banquete*, onde é sensível a colagem à estrutura dramática de repartição em prólogo, episódios e epílogo, a nova reflexão sobre amor e retórica apresenta-se sob o signo da espontaneidade, das impressões intensas e variadas que a paisagem rural evoca na alma dos dois interlocutores e que a tonalidade lírica dos discursos de algum modo mimetiza⁴. Estamos, assim, perante um cenário quase único, que apenas encontra um mitigado paralelo no caminho que vai de Cnossos até ao monte Ida, ao longo do qual decorre a conversa dos três intervenientes das *Leis* (onde, significativamente, Sócrates não comparece já)⁵.

É que não apenas a filosofia, mas a personagem que por excelência a incarna nos

diálogos platónicos pertencem, por hábito e por opção, à esfera cidadina – à ágora, às ruas, aos ginásios ou às casas dos homens abastados. Aí recruta Sócrates a generalidade dos seus interlocutores, sem os quais não há obviamente o *dialogesthai*, a conversa de que se gera e alimenta a actividade filosófica⁶. De uma forma ou de outra, esta aparece nos diálogos vinculada à pólis ou, pelo menos, a um conceito de pólis que nela desabrocha, através do intercâmbio privilegiado com outras formas de reflexão, de adesão ou de ruptura, que a oratória e o drama quotidianamente fomentam.

Neste contexto, como anota certamente um dos recentes comentadores do diálogo, o *Fedro* é “um mundo à parte”, quer no enraizamento topográfico, quer nas derivações poéticas e filosóficas que se lhe associam⁷. À constante supremacia da *sophrosyne* “temperança”, parte indispensável da *arete* (virtude, mérito) na generalidade dos diálogos ditos da primeira e da segunda fase, antepõe-se aqui o elogio da “divina loucura” (*theia mania*), que consagra a excelência do indivíduo nos diversos campos em que o deus dita a sua presença, seja na adivinhação, na poesia, nos ritos telésticos ou no amor – identificável, na sua forma mais elevada, à filosofia (244a-245a)⁸. Embora o conflito entre os impulsos racionais e irracionais da alma (bem simbolizados no cavalo obediente e no cavalo rebelde, que o cocheiro deverá harmonizar e guiar, 246a sqq.) reintroduza de algum modo a noção de *sophrosyne* (254b, cf. 256b), o seu estatuto secundário, relativamente à vivência do êxtase amoroso, é claramente insistido: a *sophrosyne* do não-amante não passa de realidade mesquinha, tão mortal como os benefícios que visa alcançar (256e-257a).

A própria discussão sobre a retórica, que se segue à improvisação de ambos os discursos de Sócrates, abandona quase por inteiro os alvos imediatamente políticos que haviam determinado a sua recusa no *Górgias* como pseudo-arte (e g. 464 sqq.), para se centrarem no confronto oralidade/ escrita e, ligada a ele, na compreensão dos mecanismos que determinam o sucesso ou o

3. Uma síntese dessa evolução do culto do deus em Atenas (particularmente em associação com as Grandes Dionisíadas) pode ver-se em Connor (1990).

4. Para essa interacção, veja-se Ferrari (1984: 2-4 e 139, n. 39) e Scully (2003: 126-127), com um registo minucioso das coincidências vocabulares que se verificam entre a descrição da paisagem e as qualidades adiante transpostas à esfera da *psyche*.

5. Jones (2004: 245-257) apenas reconhece como “rural” o cenário das *Leis*, argumentando que toda a zona suburbana adjacente às muralhas está englobada no *asty*, a cidade “física” por oposição à pólis – termo que tem a conotação cumulativa de Estado, abrangendo a Ática. A argumentação omite a intencionalidade com que o contraste *khora/ asty* (“cidade/campo”, cf. 230d) é assinalado, ao contrário de outros cenários “fora das muralhas”, como o Liceu, onde decorre o *Lisis*. Só num contexto rural entendemos aqui um Sócrates “estranho”, ou mesmo “estrangeiro” (*xenos*, 230d), ao local da conversa.

6. Cf. Griswold (2007: 152): “The thesis that all significant forms of spiritual activity are incipient forms of philosophy is, we might say, Plato’s legacy.” Cf. p. 289, n. 21.

