



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

LUIZ RODOLFO GODOY MICHETTI

**A FRAQUEZA DOS *LOGOI*:
IMAGEM, VERDADE E PERSUAÇÃO NO *FEDRO* DE PLATÃO**

**MARÍLIA
2024**

LUIZ RODOLFO GODOY MICHETTI

**A FRAQUEZA DOS *LOGOI*:
IMAGEM, VERDADE E PERSUAÇÃO NO *FEDRO* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira.

**MARÍLIA
2024**

M623f Michetti, Luiz Rodolfo Godoy
A fraqueza dos logoi : Imagem, verdade e persuasão no Fedro de Platão / Luiz Rodolfo Godoy Michetti. -- Marília, 2024
140 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista UNESP),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Reinaldo Sampaio Pereira

1. Platão. 2. Retórica. 3. Fedro. 4. Reminiscência. 5. Dialética. I.
Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Dados fornecidos pelo autor(a).

LUIZ RODOLFO GODOY MICHETTI

**A FRAQUEZA DOS *LOGOI*:
IMAGEM, VERDADE E PERSUASÃO NO *FEDRO* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Conhecimento, Ética e Política.

Marília, 28 de novembro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira
UNESP – Câmpus de Marília
Orientador

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho
USP – São Paulo
Examinador

Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes
USP – São Paulo
Examinador

Prof. Dr. José Carlos Baracat Júnior
UFRGS – Porto Alegre
Examinador

Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva
UFSM – Santa Maria
Examinador

À teimosia que nos faz insistir nisto que chamamos de filosofia.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao terminar de escrever estas linhas, entrego a versão final de minha dissertação de mestrado. É um percurso que começamos sem saber como terminaremos e, às vezes, pensamos que talvez nem vamos terminar. Mas terminei. Por amor e por dever. E por amor e por dever muitos me ajudaram. Por isso mesmo, talvez, o uso da primeira pessoa seja inadequado, pois no fundo sabemos que somos muitos mais “nós” do que “eu”. Por amor e por dever, mas principalmente por amor, uma vez que o dever só pode ser mantido firmemente por aqueles que tem um forte senso de propósito. E um forte propósito só pode ser mantido por amor.

Esta dissertação, que convido o leitor destes agradecimentos a enfrentar a leitura, fala muito sobre o amor. O amor presente em meio aos voos metafísicos que somente Platão sabe articular tão bem. Mas não, agora não falarei de Platão e nem do amor à filosofia: falarei do amor de Josiane Myrian Godoy Michetti e de Cássio Luiz Michetti, pais a quem devo tudo e muito mais – que me possibilitam a ser eu mesmo e por quem nutro a mais profunda admiração. Falarei do amor de Luiz Guilherme Godoy Michetti, meu irmão, cujo amor torna nosso companheirismo mais maduro, forte e presente. Falarei do amor de Bianca Rojo Campos, minha namorada, minha mulher. De fato, ela me faz lembrar a própria Beleza, esta que eu vi, perdi no caminho e que só (re)encontro em seus olhos. Falarei do amor também de amigos, em especial do Raul Mendes de Barros. Somos filósofos. Agora mestres! Futuros doutores? Que continuemos a nos acompanhar na vida acadêmica e na vida pra além da academia. Sou enormemente grato ao meu primo, o qual já é doutor, Gustavo Michetti, por todas as conversas filosóficas e orientações. Que continuemos a insistir na filosofia!

Por fim, agradeço imensamente a leitura e cuidado com meu texto dos membros de minha banca de qualificação e defesa: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho e o Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes. Ambos determinaram em muito a minha pesquisa e mesmo meu interesse por Platão. Agradeço ao Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira, meu orientador designado, pelo acompanhamento atencioso, pelas fundamentais orientações, pelas reuniões e presença constante no decorrer de meu trabalho.

Há outros. Não poderei nomear todos neste pequeno espaço. Há também que se entregar logo a dissertação. É necessário. Obrigado!

“É a concepção que tenho da filosofia: um exercício de transmissão de algo que poderíamos nos contentar em declarar que é intransmissível. Nesse sentido, é o impossível próprio da filosofia [...]” Alain Badiou (*Metafísica da Felicidade Real*).

“SOC: Mas de fato foi mostrado a nós que se porventura quisermos conhecer algo de modo puro, precisamos livrarmo-nos do corpo e ver as coisas por elas mesmas com a alma por ela mesma. E nesse momento, como parece, nós teremos o que desejamos e do qual afirmamos ser amantes, o saber: quando estivermos mortos, como o argumento indica, e não enquanto estamos vivos. Pois se não é possível conhecer nada de modo puro na companhia do corpo, uma destas duas alternativas será o caso: ou não se pode adquirir conhecimento em parte alguma ou ele é para quando tivermos morrido.” Platão (*Fédon*, 66d8-e8).

“SOC: Vinde pois, bem-nascidas criaturas, e convençei Fedro, pai de bela progênie, de que, se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for.” (261a3-6). Platão (*Fedro*, 261a3-5).

RESUMO

Esta pesquisa busca compreender a relação que o filósofo estabelece com os *logoi*. Pretendemos mostrar que Platão reflete sobre a “maneira bela de proferir e escrever discursos” (259e1-2) a partir de uma reflexão não apenas sobre os próprios discursos, mas na relação que esses estabelecem com a natureza composta e imperfeita da alma humana e com os objetos que “realmente são”, isto é, as Formas. Ao refletir sobre os discursos, na segunda parte do *Fedro*, vemos que a discussão que se segue toma duas direções: por um lado, Sócrates estabelece as condições para uma “retórica técnica” cuja plena consecução parece além do que é possível ao ser humano enquanto encarnado. Por outro lado, somos levados a entender a relação com os discursos a partir do que nos é dito no Grande Discurso, de forma que remetemos à concepção tifônica da alma, isto é, sua natureza complexa e multifacetada, e à afinidade natural que a parte superior da alma tem para com as Formas (os objetos que realmente são). Esses, por sua vez, se constituem como os elementos fundamentais com os quais o filósofo deve basear a produção de bons *logoi*. Como veremos, as dificuldades para essa produção são muitas, em grande parte devido à natureza imperfeita de nossa alma e da capacidade limitada dos *logoi* em transmitir conhecimento. Ainda assim, a verdade deve ser buscada no interior da própria alma, onde é possível descobrir discursos autênticos, verdadeiramente escritos na alma, e não frutos de uma persuasão exterior.

