

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

A AUTORIDADE DE HOMERO E DA TRADIÇÃO NO *PHÉDON*

François Renaud
Université de Moncton, Canada
Tradução de Josefina A. Mello

RESUMO: A questão da alma em Platão é inseparável da sua relação com a tradição que a precede, especialmente a tradição homérica. A questão desta relação é vasta e delicada porque a estratégia da personagem Sócrates (e do autor Platão) é ambivalente e seu uso das referências homéricas, muitas vezes irônico ou retórico. Este breve estudo pretende contribuir para um problema filosófico de fundo, para não dizer de pano de fundo, muitas vezes negligenciado: se a filosofia difere da tradição (poética) em particular pela tarefa de dar sentido às suas afirmações, isto é, de fundamentá-los na razão, em que base, segundo Platão, esta ambiciosa empresa se apoia?

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Homero; Fédon; dialética; tradição poética.

RÉSUMÉ: La question de l'âme chez Platon est inséparable de celle du rapport que celui-ci entretient avec la tradition qui le précède, notamment la tradition homérique. La question de ce rapport est vaste et délicate car la stratégie de Socrate personnage (et de Platon auteur) est ambivalente et son emploi des références homériques souvent ironique ou rhétorique. Cette brève étude vise à contribuer à un problème philosophique de fond, pour ne pas dire d'arrière-fond, souvent négligé : si la philosophie se distingue de la tradition (poétique) notamment par la tâche de rendre raison de ses affirmations, c'est-à-dire de les fonder en raison, sur quelle base s'appuie, selon Platon, cette ambitieuse entreprise ?

MOTS-CLÉS: Platon; Homère; Phédon; dialectique; tradition poétique

Hendrik Lorenz (2009) em um artigo recente critica John Burnet (1916) por ter superestimado muito enfaticamente, como muitos outros depois dele, a novidade da concepção socrática da alma como a sede da sabedoria e da virtude, em comparação com a concepção tradicional grega. Tal crítica se vale dizer que a questão da alma em Platão é inseparável da questão da relação que ela tem com a tradição que a precede, especialmente a tradição homérica. Proponho analisar como Platão concebe esta relação. A questão é vasta e delicada, mesmo confinada apenas ao *Fédon*, pois a estratégia de Sócrates personagem (e Platão autor) é

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

ambivalente e seu uso das referências homéricas, muitas vezes, frequentemente irônico ou retórico¹. Este breve estudo pretende contribuir, muito modestamente, para um problema filosófico de fundo, ou talvez de pano de fundo, muitas vezes esquecido: se a filosofia se distingue da tradição (poética) notadamente pela tarefa de prestar conta de suas afirmações, ou seja, de fundamentá-las com a razão, com base em quê, em quais fundamentos se baseia, de acordo com Platão, este empreendimento ambicioso?

A questão da relação de Platão com a tradição não é alheia à forma que ele escolheu para encenar a filosofia. Esta encenação apresenta a filosofia, este novo modo de pensamento, como algo que se está constituindo diante de nossos olhos, em diálogo com não filósofos ou filósofos potenciais, sejam eles general de exército, rapsodo, etc. Certamente Platão pinta de bom grado a figura do filósofo como revolucionário, em ruptura aparentemente total com a tradição, como na sua crítica de Homero, na *República* (II, III, X)². Em compensação, a presença maciça da poesia, notadamente a homérica³, assim como o uso do mito na obra de Platão dão testemunho de uma dívida significativa para com o passado. Os leitores antigos viram um profundo parentesco entre os dois escritores⁴. E não sem razão, porque antes, de modo geral, Platão faz parte da paisagem literária, tanto quanto da filosófica, na medida em que a filosofia, como a poesia, usa gêneros literários, nomeadamente o diálogo, isto sem mencionar os diversos procedimentos literários⁵ mobilizados para escrever esses diálogos. Esta dívida e esta proximidade dizem respeito, além disso, ao conteúdo, pois poesia e filosofia defendem, ambos, modelos de sabedoria e virtude. Em que sentido é então possível falar em Platão, a despeito de suas numerosas críticas, da autoridade da tradição poética, especialmente a homérica?⁶

É, portanto, conveniente perguntar como Platão faz uso da autoridade de Homero. Yamagata (2012) distingue três tipos: primeiramente, como uma fonte de tiradas espirituosas;

¹ Por « referência » eu quero dizer não apenas as citações e evocações explícitas, mas ainda alusões, às vezes difíceis

² Veja, no entanto, a admissão de Sócrates em R. 595b9-10: *φιλία γέ τίς με καὶ αἰδῶς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου*. [uma certa amizade e respeito que, desde criança, me guardo por Homero] Veja 606e1-607a8.