7. Vide Scully (2003: VII).

8. Para o passo, veja-se a análise, sempre actual, de Dodds (1988: 73-113). A valorização do delírio amoroso singulariza o *Fedro* de outras obras, onde *eros* equivale tão-só a *ta aphrodisia*. Nussbaum (1988: 222) fala aqui de “a conception of the person different from that of the *Phaedo* and the *Republic*”, que remete para a relação pessoal de Platão com Dion, significando um marco da “evolução” da obra. Inclino-nos antes para uma diversidade de objectivos dramáticos. Vide Azevedo (1996).

9. Scully (2003: 108-110) reproduz e comenta passos de Alcídamente (*Sobre os que escrevem discursos* 27-28 e 33-34), coincidentes com as reflexões do Fedro. Também Brisson (2000a: 56-59) discute essa relação, aproximando-a dos ataques de Alcídamente aos logógrafos, ou “profissionais da palavra”. Scully (*ibidem*) anota a hipótese, aventada por Muir, de ter sido Alcídamente a inspirar-se no Fedro.

10. Veja-se a seriação das diferenças em Nussbaum (1988: 220-22), para quem a atribuição da palinódia a Estescóro de Himera coloca simbolicamente o discurso sob o signo de *himeros*, o “desejo apaixonado”. Se Safo e Anacreonte são de início convocados como mestres de retórica amorosa (235c), Estescóro, como poeta de Himera (a “Cidade do Desejo”), representa aqui a sua personificação. Brisson (2000a: 214, n. 233) lembra, a este propósito, a associação etimológica em *Cra.* 420 a-b entre *himeros* e *eros*.

11. Lourenço (2004: 222-223). Consideramos provável que o termo *anteros*, com primeiro registo no Fedro, tenha sido cunhado por Platão, como réplica a *O banquete* de Xenofonte. A condenação da pederastia, que o Sócrates xenofónico aí assume (em réplica à obra homónima de Platão), fundamenta-se na ideia de que só o amor heterossexual – como o de Nicérato pela esposa – permite a reciprocidade (*anteraitai*, 8.3). Os altares a *Anteros*, que Pausânias descreve em Atenas (1.30.1) e na Élide (6.23.3 e 5) devem, portanto, ser posteriores. Para um desenvolvimento desta perspectiva, vide Azevedo (2009: 51-53).

12. Tanto esta tese, quanto a da incompatibilidade do Fedro com *O banquete*, são exaustivamente discutidas (e rebatidas) por Gooch (1992). Mo que toca à segunda, inclinamo-nos, contudo, a dar razão a Nussbaum, embora interpretemos de modo diverso o contraste entre ambas obras (cf. supra, n. 8).

insucesso do *logos*. Nos novos *topoi* confluem já as reflexões teóricas de oradores consagrados do séc. IV a.C., como Isócrates ou Alcídamente, que se exprimem de modo não diverso acerca da excelência do ensino oral sobre o escrito ou da exigência de adequação formal do discurso a um tema escolhido. A Alcídamente pertence, justamente, a famosa definição do discurso oral como “ser vivo” (*empsychos kai zeí*)⁹, contrastado à pintura, contraste que será fulcral no Fedro (cf. 264 sqq.). Embora os aspectos éticos, em função dos quais Sócrates fazia ouvir as suas críticas à retórica, não sejam de todo relegados, a análise encaminha-se agora, de forma sistemática, para os pólos implicados no elo comunicativo: tanto o seu responsável, o *pater tou logou*, quanto o destinatário, directo ou indirecto, que o motiva. Nessa ampla análise se insere também a definição de retórica como *psychagogia* ou “arte de conduzir as almas” que ocorre pela primeira vez no Fedro (271c, cf. 261a), embora com antecedentes em oradores do séc. V a.C., como Górgias de Leontinos (*Elogio de Helena*, 14)

Deste alheamento do contexto amplo da pólis, a que nos habituamos a associar a pessoa histórica e literária de Sócrates, deriva por igual uma visão diversa de *eros*, como atrás sugerimos, com incidência significativa na relação homoerótica, a que os Gregos atribuíam uma dimensão pedagógica e cultural. A época clássica definia-a pela repartição estrita de papéis entre um *erastes* “amante” e um *eromenos* “amado” (ou *paidika*, “favorito”), fazendo corresponder à diferença “institucional” de idades atitudes sentimentais pré-determinadas, que no amante se traduziam por *eros* e no amado, pela *philia* (“amizade”) - contexto evocado com nitidez n’*O banquete*. De notar que essa ambiência não é de todo abandonada no Fedro, como o mostram as designações com que Sócrates brinda o seu “jovem” amigo, atribuindo-lhe ironicamente um estatuto de *eromenos*: o *pai kale* “meu belo jovem” (243e), *philotes* (“meu amor”, 228d). Todavia, o apelo à transcendência, que a apreensão filosófica consigna nesse elo, apresenta a esse nível inovações sensíveis.