Palavras-chave: Platão, Retórica, Fedro, Reminiscência, Dialética.

ABSTRACT

This research seeks to understand the relationship that the philosopher establishes with the *logoi*. We intend to show that Plato reflects on the “beautiful way of delivering and writing speeches” (259e1-2) based on a reflection not only on the speeches themselves, but on the relationship that these establish with the composite and imperfect nature of the human soul and with the objects that “really are”, that is, the Forms. When reflecting on the speeches, in the second part of the *Phaedrus*, we see that the discussion that follows takes two directions: on the one hand, Socrates establishes the conditions for a “technical rhetoric” whose full achievement seems beyond what is possible for the human being while incarnate. On the other hand, we are led to understand the relationship with the speeches based on what is told to us in the Great Discourse, in a way that refers to the typhonic conception of the soul, that is, its complex and multifaceted nature, and to the natural affinity that the higher part of the soul has with the Forms (the objects that really are). These, in turn, constitute the fundamental elements with which the philosopher must base the production of good *logoi*. As we will see, the difficulties in this production are many, largely due to the imperfect nature of our soul and the limited capacity of the *logoi* to transmit knowledge. Even so, the truth must be sought within the soul itself, where it is possible to discover authentic discourses, truly written in the soul, and not the fruits of external persuasion.

Keywords: Plato, Rhetoric, *Phaedrus*, Reminiscence, Dialectic.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
1. O PROBLEMA DA ORIENTAÇÃO NA PLURIVOCIDADE DA ALMA	23
1.1. TIFÃO E A ALMA AUTOMOVENTE	26
1.2. OS DOIS ÂMBITOS DO PROBLEMA DA ORIENTAÇÃO NO <i>FEDRO</i>	33
1.3. OS <i>LOGOI</i> E O SÍMILE DA BIGA E DO COCHEIRO ALADOS	35
1.4. O DIVINO COMO PARADIGMA PEFEITO DA ORIENTAÇÃO NO ÂMBITO COSMOLÓGICO	38
1.5. EROS E O PARADGIMA DIVINO	41
1.6. <i>FEDRO</i> , ISÓCRATES E OS DISCURSOS EXTERNOS AO INDIVÍDUO	45
1.7. A “DESCOBERTA” EM SI DOS DISCURSOS QUE AGRADAM O DEUS	53
2. A VERDADEIRA RETÓRICA – SE É QUE ELA EXISTE: UMA APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA	67
3. IMAGENS DA VERDADE: O DISCURSO, A <i>PÓLIS</i> , O CONHECIMENTO DAS COISAS E A DIALÉTICA	80
3.1. PERSUAÇÃO E VEROSSIMILHANÇA NO GRANDE DISCURSO	84
3.2. O ORADOR E A <i>PÓLIS</i>	87
3.3. O ORADOR E O CONHECIMENTO DAS COISAS: INTRODUÇÃO E CONTEXTO	91
3.3.1. ANTILOGIA, ENGANO E CONHECIMENTO (261C-262B)	99
3.3.2. DISCURSO, DIALÉTICA, REMINISCÊNCIA E EROS	109
4. CONCLUSÃO	128
BIBLIOGRAFIA	137

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho procura entender, no contexto do *Fedro*¹, quais relações o filósofo estabelece com os *logoi*. Em um diálogo permeado de discursos e de discussões a respeito de discursos, como o filósofo entende o que pode “falar e pensar” (266b)? O que fazer quando essa resposta permanece oculta em meio a uma diversidade assombrosa de temas, mitos, imagens? O que há, enfim, de “filosófico” nos discursos “retóricos” que cobrem boa parte do diálogo? Essas perguntas - que estão longe de ter respostas simples - nos ajudam a entender por que, ao ler o *Fedro* pela primeira vez, o leitor talvez tenha uma impressão mista. Por um lado, é um diálogo com indiscutível beleza literária e que toca sinteticamente em diversos temas importantes que vemos em outras obras de Platão. O belo local onde se instalam também oferece uma oportunidade perfeita para dialogar: fora dos muros onde a cidade engendra sua polifonia, o diálogo nos apresenta Fedro e Sócrates em um ambiente ameno, bucólico. Talvez justamente por isso os interlocutores dialogam com a boa vontade que se pode esperar de amigos (ou mesmo amantes). Por outro lado, essa tranquilidade se mostra apenas aparente: as diferentes vozes que tumultuam a cidade e da qual eles estão fisicamente apartados não implica que entre Fedro e Sócrates e em cada um deles não haja uma outra polifonia. O leitor atento talvez antecipe o que lhe aguarda no correr das páginas se conhecer o monstro ao qual Sócrates se refere logo no início do diálogo: menos preocupado em saber “o que lhe é alheio”, interessa a Sócrates investigar se ele mesmo é uma fera como Tifão ou um animal mais cativo e simples (250a).

A referência a Tifão não aparenta ser casual. Tifão aparece na *Teogonia*² (819-35) de Hesíodo como um monstro em parte divino e em parte bestial. Com suas cem cabeças, *fala* aos deuses tanto quanto às feras. O que Sócrates parece indicar com a referência ao monstro de Hesíodo é o fato de que a alma humana também possui uma natureza composta e mestiça como Tifão³. Se é assim, enquanto a cidade guarda sua polifonia, nós, mesmo naquilo que nos faz

¹ Sempre que *Fedro*, como obra de Platão, for citado, estará em itálico. Todas as citações do texto deste diálogo são da seguinte edição: PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2016. O *Fedro* será citado indicando apenas a paginação de Stephanus, os demais diálogos platônicos serão indicados também pelo nome do diálogo (por exemplo: *Górgias*, 454c).