³ Brandwood (1976, 991-1003) enumera 275 citações de poetas, incluindo 225 de Homero.

⁴ Longino, *Tratado sobre o Sublime*, 13,3; Proclo, em R. I, 163-172, ed. Kroll; Olimpíodoro, *Vit. Pl.* 6.

⁵ Veja Hunter 2012; para o contexto geral, ver Hadot 1989.

⁶ Sobre a autoridade dos antigos (*παλαιοί*) veja especialmente Phlb. 16c5-8.

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

em segundo lugar, como apoio ou ilustração de teses; e, em terceiro, como inspiração poética.⁷ Esta classificação parece-me adequada em larga medida, mas faz-se necessário esclarecê-la. Eu me concentrarei aqui no segundo tipo (o uso argumentativo como aporte ou ilustração de uma tese) e tentarei aprofundá-lo. É necessário, na minha opinião, distinguir dois tipos bem distintos de uso argumentativo: (2a) de um lado, a autoridade como ilustração de teses já defendidas dialeticamente⁸; (2b) do outro, como ponto de partida da discussão em vista de uma justificação posterior. Eu tentarei demonstrar que este segundo emprego, por sua vez, tem dois significados possíveis, e é importante fazer a distinção: (2bi) um ponto de partida “contingente”, eventualmente refutado ou confirmado; e (2bii) um ponto de partida “necessário”, tal como um conhecimento “divinatório” ou um “pressentimento”, que depende do pensamento e que este procura demonstrar, talvez sem nunca ter sucesso. Vale dizer, como faz Halliwell (2000), que o uso argumentativo de Homero consiste em “submeter o *mythos* ao *logos*”. No entanto, parece-me necessário distinguir ainda entre um *mythos* (ou uma tradição) que deve ser fundamentado e um antigo *logos* que é, de alguma forma, fundamento. Eu proponho para este fim considerar três passagens: 94d-e, 70a-c (cf. 63c) e 100b.

1. Uso retórico, posterior à argumentação (94d-e)

A primeira passagem surge no final da refutação da tese materialista, mencionada por Simmias, segundo a qual a alma é uma harmonia que depende do corpo (91e-95a). Sócrates procura ilustrar a tese do ponto de vista oposto, aquela em que a alma é capaz de contrapor e governar seus componentes, tais como emoções e apetites (94c9-d5). Porque a alma é, para ele, uma entidade separada do corpo e que o domina. Sócrates, em seguida (94c6-e1), cita a *Odisseia* (XX, 17-19):

Homero, na *Odisseia*, representou a coisa um pouco dessa forma, quando faz Ulysses dizer: ‘Batendo no peito, ele admoestou seu coração,

⁷ Esses três trabalhos contribuem, segundo Yamagata, para a representação da figura de Sócrates.

⁸ Os dois paradigmas heróicos, Aquiles e Ulisses, por exemplo, são mobilizados negativa ou positivamente, dependendo do contexto, especialmente para caracterizar a figura de Sócrates. Esse uso seria, portanto, em grande parte retórico. No caso de Aquiles, por exemplo, veja Ap. 28b3-d6 para uso positivo (sua coragem diante da morte) e R. 379d-39e1 como um modelo negativo (*thymos* descontrolado); cf. Hobbs 2000, 199-219.