O Fedro rompe abertamente com a rigidez de “graus” que *O banquete* estabelece no progresso erótico e na sua subordinação imperativa à relação mestre-discípulo (Kierkegaard falará, de resto, com mais propriedade, da relação do autodidacta ao Belo). Em especial no segundo discurso de Sócrates, *eros* afirma a sua primazia como emoção e impulso espiritual e físico, de que o transcendente e o sensível comungam em simultaneamente: ele representa aí, de facto, o amor de alguém *por alguém* (e não apenas por um abstracto Belo), concretizando uma afinidade originária, que remete para o *status* da alma pré-natal¹⁰.

Esse enraizamento determina, assim, numa linha de reflexão já rastreável em Safo (por sinal, apenas aqui citada por Platão), um dos contributos mais significativos do diálogo, oportunamente salientado por Frederico Lourenço como uma “iniciativa raríssima na literatura grega”: o movimento de reciprocidade ou *anteros* (255e), que passa do amante ao amado, convertendo-o, por sua vez, em amante – ou seja, em sujeito *também* da relação amorosa¹¹.

A ultrapassagem ostensiva de posicionamentos habituais em Sócrates leva assim a uma questão que é, pelo menos, pertinente: estaremos perante uma mudança, intencional ou não, do protagonista dos diálogos? Não faltam comentadores a afirmá-lo peremptoriamente, como é o caso de M. Nussbaum, que alarga à esfera do relacionamento pessoal Sócrates/ Fedro (subentendendo o de Platão/ Díon) o cariz erótico e intimista do segundo discurso¹². Uma análise mais despreconcebida pode, no entanto, captar o aviso contra essa hipotética viragem, formalmente apresentada como retratação ou palinódia do tópico definido no discurso de Lísias.

Ambas as exposições socráticas (contra e a favor de *eros*) têm a marca repetida de um jogo retórico, que visa corrigir e ultrapassar as deficiências formais e de conteúdo, no discurso que Fedro põe à consideração do amigo e a que se atribui – real ou ficticiamente – a autoria de Lísias. É nessa conformidade que Sócrates se manifesta também, quase ao finalizar o diálogo:

“Já basta de diversão (*pepaistho metrios*), em matéria de discursos” (278b). No verbo *paizesthai* incide mais uma vez o distanciamento irónico, bem típico da personagem dos diálogos, que facilmente transita da conversa recente sobre a retórica ao lirismo emotivo que impregna o anterior “hino a Eros”.

Alguma coisa, todavia – parafraseando P. W. Gooch –, mudou no coração de Sócrates, e a mudança tem tudo a ver com o cenário que enquadra a conversa com Fedro. Fora das muralhas da cidade, do bulício inerente à amálgama de casas e gentes que a compõem, o mundo natural impõe-se pela sua feição mais amável. Curiosamente, não é Fedro mas Sócrates que o realça: da frescura da água e da sombra do plátano, ao aroma instilado pelo agnocasto em flor, à macieira da relva e à suavidade da brisa, é toda uma girândola de notações sensualistas, cuja intensidade a carga adjectival e o uso de superlativos (*pankalos, kallista* ...) condensam no passo 230c-d. A elas vem juntar-se o efeito da sugestão auditiva, proporcionada pela “melodia clara” que o “coro das cigarras” prolonga – as mesmas que adiante serão promovidas, numa requintada evocação mítica (259b-d), ao papel de profetas e mensageiras das Musas¹³.

O cidadão incorrigível, que é Sócrates – a quem o campo e as árvores nada ensinam, como afirma vigorosamente em 230d –, apura aqui a alma e os sentidos para os encantos da paisagem rural que cerca Atenas, reatando memórias adormecidas na luta quotidianamente travada por reconduzir os Atenienses ao preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sauton*, cf. 229e). Essas memórias são as de poetas líricos, como Safo e Anacreonte (235c), a que se juntarão depois Íbico e Estesícoro (242c-d, 243a-b), convertidos em mestres de retórica amorosa; mas são igualmente as dos lugares sagrados do Ilissos, como o altar de Bóreas ou o santuário das ninfas, que um Sócrates jovem terá guardado e transmite agora, com a segurança de um guia, ao seu jovem amigo. Só o rosto conhecido de Sócrates – ou seja, o do filósofo cidadão – é estranho, ou “estrangeiro” a estes lugares (*xenos*, 230c-d)¹⁴; o

seu espírito comunga familiarmente, não só de um *locus amoenus* que se oferece como protecção única contra a canícula, mas também do clima sobrenatural que a presença invisível, mas actuante, das ninfas e das Musas nele infunde (238c-d, cf. 257c).