² Todas as citações de *Teogonia* são da edição da editora Hedra (2013), com tradução de Christian Werner, conforme referência bibliográfica. As linhas citadas encontram-se entre parênteses junto com o nome da obra. Para os fins de nossa dissertação, citamos simplesmente como se em prosa estivesse o texto.

³ O símile da biga alada do Grande Discurso (243e-257b) nos apresenta uma concepção composta (tripartite) da alma humana, como veremos.

mais intimamente humanos, também guardamos a nossa. E se as cabeças de Tifão falam diferentes vozes e se partilhamos algo dessa diversidade no interior de nossas almas, quantas vozes falamos e quais delas devemos deixar nos guiar? Se nossa natureza é parcialmente divina, o que isso implica em nossa capacidade de falar sobre a realidade? E afinal, se ela é apenas parcialmente divina é porque também possui algo bestial – e veremos que essa é a fraqueza de nosso intelecto e que redundando na fraqueza de nossos próprios *logoi*.

Se dissemos que tanto a cidade quanto a alma humana guardam suas polifonias, não é difícil supor que a plurivocidade de Tifão funciona como símbolo da impressão mista que tem o leitor a que nos referimos acima. A diversidade assombrosa de temas e de “vozes” que circulam em várias referências, imagens e mitos que os dois interlocutores tecem ao longo do diálogo faz com que a paisagem tranquila em que se encontram, sentados à margem do Ilisso, facilmente se metamorfoseie numa intrincada rede cujas conexões entre os diferentes temas e referências sejam dificilmente inteligíveis⁴. Ora, se definir o que seja a filosofia e seus modos de operar sob os discursos parece sempre uma tarefa complicada, nesse contexto plural do *Fedro* a situação se agrava, mas também permite uma articulação bastante abrangente – e talvez única no *corpus* platônico – desses mesmos temas, o que procuraremos explorar em nossa dissertação. Ainda assim, a multiplicidade de discursos que se engendram no diálogo não é a única razão que o torna interessante.

Ao se deparar com Fedro, Sócrates o encontra entusiasmado com um texto de Lísias – denominado no diálogo como “logógrafo” (257c7). Ainda que pareça bem-informado dos círculos intelectuais de Atenas, Fedro não demonstra qualquer interesse especial pela filosofia. Portanto, entender no diálogo a relação da filosofia com os *logoi* passa por compreendermos como o filósofo procura conduzir Fedro para ela⁵. Essa condução deve ocorrer à despeito do entusiasmo ingênuo do menino pela retórica e pela figura de Lísias – alvo de críticas por parte de Sócrates. Mas qual a postura de Sócrates diante do apreço que tem Fedro pela retórica? Não vemos no *Fedro* o mesmo tom combativo que encontramos em diálogos como o *Górgias*⁶, onde a retórica é confrontada diretamente e de modo bastante incisivo. Ao mesmo tempo, como

⁴ Essa variedade e polifonia apontada por nós já rendeu, além de uma infinidade de textos a respeito da “unidade do diálogo”, algumas interpretações quicá inusitadas: Schleiermacher (1836), pioneiro em sua postura hermenêutica para com a obra de Platão, defendia que o *Fedro* foi o primeiro dos diálogos platônicos pelo seu tom juvenil – interpretação hoje rejeitada pela quase totalidade dos comentadores.

⁵ As motivações e limitações encontradas por Sócrates nessa tentativa de trazer Fedro para a filosofia serão discutidas em detalhes ao longo de nossa dissertação.

⁶ Sempre que *Górgias*, como obra de Platão, for citado, estará em itálico. Todas as citações do texto deste diálogo são da seguinte edição: PLATÃO. *Górgias. Tradução, ensaio introdutório e notas*, Daniel R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2016.

começaremos a mostrar, tampouco temos uma definição precisa do que seja a filosofia ou o discurso filosófico⁷. O que fazer então para entendermos o que Sócrates parece propor para Fedro como “filosofia” e quais os artifícios usados pelo filósofo para conduzi-lo a ela?

Se existe uma dificuldade própria em se dizer o que é a filosofia, ao menos, talvez mais facilmente, se possa dizer o que ela não é. Em vários diálogos Platão se ocupa em empreender rupturas com outros saberes que circulavam pela Grécia: apenas à título de exemplo – pois tal movimento se faz presente por quase toda a obra do filósofo ateniense – o já mencionado *Górgias* e o *Íon* inserem a filosofia platônica numa polêmica com duas frentes da cultura em que a Atenas dos séculos V e IV a. C. estava imersa, isto é, a “cultura tradicional” e o “novo” conhecimento dos sofistas e rétores⁸. No entanto, a crítica de Platão à cultura tradicional não implica seu alinhamento automático com o saber dos sofistas – tanto que ele próprio não se via como sofista ou rétor⁹. Ao mesmo tempo, sua censura aos sofistas difere em muito da que vemos no “conservador” Aristófanes, por exemplo, que os julgava do ponto de vista da cultura tradicional. Isso porque Platão não é um filósofo conservador. Seu objetivo não é retomar ou simplesmente conservar algum saber consagrado da Antiguidade, mas sim educar a sociedade de Atenas em um novo tipo de saber - esse mesmo que ele deve especificar - o da filosofia.

Em se tratando especificamente da reflexão platônica sobre a filosofia e sua relação (conturbada) com a retórica popular e sofística, podemos dizer que no *Fedro* parece também haver um movimento duplo: por um lado, como já dissemos, a retórica exercida pelos rétores e sofistas é condenada, ainda que talvez de maneira menos ostensiva que em outros diálogos¹⁰. Por outro lado, Sócrates elabora uma proposta do que seria uma retórica verdadeiramente técnica. O problema, entretanto, se torna especialmente difícil ao se procurar responder algumas

⁷ O que motivou Yunis (2005 e 2009) a dizer que Platão faz uma defesa “retórica” da filosofia no *Fedro*. A respeito da ausência, no *Fedro*, de uma definição do que seja filosofia ou discurso filosófico, ver também Nightingale (1995) e Moore (2013, especialmente p. 61).