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

dizendo: *Aguenta, meu coração; sabes tu muito bem que, antes, suportaste piores cachorradas!*⁹

Sócrates pretende, assim, invocando a autoridade de Homero, convencer seus interlocutores céticos. Mas nenhum novo argumento foi avançado. O uso é, portanto, retórico¹⁰. Isso também pode ser visto no fato de que Sócrates, na *República* (441b-c), cita a mesma passagem da *Odisseia*, em versão abreviada (XX, 17), a fim de apoiar uma tese bem diferente. Enquanto no *Fédon* a citação ilustra o conflito entre a alma e o corpo, na *República* o conflito se dá entre as partes da alma. Em ambos os casos, a citação serve apenas para ilustrar, invocando a autoridade de Homero, uma tese defendida independentemente dessa autoridade¹¹. No *Fédon*, Sócrates afirma no final: aceitar a tese de que a alma é uma harmonia significa que “não estaríamos de acordo com Homero, poeta divino, nem conosco mesmos (οὔτε αὐτοὶ ἡμῖν αὐτοῖς)” (95a1-2). O uso da autoridade de Homero cumpre aqui uma função de importância bem secundária, subordinada à argumentação. Devemos, então, concluir de modo geral que a autoridade da tradição poética, notadamente a homérica, não tem valor para Platão que a relaciona a um *logos* (filosófico) que a funda e a justifica?¹²

2. Recurso a uma “tradição antiga”, anterior à argumentação (70b-c)

A natureza da utilização em 70b-c é mais difícil de determinar. Primeiro, ao contrário do uso em 94d-e, ela não ocorre no final, mas no início de uma série de argumentações. Sócrates responde às dúvidas de Cebes, inspiradas pelo materialismo da época (70a). Em

⁹ *Odisseia* XX, 17-19: στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μῦθῳ ‘τέτλαθι δὴ, κραδίη καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτλης’. N.T. : as traduções da *Apologia* e do *Menon* seguem as traduções francesas de M. Dixsaut, utilizadas pelo autor.

¹⁰ Cf. Rowe 1993, 227.

¹¹ Poderíamos então ser tentados, como fazem muitos comentaristas, a supor que esses dois retratos da alma são incompatíveis e que estamos lidando aqui com a passagem, na obra platônica, do intelectualismo para a psicologia tripartida (p. ex. Hackforth 1955, 11 e 56). A isto deve ser objetado que seria errado esperar que Platão diga, em cada diálogo, tudo o que ele poderia dizer sobre um dado assunto, especialmente com relação à forma dialogal e ao propósito em si de cada diálogo. Não está excluído que o verso homérico (Od. XX, 17) pudesse, sem contradição, ilustrar a tese, no *Fédon*, do governo da alma sobre o corpo e, na *República*, das partes superiores da alma sobre as inferiores. Mas este é assunto para outro texto.

¹² Esta, note-se, é a opinião de Halliwell (2000, 107-108): “If we are to turn to the poets at all for the wisdom of true *logos*, we need to be able to do so with a prior (and larger) understanding that can subject poetic utterances to enlightened judgement, rather than accepting them as intrinsically authoritative [Se quisermos nos voltar para os poetas em absoluto para a sabedoria do verdadeiro *logos*, devemos ser capazes de fazê-lo com um entendimento prévio (e maior) que possa sujeitar as declarações poéticas ao julgamento esclarecido, em vez de aceitá-las como intrinsecamente autoritativas]”.

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

segundo lugar, Sócrates se refere aqui a uma “antiga tradição” (παλαιὸς λόγος). Ele evoca, enfatizando, a visão homérica mediante a seguinte pergunta: « será que as almas dos homens que deixaram de viver existem no Hades (ἐν Ἅιδου) ou não? » (70c4-5). A autoridade de Homero é assim evocada, de modo interrogativo, em vista de confrontar o materialismo. Sócrates encadeia, então, fazendo apelo a esta “antiga tradição”, segundo a qual as almas voltam à vida:

Existe uma antiga tradição (παλαιὸς λόγος) cuja memória mantemos, de que as almas que chegaram aqui existem lá, e depois novamente voltam aqui e nascem a partir dos mortos (70c5-8).

Trata-se da doutrina da metempsicose. Certamente ela é de origem órfico-pitagórica e não homérica. No entanto, a evocação desta “antiga tradição” remete em sua formulação àquela que Sócrates havia usado anteriormente, em 63c, para apresentar a visão homérica:

Eu confio (εὐελπίς) que, para os mortos, alguma coisa existe; e como aliás se diz há muito tempo (πάλαι λέγεται, que Robin traduz igualmente por “tradição antiga”; 63c5-6).