Independentemente da quota-parte de jogo ou diversão (*paidia*), destinados a sustentar a coerência dramática do Sócrates platónico, o descentramento – mesmo que só ideológico – da *urbs* ateniense (*asty*) é uma realidade dos últimos diálogos platónicos, que concorre com o progressivo esbatimento do seu protagonista, até à sua substituição, nas *Leis*, pelo Estrangeiro Ateniense. Ocasionalmente, o mestre dos primeiros diálogos é já tão-só o ouvinte atento de *xenoi* ilustres, de passagem por Atenas, como o pitagórico Timeu, no diálogo homónimo, ou o Estrangeiro de Eleia, que monopoliza a conversa no *Sofista* e no *Político*. A intenção não é, claramente, a de “relegar” Sócrates ou o seu papel de Mestre (as admiráveis recriações de diálogo socrático, que são o *Teeteto* ou o *Filebo*, bastam para rejeitar a ideia de uma “destronação” ou de um “eclipse”¹⁵), e sim a de consignar o débito de Atenas a outros povos e lugares da Grécia, destacáveis pela sua tradição filosófica.

Por outro lado assiste-se, nas primeiras décadas do séc. IV a.C., a uma proliferação de relatos de viagens e de tratados etnográficos sobre povos e países bárbaros – em particular sobre o Egipto e a Pérsia – que, na sequência das obras de Hecateu de Mileto ou de Heródoto, entram no circuito de leituras da Academia, fomentado uma vocação universalista, bem reconhecível na última fase platónica. Os clichés usuais de diálogos anteriores para caracterizar os povos bárbaros (as riquezas do Grande-Rei ou a cobiça de Egípcios e Fenícios) dão lugar a apreciações mais elaboradas, em particular no *Político* (262c-d) – onde expressamente se recusa a tradicional dicotomia grego/ bárbaro. As *Leis*, por sua vez, atestam um conhecimento alargado de povos bárbaros (e.g. 673d-e) que, se nem sempre é fiável nos pormenores ou na sua interpretação, revela, em todo o caso, uma

13. A melodia das cigarras aflora já na *Ilíada*, onde as suas vozes “delicadas como lírios” (*leirioessaí*) descrevem as falas dos anciãos troianos (3.152). O papel dúplice que assumem no mito, analogamente ao das Sereias, é minuciosamente analisado por Ferrari (1984: 25-29) e Griswold (1996: 165-168). O mito tornou-se um dos *topoi* literários em voga na época helenística, como mostra Dihle (1996) a propósito da *Ode à cigarra* (*Anacreonte* 43).

14. Cf. Schenker (2006: 71): “Socrates is not a tourist in this country, as Phaedrus suggests and we might expect, but an knowledgeable guide”.

15. Vide respectivamente Blondell (2003: 248) e Mattéi (1983: 74). Blondell privilegia, no entanto, o objectivo primacial de trazer à filosofia outros protagonistas (p. 265), a par de Sócrates.

16. Sobre essa temática, vide Azevedo (2006/07: 237-302).

17. A equivalência é arbitrária: os registos egípcios não contêm qualquer deus Thamous e, além do *Fedro*, Thamous apenas aparece como nome teóforo, na época helenística (o que só prova a voga do diálogo). Há, supomos, um equívoco de identidades com o deus assírio Tamuz, correspondente ao Baal fenício e divulgado em Chipre com a designação de Adoni(s) “Meu Senhor” – o mesmo deus cujo culto simboliza adiante o valor improdutivo do *logos* escrito ...

Ou seja, Thamous/ Ámon e Adónis identificam-se na recusa/aceitação da escrita, o que pode associar-se às oposições evidentes da posição platónica ao longo do diálogo. Para o carácter circunstancial e não definitivo dessa recusa, vide Azevedo (2006/07: 99-102). Cf. Derrida (2000: 367) e Griswold (1996: esp. 209-212).

18. Subscrevemos, para Theuth, a suposição de Rowe (1988: 208-209), segundo o qual Platão terá deliberadamente grafado o nome egípcio de Thot como Theuth, para o aproximar de Prometeu (*Prometheus*), a quem é também atribuída a invenção da escrita.