⁸ Nehamas (1990, p. 5) é bastante claro ao afirmar que “[...] no quarto século a.C. termos como ‘filosofia’, ‘dialética’, e ‘sofística’ não pareciam ter uma aplicação amplamente aceita [...] Ele [Platão] estabeleceu o que é a filosofia, contrastando-a não apenas com a sofística, mas também com a retórica, a poesia, a religião tradicional e as ciências especializadas.”

⁹ Trabattoni (2010, p. 61): “A operação que Platão está tentando realizar é muito delicada; recomendar o correto uso do logos, conservando o que os métodos sofísticos tinham de bom, e manter sua crítica contra a sofística rigorosamente distinta das polêmicas fáceis que a cultura tradicional conduzia contra ela.”

¹⁰ Isso que chamamos de uma crítica “menos ostensiva” talvez encontre sua razão de ser pelo próprio contexto dramático do diálogo. Não parece haver razões tão diretas para se enveredar na relação entre retórica e política: o diálogo, que se dá fora da cidade, nos apresenta um Fedro que parece muito pouco interessado em questões políticas e, diferentemente de Cálicles, Polo, Menon e outros, não demonstra ter interesse nem em se tornar ele próprio rétor nem aspirar a qualquer cargo político. Como um certo contraponto à perspectiva do *Fedro* como um diálogo com tendências apolíticas, devemos considerar que Fedro pode servir, na perspectiva de Sócrates, como um intermediário entre o filósofo e os “formadores de opinião” da *pólis*, incluindo aí Lísias. A respeito do interesse de Fedro pela política e a pluralidade de razões pelas quais eles dialogam, ver Griswold (1986, cap. 1).

questões derivadas dessa proposta e que se somam às demais dificuldades que viemos apontando em nossa Introdução: essa retórica técnica é filosofia? A dialética é identificada à retórica ou a segunda é subsumida à primeira? Ou ainda: a persuasão tem, afinal, alguma serventia para a filosofia?

A resposta a essas perguntas exige que façamos um caminho semelhante ao que Platão parece, no mais das vezes, fazer: buscaremos entender o que seja a filosofia a partir do contraste com as outras “vozes” que circulam na dita polifonia do diálogo – e que no contexto de nossa dissertação terá na retórica (seja a popular, seja a “técnica”) sua principal figura. A investigação deste contraste de vozes, entretanto, deixa claro que ele não se resume a uma oposição meramente “linguística” entre a retórica e a filosofia, nem a uma simples identificação entre retórica técnica e filosofia. Ao procurar demarcar o que seja a “maneira bela de proferir e escrever discursos” (259e1-2), ao mesmo tempo que tenta dar especificidade à filosofia, Platão faz com que os *logoi* sejam pensados dentro de um horizonte metafísico e cosmológico amplo e com várias implicações nos mais diferentes âmbitos de elaboração filosófica. Por conseguinte, uma das maneiras encontradas por Platão para demarcar a filosofia frente a outras práticas e saberes que circulavam por Atenas (e informar Fedro a respeito da importância da filosofia¹¹) está numa compreensão original a respeito da própria natureza da alma humana, sua proveniência e destinação. E se os discursos são condutores da alma, isto, por sua vez, implica pensarmos a relação dela com os discursos, com as potencialidades e limitações do conhecimento humano e em como agenciar esse conhecimento da melhor forma possível. Tudo isso leva a discussão sobre os *logoi* muito além de uma questão meramente linguística ou, digamos, dos “artifícios” erísticos ou persuasivos da retórica popular. Mas isso não é tudo, e a questão da proveniência e destinação da alma continua ecoando em outros problemas: nos é dito no Grande Discurso (243e-257b) que a alma é imortal e composta, e que, à maneira do monstro tifônico, múltiplas são as vozes que guardamos no interior de nossa alma. Nossa alma tanto pôde contemplar precariamente as Formas no hiperurânio, ou seja, tem algo de divino em si, quanto é selvagem como um cavalo desobediente. Então, se nossa alma não cessa de se mover (porque é princípio de movimento, 245c-e) e se temos a possibilidade de um conflito interno às diferentes “partes” da alma (que compartilham características divinas e bestiais), como devemos nos orientar? Quais os desejos e discursos que melhor refletem o que temos de divino em nossa natureza e que devem orientar nossas ações? O problema da orientação – ou

¹¹ “Vinde pois, bem-nascidas criaturas, e convençei Fedro, pai de bela progênie, de que, se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for.” (261a3-6).

do conhecimento de si¹² - será o fio condutor que nos levará até uma melhor compreensão dessa complicada relação entre a natureza dos *logoi* e da alma humana, e entre a filosofia e a retórica. Ou seja, a questão da retórica e da filosofia, longe de ser um problema solucionável apenas no âmbito de uma reflexão a respeito dos próprios discursos, nos convida a entender quais realidades e potencialidades subjazem na própria alma humana e na cosmologia colorida do Grande Discurso.

Para começarmos a nos aprofundar nesses problemas que aludimos, dividimos nosso trabalho em duas partes: na primeira parte¹³ somos levados a fazer uma interpretação geral do diálogo, tendo em vista as dificuldades em “pinçar” um tema específico no *Fedro* (devido à multiplicidade estilística e temática do diálogo, assim como das diversas relações entre os diferentes temas). Nela pretendemos levantar as questões de maior importância envolvendo o Grande Discurso e a discussão sobre a retórica, a dialética e a escrita – em outras palavras, é inevitável que toquemos no problema da unidade do diálogo. Dessa forma, quando nos aprofundarmos em questões específicas, já teremos o contexto geral onde devemos situá-las. Nosso grande eixo para a interpretação geral do diálogo é o problema da orientação da alma. Veremos que toda a discussão envolvendo um uso legítimo do *logos* está relacionado com a pergunta que abre o diálogo: a proveniência e destinação do indivíduo que, em última instância, é a pergunta sobre a proveniência e destinação da própria alma - “Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?” (227a1).