Como devemos interpretar o acordo de Sócrates com o que ele ouviu dos antigos sábios? É verdade que ele não se limita a citar este παλαιὸς λόγος mas que ele pretende examiná-lo¹³. Entretanto, inicialmente, ele não exprime nenhuma reserva, nenhuma suspeita, porque o mesmo parece confirmar a sua esperança (cf. εὐελπίς) na imortalidade. A discussão que se segue, portanto, sobre a reminiscência, visando testar sua validade, irá resultar até mesmo em dar a esta “tradição antiga” uma importância particular¹⁴. Finalmente, esta passagem lembra muitas outras, na obra platônica, evocando a autoridade dos antigos, no momento em

¹³ É interessante notar que, pouco antes daquela passagem (em 70b6), Sócrates usa o termo διαμυθολογεῖν (“contar totalmente”) como sinônimo de διασκοπεῖσθαι (“examinar” ou “discutir” 70c3). Ele faz o mesmo em 61e1-2 (μυθολογεῖν para διασκοπεῖν). Sócrates pergunta: “Queres neste assunto que comecemos a contar toda a história (διαμυθολογῶμεν), perguntando se é ou não verossímil (εἰκόδες) que assim seja?” (70b6-7, cf. Rowe 1993, 153, n. sobre 70b6). Mas, como observado por Rowe (1999, 265), a peculiaridade em 70b6 reside no fato de que o termo διαμυθολογεῖν apresenta uma série de argumentos, o que é problemático porque “if the argument begins from a *palaios logos* (70c5ff.) there is no clear sense of a reference in *diamythologeîn* to that [se o argumento começa a partir de um *palaios logos* (70c5ff) não há um sentido claro de referência em *diamythologeîn* para isso.]” Rowe (1999, 266-267) considera que ao menos o termo é bem escolhido, pois Sócrates pretende relatar o tipo de atitude que seus interlocutores devem adotar em relação ao seguinte, ou seja uma atitude de receptividade, não sem alguma reserva como para qualquer história contada. De acordo com Rowe, no entanto, o essencial *in fine* é que qualquer história, como qualquer opinião, deve ser examinada.

¹⁴ Cf. Sedley e Long 2010, xxvii.

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

que Sócrates está prestes a apresentar ensinamentos de grande importância. Citemos a passagem do *Menon* (81a-b):¹⁵

Esta linguagem é do domínio daqueles sacerdotes e sacerdotisas que se importam em dar sentido às coisas (λόγον οἷς τ'εἶναι διδόναι) às quais eles se consagram. É também Píndaro que fala assim, como muitos outros poetas, todos aqueles que são divinos. O que eles dizem é isto. Agora, examina se te parecem dizer a verdade.

Como no *Fédon*, no *Ménon* trata-se da imortalidade da alma e da reencarnação. Que tipo de autoridade Sócrates atribui a esses sacerdotes e a esses poetas? Sua visão não parece ter nada de místico, uma vez que Sócrates lhes atribui a capacidade de “dar sentido” às coisas (λόγον διδόναι), e portanto de defender de maneira arrazoada aquilo que eles afirmam. Como já observado por Halliwell, a autoridade da poesia estaria pois subordinada a uma compreensão filosófica¹⁶. Em outras palavras, a tradição oral (segundo a metáfora da audição)¹⁷ deve ser testada e, eventualmente, fundada na visão da razão. Esta tradição constitui pelo menos um ponto de partida.