Em *Phlb.* 16c, Prometeu surge pouco antes de Theuth (18d), aí referido como inventor, entre outras ciências, da arte da gramática.

19. A parte fulcral do ensaio de Derrida (2002: 326-342) explora justamente, na linha do *Fedro*, o carácter amplo e paradoxal dos usos de *pharmakon*, extensivos também à magia e à pintura. Anote-se a tradução por “elixir”, proposta por Rowe (1988), no sentido de manter a ambiguidade sugerida por *pharmakon*.

20. Aspecto sobretudo desenvolvido por Vasunia (2001: 136-182); para outros exemplos, cf. Harris (1995: 65-115). A subjectividade dos juízos gregos sobre povos estrangeiros é bem enfatizada por Brisson, que prefere falar no Egípto de Platão em vez de o Egípto em Platão (2000b: 167).

21. Para a diferenciação entre o zoroastrismo antigo e a doutrina que os *magoi* persas, seus seguidores, propagavam, vide Bidez et Cumont (2007: V-IX) e Burkert (2004: 116).

22. Burkert (1972: 358). A evolução dos mitos escatológicos a partir da noção tradicional do Hades é analisada por Rocha Pereira (1955). Cf. Azevedo (2006/07: 140-144). Para a conversão do tópico da *catábase* em *anábase* (aplicada ao mito de Er), vide Halliwell (2007).

curiosidade genuína e uma voluntária permeabilidade aos seus costumes e aos seus “saberes”¹⁶.

No *Fedro*, vemos já configurar-se, com nitidez, esta nova ordem de interesses. As reflexões sobre o discurso (*logos*) escrito e o discurso oral, que dominam a segunda parte do diálogo, tomam como ponto de partida o Egípto, o país por excelência da escrita. Curiosamente, não para enaltecer os seus benefícios, mas antes para criticar os efeitos nefastos que o seu uso acarreta para os homens. Esta posição *a priori* consagra-se no conhecido mito de Theuth e Thamous, nomes sob os quais se invoca a autoridade dos deuses egípcios conhecidos respectivamente por Thot e Ámon (a que se faz equivaler expressamente Thamous, 274d¹⁷). É Theut, o deus das artes e do progresso, usualmente identificado ao Hermes grego – mas também a Prometeu –,¹⁸ quem submete à apreciação de Thamous, o deus rei de Tebas, a famosa invenção da escrita, invenção recomendada a título de *pharmakon* “remédio” para a memória dos homens. Num volte-face paradoxal, Thamous/ Ámon faz antes ver nela o efeito deletério de um *pharmakon* (“veneno”)¹⁹: apoiados na escrita, os homens procurarão nela um saber aparente (“virtual”, como hoje diríamos), que não enraíza na alma humana, à semelhança do que acontece com as belas, mas inúteis plantações dos “jardins de Adónis”, mais adiante evocadas (276b-d).

O radicalismo deste “*logos* egípcio” – que Fedro associa a uma vocação socrática, embora só aqui manifestada (275b) – será contrabalançado no *Timeu* pela narrativa de Atlântida (esta, veiculada por Critias) onde o uso da escrita entre os Egípcios é especificamente evocado como forma única de vencer a fatalidade das catástrofes cósmicas, que não apenas destroem povos mas também a memória do seu passado (como aconteceu com os Gregos, 23a-c). É, contudo, fora deste e doutros considerandos ou correcções que o mito de Theut e Thamous se tem imposto ao longo do tempo: nele se consagra uma vertente típica da civilização egípcia, onde simultaneamente se projectam as angústias e desconfianças

que marcam, na Grécia, o aparecimento da escrita e a sua divulgação²⁰.