A segunda parte, por sua vez, trata das questões proeminentes da relação do filósofo com os *logoi*¹⁴. Será nela que discutiremos a retórica como psicagogia, as condições que Sócrates impõe para uma retórica técnica, a “técnica dialética” e seus processos de coleções e divisões e a relação dos discursos com a verdade, imagem e persuasão. Aqui procuraremos demarcar as potencialidades dos discursos, o bom uso que o filósofo pode fazer deles, e a

¹² Poderíamos perfeitamente trocar “orientação” por “conhecimento de si”, desde que nos termos que são colocados por Griswold (1986, p. 3): “[...] para Sócrates, o autoconhecimento não é primariamente uma questão do que chamaríamos de “psicologia”, sobretudo por causa da conexão “metafísica” entre o autoconhecimento e o conhecimento das Ideias que ele deseja traçar.” Isto é, subjaz ao problema da “orientação” a perda, enquanto encarnado, da “conexão metafísica” direta com a realidade suprassensível descrita na palinódia. E, como veremos, conhecer a si mesmo é se assemelhar ao deus – o que implica rememorar, na medida do possível, as Ideias ou Formas - ao qual a alma era afeita no séquito divino, antes do nascimento. Nosso interesse por destacar a questão da orientação se dá pela proeminência que ganha, no diálogo, a retórica como “condução de almas por meio de discursos” (261a8-10), a ideia da alma como automovente e toda a exposição a respeito de sua proveniência e destinação desta no Grande Discurso. Todos esses temas, em suma, reforçam os aspectos de movimento, direção e, por fim, “orientação” da alma.

¹³ Capítulo 1.

¹⁴ Capítulo 2 em diante.

fraqueza (que dá nome a nossa dissertação) inerente a eles¹⁵. Mais do que isso, veremos que a capacidade psicagógica dos discursos está associada à capacidade do discurso gerar desejos. Do ponto de vista do filósofo, mais do que comunicar um conjunto de proposições verdadeiras e prontas, ele deve ser capaz, à maneira de um bom agricultor, de “semear”, em uma alma adequada as “sementes” de como operar sobre os *logoi* (de modo a despertar a reminiscência das Formas). Em suma, procuraremos mostrar que se deve operar os *logoi* em vista do amor às Formas, pois é isso que agrada aos deuses (273e).

Nosso trajeto começará, portanto, por explicitar o que entendemos por problema da “orientação”: esse problema surge a partir de duas perspectivas complementares, sendo a primeira a respeito da natureza alma humana¹⁶ e a segunda sobre a cosmologia e o horizonte metafísico dados no Grande Discurso¹⁷. É nessa descrição imagética da alma humana (246a) e de toda uma cosmologia que Sócrates destaca a importância de nos orientarmos para imitar o divino, ao mesmo tempo em que revela as limitações que enfrentamos enquanto encarnados devido às debilidades inerentes à nossa alma¹⁸. Entretanto, um outro elemento necessariamente deve se somar a essas perspectivas: este elemento é Eros. A afecção divina descrita por Sócrates em seu segundo discurso, o “amor” (252b3), desempenha um papel essencial como uma forma de loucura que incita o amante e o amado a buscar o divino, ou seja, o autoconhecimento na medida em que é possível a um ser humano¹⁹. Dessa forma, eles se tornam felizes, “levando uma vida luminosa enquanto viajam juntos e, por graça do amor, se tornam igualmente alados quando isso acontecer.” (256d11-e3).

A partir da leitura que fazemos destes três elementos (a imperfeição e plurivocidade da alma humana, o paradigma divino da cosmologia exposta na palinódia e Eros), devemos ser capazes de relacioná-los com a questão dos *logoi* que ocupa a segunda parte do diálogo – esse é, enfim, o cerne do problema da “unidade” do *Fedro*. Este problema pode ser colocado da seguinte forma: A alma humana, antes do nascimento, tinha um paradigma divino de orientação,

¹⁵ Emprestamos a expressão “fraqueza dos *logoi*” de Gadamer (1980).

¹⁶ Especialmente capítulos 1.1 e 1.3.

¹⁷ Especialmente capítulo 1.4.

¹⁸ Nesse sentido, será essencial ressaltar novamente que, além do nosso esquecimento da realidade do hiperurânio, lidamos também com uma natureza tifônica que está constantemente em contradição interna. Como veremos, ilustrado pelo símile do cocheiro e dos dois cavalos, a parte inferior da nossa alma *deseja, fala e tenta persuadir* a parte superior a satisfazer seus desejos.

¹⁹ O amado é guiado pelo amante para que ambos alcancem uma “plena semelhança com eles mesmos e com o deus que honram” (253c2-3). E com o tempo, ao ser tratado “como se fosse um deus” (255a2), o amado aceita a companhia do amante. Reconhecendo o esforço e o cuidado deste, o amado começa a ver “a si mesmo no apaixonado” (255d6-7), experimentando dores e prazeres semelhantes aos vividos pelo amante devido à paixão.

pois, apesar das dificuldades, ela tinha a possibilidade de acompanhar os deuses e de pleitear a contemplação das Formas. Todavia, a alma humana é imperfeita, composta de elementos irracionais que a fizeram suscetível à queda do hiperurânio, além de ser submetida ao esquecimento ao encarnar em um corpo. Tendo isso em vista, como podemos ter qualquer ligação com aquela realidade esquecida? O Grande Discurso nos responde que Eros é a afecção que suscita a rememoração do Belo em si, isto é, a beleza sensível do amado é uma espécie de *proxy* para essas realidades que a nossa alma imperfeita, presa ao corpo, se esqueceu. Ainda que possamos entender como conjugar esses três elementos do Grande Discurso, a investigação a que se propõem Fedro e Sócrates logo em seguida, a respeito dos *logoi*, parece um tanto deslocada do que foi dito até então. A mudança de tema e de estilo são desconcertantes para os leitores que se depararam com um Sócrates possuído por alguma “paixão divina” (238c), compositor de longos e adornados discursos. O que a frieza e tecnicidade da discussão a respeito da “maneira bela de proferir e escrever discursos” (259e1-2) tem a ver com Eros, a natureza da alma humana e toda a cosmologia descrita no Grande Discurso?