3. Invocação de “tais fórmulas cem vezes requeitadas” (100b)

Em contrapartida, em 100b, Sócrates aceita uma “tradição oral” sem a examinar. A tradição oral em questão tem como particularidade o fato de que Sócrates a compartilhou desde sempre enquanto dialético. Faz-se necessário tratar esse *logos*, insiste ele, como um ponto de partida ou como uma “hipótese” (embora a precisão da palavra “hipótese” seja questionável pelas razões que vou assinalar a seguir). O desafio filosófico da passagem (100b-d) é significativo, pois diz respeito à questão da “doutrina” das Ideias:

E eu não digo nada de novo (οὐδὲν καινόν) falando desse jeito! Esta linguagem eu jamais deixei de usar, muitas vezes em outros lugares (ἄπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε), e em particular no curso do raciocínio precedente. Porque chego nisto: eu tento mostrar-te a espécie de causa (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) pela qual eu faço todos esses esforços, e eis que

¹⁵ Cf. *Fedro* 274c1-3: “Eu sou até capaz, todavia, de contar algo que eu ouvi (ἀκοήν) dos anciãos. Ora, a verdade eles é que sabem. Se pudéssemos encontrá-la nós mesmos, acaso ainda nos importáramos de fato com as crenças da humanidade (ἀνθρωπίνων δοξασμάτων)? (a partir da tradução de Brisson). Cf. Brisson 1982, 29, 41; sobre os comentadores antigos, Erler (2001, 317-320), Tarrant (2015, 140-153).

¹⁶ Halliwell 2000, 112.

¹⁷ Cf. Brisson 1982, 41.

Renaud, François

A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

logo volto a estas fórmulas cem vezes requentadas (τὰ πολυθρύλητα cf. 76d8)¹⁸ e é nelas que eu encontro meus pontos de partida (ἀρχομαι ἀπ' ἐκείνων); eu começo por supor (ὑποθέμενος) que há um belo em si e por si, um bom (τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν), um grande, e assim por diante [...]. De minha parte, eu me recuso a complicar as coisas e a buscar mais longe, eu me atenho, provavelmente com ingenuidade (ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως), a isto: nada mais faz esta coisa ser bela a não ser o belo.

O ponto de partida Sócrates é, portanto, o de “supor” (ὑποθέμενος) um belo (καλόν) em si, um bem (ἀγαθόν), etc. Certamente, ele está se referindo à discussão em curso e não a um *logos* antigo como em 70c e 63c. Sua abordagem, no entanto, é a usual desde sempre; ela consiste em discutir, supondo a existência de noções gerais, aqui nomeadas de Ideias, como expressas em um *logos* que ele, em algum sentido, compartilha com os outros atenienses. As Ideias parecem, portanto, constituir uma pressuposição que “funda” a discussão e a dirige.

Retomar o contexto é decisivo para os nossos propósitos. Anaxágoras e outros fisiólogos da época tentam entender a causa (αἰτία) das coisas de maneira imediata, por meio dos sentidos. Este método, de acordo com Sócrates, leva a conclusões absurdas, de tipo fisiologista e mecanicista¹⁹, porque ele faz a economia do conceito de melhor (τὸ ἄμεινον, τὸ ἄριστον, τὸ βέλτιστον) e da opinião dos atenienses. A presença de Sócrates na prisão não poderia ser explicada pelas condições físicas necessárias, tais como os ossos, o sangue e os nervos de seu corpo, que lhe permitiam sentar-se, etc., mas pela causa verdadeira, o fato de que os atenienses julgaram (Ἀθηναίους ἔδοξε) ser melhor condená-lo e de que, por sua parte, seria melhor se submeter à sentença pronunciada (98e). Da mesma forma, o mundo e todos os constituintes naturais devem poder ser explicados pelo fato de que é melhor que eles sejam assim e não de outra forma. O bem verdadeiro (ἀληθῶς τὸ ἀγαθόν) liga todas as coisas no universo regido pela inteligência. É por isso que Sócrates adota uma outra maneira de investigar (τιν' ἄλλον [τῆς μεθόδου]), refugiando-se no *logos* das coisas, isto é, em sua razão de ser tal como revelada pela palavra, pelas opiniões, pelos raciocínios (λόγοι). Sócrates espera assim demonstrar a causa (αἰτία) em razão da qual a alma é uma coisa imortal (ἀθάνατον, 100b9). Também é necessário, segundo ele, que o seu interlocutor lhe conceda que esses pontos de partida (o bem em si, etc.) existem (εἶναι). Portanto, há continuidade aqui entre a busca para

¹⁸ 76d8: "o que sempre falamos" (ἃ θρυλοῦμεν ἀεὶ).