Mais discreta, mas talvez mais fiel, é a remissão para um magistério iraniano, já parcialmente presente no mito de Er, a que corresponde aqui o mito do “cortejo celeste” das almas. Na equiparação da alma a um cocheiro que guia dois cavalos de tendências contrárias – um, que arrasta para a terra, outro, que segue obedientemente o caminho que conduz ao mundo celeste das Formas divinas –, conflui o legado doutrinário de Zaratustra (ou Zoroastro, em grego). Ao dualismo alma-corpo, que está na base dos mitos escatológicos platónicos, associa-se agora o dualismo céu/ terra, bem/ mal, verdade/ mentira, específico do zoroastrismo, que a influência babilónica fez inflectir no sentido de um misticismo astral²¹. Essa síntese doutrinária, que ao longo do tempo os *magoi* persas foram elaborando, está bem presente no *topos* da região supraceleste (*hyperouranios topos*, 247c), onde antes habitavam e onde regressam as almas desencarnadas e purificadas (250c). A concepção tradicional de um Hades situado abaixo da terra, que as narrativas denominadas catábases (descidas) reproduzem, e dominam ainda, com mais ou menos inovações, os mitos escatológicos do *Górgias* e do *Fédon*, dá aqui lugar à de um “Hades celestial” (de acordo com a designação de Heraclides do Ponto, discípulo de Platão)²², cuja raiz iraniana se estende, nos tempos posteriores a Platão, ao estoicismo e ao neoplatonismo.

Contudo, pela sua projecção indirecta, não são estes os aspectos mais significativos da integração do *Fedro* na ambiência espiritual do séc. IV a.C. A nosso ver, é antes na esfera das vivências religiosas locais que se tornam mais visíveis, testemunhando uma gradual evolução no sentido da diversidade e do individualismo, que a época helenística irá desenvolver. Em Atenas, os cultos oficiais – as Panateneias, e as festas em honra de Dioniso e de Deméter – começam a sofrer, já na segunda metade do séc. V a.C., a concorrência de cultos privados, inicialmente restritos a metecos e escravos, e mais tarde

abertos a cidadãos. Assim sucedeu com os ritos do deus frígio Sabázio ou da deusa trácia Bêndis, cuja elevação a culto oficial da pólis é consumada cerca de 411 a.C. A festa inaugural no Pireu, em honra da deusa, constitui justamente o evento que serve de pretexto dramático ao encontro entre Sócrates e os seus interlocutores da *República*. Na primeira metade do séc. IV a.C., a oficialização do culto de Ámon vem reforçar a devoção antiga pelo oráculo de Zeus-Ámon, no deserto da Líbia, a que os Gregos do continente, não raro, recorriam (reflexo disso poderá ser a sua presença na última fase platónica, e.g. *Plt.* 257b e *Lg.* 738b-c)²³.

Mas, além destes cultos bárbaros, outras manifestações marginais à pólis vão emergindo na religiosidade comum, conquistando adeptos entre os “dissidentes” ou entre os não-cidadãos, a quem a participação plena nos cultos do Estado era vedada. É o caso das divindades rurais da Ática, em particular das ninfas, que – como em quase todas as regiões da Grécia, desde Homero – povoam as suas fontes e as suas grutas²⁴. A elas vem associar-se Pã, o deus campestre da Arcádia, que em vésperas da batalha de Plateias terá manifestado a sua intenção de contribuir para a vitória dos Gregos, numa misteriosa aparição a Fidípedes (mensageiro enviado por Atenas a Esparta), cujo relato consta das *Histórias* de Heródoto (6.105-106).

Se bem que grande parte da produção historiográfica da época se tenha perdido, sabemos que um conjunto significativo – o dos chamados atidógrafos – se terá empenhado, não apenas na história da Ática e na descrição dos seus lugares, como no estudo dos usos locais e em especial dos seus cultos. Essa tendência da época pode ter sido importante. Pã e as ninfas canalizaram, de facto, numerosas formas de culto individual, traduzidas em inscrições e estátuas votivas que, conforme os dados arqueológicos hoje disponíveis testemunham, enraízam já no séc. V a.C., mas apenas no século seguinte conhecem expansão significativa.

Uma gruta perto de Vari, a cerca de 16 kms. de Atenas, no monte Himeto – o mesmo onde a lenda situa a história das abelhas que, na

infância de Platão, encheram de mel os seus lábios –, apresenta inscrições e dedicatórias de um meteco de Teras, chamado Arquedamo. “Por ordem das ninfas”, como consta de uma delas, o seu devoto alargou e fez obras na gruta, plantou um jardim e proclamou a felicidade de ser um ninfolepto, um “possuído das ninfas”. A análise linguística das inscrições revela uma linguagem poética, assente no sincretismo de formas dóricas, iónicas e áticas, onde aparecem ocasionalmente hexâmetros dactílicos.

De estrutura não diversa é a ninfolepsia, cuidadosamente assinalada por Sócrates em momentos-chave do diálogo, onde parece impor-se uma fluência sobrenatural e arrebatadora, a que o reconhecimento da condição de ninfolepto vem dar pleno sentido (238c-d)²⁵:

Então ouve-me em silêncio. É que este lugar, na realidade, me parece divino; desse modo, se eu, no decorrer do meu discurso, vier a ficar muitas vezes possuído pelas ninfas (nympholeptos ... genomai), não te deves admirar, já que as palavras proferidas agora por mim não estão longe do ditirambo.