A resposta, que trabalharemos em detalhes na segunda parte de nossa dissertação, está na relação que os *logoi* instituem com a alma e com as Formas. Como Sócrates afirma, o poder do discurso “consiste em ser psicagogia” (τὴν ψυχᾶν αἰνῶναι ψυχᾶγωγία οὖσα) (271cd). E a retórica é uma espécie de psicagogia, isto é, uma “condução da alma por meio de discursos” (261a8-9). A “condução da alma”, como viemos destacando, relaciona-se justamente com a questão de que a alma, enquanto encarnada, se encontra desorientada. As palavras “desorientação”, “movimento” “condução” são as palavras-chave para entendermos essa problemática. E aqui podemos associar também Eros: não nos parece que seja em vão que Eros, ao suscitar a reminiscência na alma, promova no indivíduo o ímpeto de assemelhar-se ao deus, o que significa voltar seu desejo – *orientá-lo* - ao mesmo tipo de realidade que os deuses se nutrem e deleitam: as Formas. Se esse é o contexto em que a alma está inserida e se a filosofia deve lidar com os *logoi*, ela deve ser capaz de empreender um discurso que reflita o desejo - e conduza o desejo - para a “substância que realmente é” (247c7). Ou seja, compor discursos que reflitam, na medida do possível, o *insight* de que há Formas. Assim, o filósofo deve entender como organizar seu discurso de forma a mimetizar nele a própria estrutura da realidade (fruto, em última análise, desse *insight*).

Se alma nunca cessa de se mover, se ela se encontra desorientada após a encarnação, se Eros suscita o esforço mnemônico de retomada do paradigma divino e do desejo pelas Formas e, enfim, se o poder do discurso acontece de ser uma condução das almas, o indivíduo deve se

atentar a quais discursos acolhe em si: quais discursos conduzem sua alma para o que realmente é e quais discursos, pelo contrário, drogam e entorpecem a alma. Aqui a analogia com a medicina (270b) vem perfeitamente a calhar: os discursos têm natureza dupla assim como os fármacos, podendo curar ou adoecer. No caso da medicina, o objeto de ação do fármaco é o corpo, no caso dos discursos (ou da retórica), o objeto é a alma²⁰. A analogia com a medicina, apesar de bastante ilustrativa dessa característica entorpecente dos discursos, periga ocultar também diferenças fundamentais entre o corpo e a alma. Afinal, veremos que Sócrates nos indicará em vários momentos que a alma tem a capacidade de “descobrir” em si os discursos que refletem a verdade das Formas (252e7, 266a5, 266a7 e 274c2). Isso significa que podemos absorver discursos “externos” à alma (como o discurso de Lísias ou os discursos “proferidos” pelo cavalo negro) ou criar, a partir da reminiscência conjugada com a dialética, bons *logoi* que, por serem engendrados no próprio indivíduo reminescente, são “internos”²¹. O discurso “interno” é aquele composto com “seriedade” (278a2), sempre “filho legítimo” (278a6) da reminiscência²². Portanto, a alma tem uma autonomia que escapa ao corpo. Isso porque a ação do fármaco no corpo independe de qualquer ato do indivíduo: seus efeitos são involuntários porque fisiológicos. O contexto em que está inserido o indivíduo (sua alimentação, idade, peso etc.) obviamente influenciam na prescrição do fármaco pelo médico. No entanto, a partir do momento que entra em contato com o corpo, o fármaco agirá no paciente à despeito de ele querer ou não. Em se tratando da alma, porém, a situação é mais complexa. O efeito da palavra na alma se dá pelo consentimento desta por aquela. Ou seja, a alma, por ter agência própria, deve assentir à palavra para que ela possa agir – e é aí que mora a persuasão. Assim, “[...] se é verdade que a palavra conduz a alma, o faz, contudo, somente mediante o consentimento de quem é conduzido.”²³.

Os detalhes dessas potencialidades e limitações do discurso na alma serão trabalhados em detalhes ao longo de nossa dissertação, no entanto, se a palavra tem uma potência condutora na alma, ainda que com as reticências que apontamos brevemente acima, importa voltarmos à questão de como a palavra pode ser usada para conduzir a alma em vista de objetos específicos. E, mais importante ainda, como o discurso do filósofo deve se relacionar com os únicos objetos que realmente são, isto é, as Formas. Nesse sentido, talvez haja uma arte capaz de guiar de

²⁰ Ver capítulos 2 e 3.3.2.

²¹ Somos tributários da leitura de Nightingale (1995) que enfatiza a questão da “descoberta” em si de discursos.

²² Trabattoni (2003, p. 154): “Platão quer dizer que todo *lógos*, ou discurso, até o mais elevado, é, não obstante, sempre filho, isto é, dependente de um saber não discursivo que, em última análise, é pai de todas as altas e baixas formas de saber acessíveis ao homem.”