¹⁹ Cf. *Cra.* 413c2-7.

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

a definição de uma coisa (o que é?) e a afirmação de sua existência ou do seu estatuto ontológico. A dialética “socrática” e a dialética “platônica” ou os λόγοι e εἶδη, muitas vezes, colocados em oposição por seus comentadores, aqui são inseparáveis.

Poder-se-ia fazer a seguinte objeção, citando uma observação de Dixsaut (1991, p.376, n. 280):

“É difícil recusar à pergunta « o que é? » ao menos a pressuposição da existência do objeto a que ela se refere, mas todo o problema está em saber de que tipo de existência se trata.”

É verdade que e a declaração de Sócrates é apenas uma pressuposição, mas sem esta pressuposição, vaga e até ingênua (cf. εὐήθως), o diálogo filosófico seria impossível. Trata-se, além do mais, de um ponto cego frequente na tradição filosófica, que Platão todavia tematiza aqui. O fato de supor um bem em si, um belo em si, etc., é um ponto de partida “necessário”, constituindo a única maneira de explicar o que fazemos “e quando questionamos e quando respondemos” (ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, 78d1-2). Certamente, as opiniões sobre o belo, o bom, etc., carecem de clareza e são contraditórias²⁰. A dialética tem precisamente a função de testar a veracidade dessas opiniões e de superar seu caráter contraditório. Esta discordância, no entanto, só é possível sobre o fundo de um acordo fundamental que é sua base. O acordo universal mais importante diz respeito à existência do bem. Esta pressuposição, fundamento da argumentação, é semelhante à “hipótese”, no *Ménon* (87d2-3), segundo a qual a virtude é um bem²¹. Na República (505d11-e2), de acordo com Sócrates, todos os seres humanos consideram que o bem (ἀγαθόν) é o que eles realmente desejam. O bem é aquilo que toda alma procura; ele é algo que a alma “presente (ἀπομαντευομένη) na existência sem poder, em sua perplexidade, alcançar plenamente o que ele pode ser”²². Os seres humanos assumem a existência do bem e de o desejar como o objetivo de todas as suas ações. Alguns o definem como o prazer, outros como a riqueza, outros

²⁰ Cf. *Euthyphr.* 7c10-d5.

²¹ Sobre esta passagem Canto-Sperber (1993, 286, n. 200): “Mas não parece que ‘hipótese’ tem o mesmo significado aqui como na expressão ‘exame a partir de uma hipótese’. Trata-se antes de um princípio intangível, que não é suscetível de ser revertido ou confirmado pelas consequências que ele implica, e que será constantemente reafirmado (ver 97a); um princípio no fundo bem próximo da hipótese (no sentido de axioma) da matemática da época (axiomas que serão os *ennoias* de Euclides, ver *República* VI, 510c)”.

²² A partir da trad. Leroux. Cf. p. ex. *Prot.* 330c1-2: “E vamos começar com isto: é a justiça alguma coisa, ou nada? Porque parece-me que é alguma coisa. E para você?” (a partir da trad. Ildefonse).

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

ainda como as honrarias, etc. Todos, porém, de acordo com Sócrates, são capazes de o conceber – se eles refletirem bem – como a virtude e a sabedoria. A filosofia é esta arte de buscar o bem verdadeiro orientando o olhar da alma na boa direção. O lugar deste conhecimento divinatório, que pressente, que supõe a existência do bem, é o *logos*. O *logos* do diálogo filosófico repousa sobre uma experiência pré-filosófica comum. Platão cita de bom grado este verso da *Ilíada* (X, 224): “Quando dois homens caminham juntos, um vê antes do outro” (σύν τε δὺ ἐρχομένω καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν)²³. Ele retoma este verso homérico, que tornou-se mais ou menos proverbial²⁴, para atribuir-lhe um sentido propriamente dialógico. Ele pode fazê-lo sem excessivo alegorismo, em virtude precisamente das experiências e das intuições comuns que ligam a filosofia à tradição (poética).