Num estudo de confronto minucioso com outras formas de possessão, W. R. Connor assinala, como traços essenciais da ninfolepsia, tanto a associação exclusiva a um lugar específico (habitado pelas ninfas), como a ausência de descontrolo emocional e físico: o poder das ninfas sobre os homens, tal como o das Musas, opera a um nível superior de consciência, potencializando as capacidades de percepção emotiva e da sua expressão num discurso fluente – em geral, poético²⁶. Essa é justamente a condição do *Fedro*, nos vários passos em que Sócrates vai anotando a influência do lugar e das ninfas e a que, no final da conversa, se junta Pã, o filho de Hermes²⁷. Por trás da marca de “espontâneo”, Platão terá querido explorar, de forma sistemática, um fenómeno típico da vivência religiosa rural, realçado já nas histórias locais, cuja propagação entre as camadas cidadinas se articula com o individualismo crescente que o séc. IV a.C. promove²⁸.

23. Uma síntese dos cultos estrangeiros oficializados por Atenas pode ver-se em Parker (1996: 152-198).

24. É as ninfas de Ítaca que Ulisses dirige primeiro as suas preces (*Od.* 13.356-360). Para uma história do culto, vide Larson (2001: 20-60).

25. Trad. de Ferreira (1997).

26. Connor (1988: 156-161). O caso de Arquedamo tem um interesse acrescido, dado apresentar um esboço de autorretrato: uma figura de homem gravada na rocha, com os seus utensílios de trabalho. Sobre Arquedamo e outros iniciadores de cultos individuais, veja-se ainda Purvis (2004: 1-64).

27. A junção do culto de Pã ao das ninfas encontra-se apenas na Ática. A sua presença no *Fedro* tem de ser lida à luz do *Crátilo* (408c-d), onde a qualidade de filho de Hermes lhe assegura a identificação com o *logos*, o que exprime “tudo” (*pan*). No *Hino Homérico XIX, Pan* associa-se a *panti (theon)*: Pã é o que deleita todos os deuses (v. 47). A equivalência platónica à linguagem é reforçada no hino a Pã que fecha o discurso. Vide Rosenmayer (1962).

28. Embora os atidógrafos conhecidos pertençam ao séc. IV a.C., Dionísio de Halicarnasso (*Thuc.* 5.1) testemunha a existência de outras ‘histórias locais’ da Ática anteriores, mais ou menos conotadas com a ideia de “história sagrada”. Dillery (2005: 508-511) entende que não é o caso dos atidógrafos, mas a ligação a formas de culto parece ter sido habitual neles: Meleságoras associava a sua *Atthys*, ou “História da Ática”, à condição de ninfolepto (*FGrH* 330, esp. T3) – apud Connor (1988: 160 e n. 19).

A esta luz, a iniciativa de “sair da muralha” projecta-se também no *Fedro* como abertura simbólica a outros espaços e outras formas de afinidade e identificação, que gradualmente ultrapassam o *status* privilegiado do cidadão ateniense. Os diálogos platónicos da última fase, em que o cenário é quase ou totalmente inexistente, pertencem, em larga medida, aos *xenoi*, aos representantes de outros povos gregos, numa óbvia procura, por parte de Platão, de quebrar as barreiras entre a cidade nativa e o resto do mundo helénico, a que vem juntar-se o interesse crescente pelo mundo dos Bárbaros – pelos seus deuses, pelos seus costumes, pela sua história.

Essa viagem começa justamente na zona rural da Ática, representada pelo caminho junto ao Ilissos, cujas notações topográficas e mitológicas lembram no *Fedro* a minúcia de um atidógrafo²⁹. Com a actividade de mestre a que se entrega, após a fundação da Academia (c. 385 a.C.) – também numa zona intermédia entre “cidade” e “campo” –, Platão vai pouco a pouco consumando o distanciamento vivencial e cénico da *urbs* do séc. V ateniense, cristalizada em Sócrates.