²³ Trabattoni (2003, p. 131)

maneira técnica a alma. Afinal, muito da segunda parte do diálogo é relacionada com a possibilidade de uma “retórica técnica”. Essa arte – se é que existe – deve ser empreendida por alguém que saiba a verdade, pois aquele que está “[...] a perseguir opiniões, fornecerá para si mesmo uma arte do discurso ridícula, ao que parece, e que nada tem de arte.” (262c1-4). O *conhecimento da verdade*, seja por parte do orador técnico ou do filósofo, é por onde chegaremos à cerne do problema da relação que o filósofo estabelece com os *logoi*. Isso porque o uso que o filósofo faz do discurso passa necessariamente por entendermos as possíveis implicações da imbricação entre discurso, verossimilhança, imagem (εἰδωλον), verdade e persuasão.

Tendo isso em vista, na segunda parte do diálogo, a exigência de conhecimento da verdade é explicitada por Sócrates segundo quatro pontos distintos: a) existem implicações graves, do ponto de vista prático, para um orador que persuade desprovido de preocupações morais e descompromissado com a verdade (como já argumentado no *Górgias*), no entanto, b) o orador técnico deve conhecer a verdade, e, enquanto técnico, esse conhecimento é necessário para melhor persuadir – portanto, a arte enquanto arte é ambivalente a respeito do bem ou mal que sua prática pode proporcionar; c) se o plausível ou verossimilhante deve ser empregado por parte do rétor, tendo como anteparo a verdade, devemos nos perguntar quais as relações disso com a dialética e a reminiscência, isto é, a condução empreendida pela retórica técnica é dialética sob outro nome? Além disso, d) por sermos incapazes de apreender diretamente as Formas, seria o discurso – na medida que faz referência a elas - sempre verossimilhante em alguma medida? O discurso é capaz de escapar de sua natureza imagética e parcial, uma vez que a verdade parece estar ancorada na relação reminiscente que a alma estabelece com as Formas e não no próprio discurso? O capítulo 3, como um todo, servirá então para demarcar de que modo a retórica popular continua sendo objeto de crítica por Platão ao mesmo tempo que o filósofo demarca sua própria relação com o verossimilhante (τὸ εἰκός): ancorado, ainda que precariamente, à verdade das Formas, ele difere substancialmente do uso que é dado pela retórica sofística.

Por fim, o drama do diálogo e seu desenvolvimento, a partir da análise que fazemos ao longo dos capítulos, nos leva a uma hipótese a respeito da psicagogia socrática: ainda que procure conduzir seu interlocutor, o saber exigido para a prática da retórica como arte se encontra – seguindo o que nos é dito no Grande Discurso – interditado pelas limitações inerentes à imperfeição da alma humana. Os discursos sobre o amor que o filósofo compõe, por outro lado, têm efetiva capacidade psicagógica em Fedro e empregam, em momentos

importantes, a técnica dialética – assim como diferentes gêneros discursivos – que visam conduzir o menino para a filosofia. O que acontece então? Em que medida um discurso é de fato condutor da alma e como o filósofo se apropria dessa capacidade do discurso? Segundo ele, um discurso para ser persuasivo o mais possível deve empregar os processos de coleções e divisões em diversas etapas de sua composição (na definição do objeto, na identificação do tipo de alma do interlocutor, na forma como o discurso será organizado para cada tipo de alma etc.), isso, no entanto, não significa que o interlocutor será necessariamente persuadido pelo discurso. Como já aludimos, a alma, afinal de contas, não pode ser mecanicamente conduzida por outrem: todo discurso só é efetivamente persuasivo se acolhido e mediado pela alma. A efetividade de um discurso, por conseguinte, depende de algo externo a ele.

O problema, porém, vai além da necessidade de mediação da alma para um discurso ter efetividade persuasiva. Existe a dificuldade subjacente, talvez ainda mais grave, decorrente dos entraves para a própria transmissão de saber. Como Sócrates parece dizer em 278a2-b5, todo discurso é, em alguma medida, “filho”. Por quê? Segundo Trabatttoni, “Platão quer dizer que todo *lógos*, ou discurso, até o mais elevado, é, não obstante, sempre filho, isto é, dependente de um saber não discursivo que, em última análise, é pai de todas as altas e baixas formas de saber acessíveis ao homem.”²⁴. As problemáticas do *Fedro* parecem indicar perfeitamente essa fraqueza própria aos discursos: eles podem apenas indicar, aludir, remeter, à realidade da qual todo discurso é filho, isto é, o conhecimento das Formas²⁵. E mesmo esse conhecimento não discursivo é ele mesmo bastante precário, visto que não temos acesso a uma intuição direta das Formas. Como poderia o discurso, então, persuadir “necessariamente”²⁶ uma alma? Como o ser humano, falível e portador de um conhecimento precário, poderia exercer tamanho poder sobre a alma de outrem a ponto de conduzi-la mecanicamente? Sendo assim, se o discurso tem capacidade psicagógica, o uso que o filósofo faz dessa capacidade parece ficar claro apenas quando olhamos o diálogo em sua totalidade: do movimento que procede ao encontro dos interlocutores até a prece que encerra o diálogo.

Em suma, pretendemos mostrar que a relação do filósofo com os discursos é sempre de desconfiança: não há como um discurso abranger plenamente a verdade de um objeto. Mesmo se pudesse, como haveria possibilidade de afirmar dogmaticamente essa verdade? Qual é seu

²⁴ Trabatttoni (2003, p. 154)

²⁵ Na mesma linha vai o já citado texto de Gadamer (1980).

²⁶ O filósofo nos diz que, ao obter total domínio sobre a “arte retórica”, o rétor saberá por meio de “[...] qual causa tal alma é *necessariamente* [ἐξ ἀνάγκης] persuadida por tal discurso, enquanto outra não.” (272b4-5, *itálico nosso*).

lastro? O uso legítimo do *logos* é bem menos pretensioso. Seu papel como condutor da alma não passa pela transmissão de um conjunto acabado de “verdades” ou proposições definitivas sobre a realidade. Tampouco pode ignorar que a persuasão exige a mediação da alma do interlocutor. Exemplar disso é a própria palinódia: ao explicitar o conteúdo do Grande Discurso, que insere toda a questão de Eros na metafísica platônica, ele é feito nos termos de uma “imagem” (246a)²⁷. Imagem, aliás, que parece ter sido moldada precisamente para a alma multicolorida de Fedro²⁸. Isso quer dizer que o filósofo, ao se ver incapaz de transmitir diretamente a verdade (que ele não pode garantir que possui), molda um discurso que deve suscitar no outro o desejo por ela. Se é assim, podemos dizer que Sócrates age, em alguma medida, como um psicagogo. Segundo a leitura que fazemos, fica bastante claro que Sócrates procura informar Fedro do modo de vida filosófico e dos principais temas da filosofia platônica, afastando-o da retórica popular, inserindo assim o Fedro no contexto da paidéia grega.