Em suma, a encenação do diálogo platônico apresenta a filosofia tal como ela emerge do mundo do mito e da opinião. Ela tenta, de fato, superá-lo, mas sem apagá-lo, sem negar esse pano de fundo pré-filosófico donde ela emana. Pois o diálogo escrito não apresenta tanto a filosofia concluída, tornada sabedoria, quanto a filosofia se fazendo, fundando-se sobre a experiência e as intuições humanas originárias, cuja tradição, particularmente a homérica, é sua depositária²⁵. Portanto, se Sócrates recorre a essa herança ancestral, que ele às vezes apresenta como atemporal, não é só, ao que parece, para mais bem persuadir a seus interlocutores (ou Platão a seus leitores), mas também por convicção, por necessidade, na medida em que essa herança constitui, como parece, o fundamento mesmo do empreendimento filosófico.

Bibliografia

BRANDWOOD, L. (1976). *A Word Index To Plato*. Leeds, W. S. Maney & Son.

BRISSON, L. (1982). *Platon, les mots et les choses*. Paris, Maspero.

BRISSON, L. (2008) (org.). *Platon. Œuvres complètes* (vários tradutores). Paris, Flammarion.

BURNET, J. (1900-1907) (ed.). *Platon. Platonis opera, 5 tomos*. Oxford, Oxford University Press.

BURNET, J. (1916). The Socratic doctrine of the soul. *Proceedings of the British Academy* 7, pp.235-259.

²³ *Prot.* (348d1), *Symp.* 174d2-3; cf. *Alc.* II, 140a1-2. Para uma análise do contexto homérico e especialmente da crítica textual, ver Labarbe (1949, 214-217).

²⁴ Cf. Aristóteles, *Pol.* III, 1287b14; *EN* VIII, 1155a15.

²⁵ Cf. *R.* 606e1-607a8.

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*

- DIXSAUT, M. (1991). Platon. *Phédon* (trad., introd. e notas). Paris, GF-Flammarion.
- ERLER, M. (2001). Legitimation und Projektion. Die ‘Weisheit der Alten’ im Platonismus der Spätantike. In: Kuhn, D.; STAHL, H. (eds.). *Die Gegenwart des Altertums*. Heidelberg. Forum, pp.313-326.
- HACKFORTH, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Translated with Introduction and Commentary. Cambridge, Cambridge University Press.
- HADOT, P. (1989). Literarische Formen der Philosophie. In: GRÜNDER, K.; RITTER, J. (eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Basileia. Schwabe, pp.848-858.
- HALLIWELL, F.S. (2000). The Subjection of Muthos to Logos : Plato's Citations of the Poets. *Classical Quarterly* 50, nº 1, pp.94-112.
- HOBBS, A. (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUNTER, R. (2012). “Homer and Plato”. In: Hunter, R. (ed.) *Plato and the traditions of ancient literature: The silent stream*. Cambridge. Cambridge University Press, pp.38-108.
- LABARBE, J. (1949). *L'Homère de Platon*. Liège, Faculté de Philosophie et Lettres.
- LORENZ, H. (2009), “Ancient Theories of Soul”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em: URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>> acesso em: 10 de Abril 2016.
- ROBIN, L. (1950). *Platon. Œuvres complètes* (trad. e notas). Paris, Gallimard.
- ROWE, C. J. (1993). *Plato. Phaedo*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROWE, C.J. (1999). Myth, History, and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias*. In: Buxton, R.G.A. (dir.). *From Myth to Reason ? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford. Oxford University Press, pp. 263-278.
- CANTO-SPERBER, M. (1993). Platon. *Phédon* (trad., introd. e notas). Paris, GF-Flammarion.
- SEDLEY, D. & LONG, A. (2010) (eds). *Plato. Meno and Phaedo*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TARRANT, H. (2015). The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation. In: Delcomminette, S.; d'Hoine, P.; Gavray, M.-A. (eds). *Ancient Readings of the Phaedo*. Leiden. Brill, pp.134-153.
- YAMAGATA, N. (2012). Use of Homeric references in Plato and Xenophon. *Classical Quarterly* 62, nº 1, pp.130-144.

[Recebido em janeiro de 2017; aceito em fevereiro de 2017.]

Renaud, François
A Autoridade de Homero e da tradição no *Phédon*