É provável que, mesmo no plano da coerência dramática, a pessoa do autor se sobreponha aqui, mais do que em qualquer outro diálogo, à do seu protagonista. Não falta quem veja no plátano (*platanos*, cf. 230d), a cuja sombra decorre a conversa entre Sócrates e Fedro, o intuito claro de uma auto-referência, sugerida pela semelhança com o nome ‘Platão’ (gen. *Platonos*), sugestão que se prolonga mais adiante, quando Fedro jura “por este plátano” (236d-e). Pode ser mera coincidência linguística. Mas na riqueza e no virtuosismo dos motivos poéticos, nos novos rumos de reflexão que se delineiam, é inegável que toda a linguagem poética do *Fedro* jura também “por Platão”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de (1996), “*Eros e hieros gamos* na *República* e nas *Leis* de Platão” in: *Actas do*

Congresso sobre eros e philia na cultura grega, Lisboa, pp. 169-176.

_____ (2006/07), *Platão: helenismo e diferença. Raízes culturais e análise dos diálogos*. Dissertação de doutoramento, Coimbra.

_____ (2009), “Amor, amizade e filosofia em Platão” in: Belmiro PEREIRA e Jorge do DESERTO (orgs.), *Amor e amizade* (Porto 2009), pp. 43-56.

BIDEZ, Joseph e Franz CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*. Paris, 2007 (1ª ed. 1938).

BLONDELL, Ruth (2003) “The Man with no Name. Socrates and the Visitor from Elea” in: Ann MICHELINI (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Boston, pp. 247-266.

BRISSON, Luc (2000a), *Platon, Phèdre*. Introduction, traduction et notes (suivi de *La pharmacie de Platon*, de Jacques DERRIDA), Paris (2ª ed.).

_____ (2000b), *Lectures de Platon*, Paris.

BURKERT, Walter (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (trad. Inglesa), Cambridge-Massachusetts.

_____ (2004), *Babylon Memphis Persepolis* (translation into English from *Da Omero ai magi*), Cambridge-Massachusetts.

CONNOR, R. W. (1988), “Seized by Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece”, *CA* 7: 155-189.

_____ (1990), “City Dionysia and Athenian Democracy”, *C&M* 40: 17-32.

DERRIDA, Jacques (2000), *La pharmacie de Platon* in: L. Brisson (2000a), pp. 255-403.

DODDS, Eric R. (1988), *Os gregos e o irracional* (tradução portuguesa), Lisboa.

DIHLE, Albrecht (1967), “The Poem on the Cicada”, *HSCP* 71: 107-113.

FERRARI, G. R. F. (1984), *Listening to the Cicadas*, Cambridge.

FERREIRA, José Ribeiro (1997), *Platão. Fedro*. Versão do grego, introdução e notas, Lisboa (2ª ed.).

GOOCH, Paul W. (1992), “Has Plato changed Socrates’ Heart in the *Phaedrus*?” in: L. ROSSETTI, (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 308-312.

GRISWOLD, Charles (1996), *Self-Knowledge in Plato’s Phaedrus*, New Haven (2ª ed.)

_____ (2002), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Philadelphia. (2ª ed.)

HALLIWELL, Stephen (2007), “The Life-and-Dead Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er” in: *The Cambridge Companion to the Republic*, Cambridge, pp. 443-463.

HARRIS, William (1995), *Ancient Literacy*, London.

- JONES, Nicholas (2004), *The Rural Athens under Democracy*, Philadelphia.
- LARSON, Jennifer (2001), *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford.
- LOURENÇO, Frederico (2004), *Grécia revisitada*, Lisboa.
- MATTÉI, Jean François (1983), *L'Étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris.
- NUSSBAUM, Martha (1988), *The Fragility of the Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge (repr. of 1986).
- PARKER, Robert (1996), *Athenian religion. A History*, Oxford.
- PURVIS, Andrea (2004), *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*, London.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena (1955), *Concepções helénicas de felicidade no além de Homero a Platão*. Dissertação de doutoramento, Coimbra.
- ROWE, Christopher (1988), *Plato. Phaedrus*. Ed. with translation and commentary, Warminster.
- SCHENKER, David J. (2006), "The Strangeness of the Phaedrus", *AJPh* 127: 67-85.
- SCULLY, Stephan (2003), *Plato's Phaedrus*. A translation with notes, glossary, Appendice and Interpretative Essay, Newburyport.
- VASUNIA, Phirose (2001), *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley and Los Angeles.
- WESTERINK, L. G. (1956), *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam.
- WYCHERLEY, R. E. (1967), "The Scene of Plato's Phaedrus", *Phoenix* 17: 88-90.

Recebido em março de 2011,
aprovado em junho de 2011.