Nesse sentido, um importante adendo deve ser feito: seguindo a leitura de Andrea Nightingale, nos parece um componente essencial da proposta socrática a questão da *autenticidade*²⁹. Devido às dificuldades próprias na transmissão de saber, o filósofo não pode conduzir o interlocutor de modo plenamente mecânico e técnico. Se a filosofia compreende uma aspiração ao conhecimento das Formas, esse saber, por sua vez, não pode ser simplesmente “transferido” de um interlocutor para outro. O que pôde, então, Sócrates fazer no *Fedro*? Informar o menino a respeito do desejo último do ser humano: o conhecimento das Formas. Ou seja, Sócrates é capaz de incutir em Fedro a consciência de seu desejo mais profundo que é conhecer as realidades que realmente são. Portanto, a psicagogia sempre terá um caráter propedêutico: não se pode conduzir um interlocutor à filosofia de modo a fazê-lo, mecanicamente, contemplar plenamente as Formas – isso é impossível até mesmo para o filósofo experiente. Sócrates fez com que Fedro compreenda seu próprio desejo para que assim possa “descobrir em si”, autenticamente, os discursos que agradam o deus porque subsidiados pela reminiscência das Formas que um dia a alma contemplou. Aqui o ponto não é dizer que apenas os filósofos podem ser verdadeiros rétores porque a filosofia é condição necessária para a retórica técnica, mas sim em dizer que Sócrates ensina por um exame dialético dos discursos

²⁷ O uso platônico da verossimilhança será extensamente trabalhado por nós no capítulo 3 da presente dissertação. Sobre esse tema no Grande Discurso, ver capítulo 3.1

²⁸ Por isso, segundo alguns comentadores, Sócrates age como psicagogo. Ver Asmis (1986) e McCoy (2008).

²⁹ Nightingale (1995).

sobre o amor que a retórica genuína consiste, na medida do possível, em uma busca dialética e reminescente pela verdade (257b-59c).

Com isso podemos fechar nossa Introdução com o seguinte quadro: o filósofo possui uma técnica para operar os discursos, a “técnica dialética”. Essa técnica, composta dos procedimentos de “reunião” e “divisão” (265-66) deve ser conjugada à reminiscência da alma. A relação erótica do Grande Discurso mostra Eros precisamente como um elemento importante para esse esforço da memória em retornar às realidades pré-natais. O bom uso dos *logoi*, portanto, está no emprego dialético e na reminiscência para a descoberta em si dos discursos que refletem a persuasão interior em torno da metafísica platônica. Esse esforço de autodescoberta é sempre deficitário, pois é evidente que não temos uma “intuição intelectual” que nos permita contemplar as Formas em sua inteireza. Por isso a necessidade do efeito também purificador do *logos*: é o exame e o diálogo que permitem ao filósofo testar seu *insight* frente a outras almas. Por isso também há o perigo da escrita e da memorização que Fedro pretendia fazer isolado, fora dos muros da cidade. “Semear” a técnica dialética na alma de outrem é, de fato, semelhante a um agricultor que planta “sementes”³⁰. O filósofo não é capaz de transmitir um conhecimento acabado ao seu pupilo – até porque nem mesmo ele o tem. O conhecimento das Formas, objeto último do desejo humano, só pode nascer na alma do indivíduo – depende de uma persuasão interior. O discurso, no máximo, é capaz de suscitar o desejo por essas Formas, tendo sempre um caráter de imagem, alusão, indicação. Ele é uma “semente” que se plantado em “solo adequado” (uma alma suscetível à persuasão filosófica) pode render bons frutos, isto é, a felicidade e autorreprodução da verdade na alma do indivíduo e de outros. O uso legítimo do *logos*, por conseguinte, é fruto da capacidade de se operar dialeticamente em vista da reminiscência das Formas. Assim, pretendemos mostrar que a diferença do filósofo em relação aos proponentes de outros “saberes” que circulavam por Atenas está no objeto mesmo de seu amor: as Formas.

³⁰ Ver 276b. No capítulo 1.7 e 3.3.2, vemos algumas facetas dessa analogia que faz Sócrates com o semeador e as limitações na transmissão do conhecimento.

1. O PROBLEMA DA ORIENTAÇÃO NA PLURIVOCIDADE DA ALMA

A aparente – e repetidamente alardeada - falta de unidade do *Fedro* acaba por ter uma consequência paradoxal para o intérprete: parece difícil pinçar um tema do diálogo sem necessariamente se emaranhar na complexa teia de assuntos discutidos pelos interlocutores à margem do Ilisso³¹. Como podemos falar, digamos, da retórica, sem compreender a relação dela com a dialética? E a dialética não nos remete à reminiscência da alma? E é possível falar da reminiscência da alma, no contexto do *Fedro*, sem nos aprofundarmos na palinódia socrática (243e-257b)? Levando a sério esse problema e com o intuito de fornecer um *background* mínimo de como, em nossa leitura, os diferentes temas se ligam no diálogo, pretendemos nesta primeira parte de nosso trabalho abordar o *Fedro* de maneira geral. Isto é, pretendemos encadear numa abordagem panorâmica os diferentes temas pertinentes à nossa pesquisa que temos no diálogo, desde o encontro do filósofo com Fedro até a presença um tanto enigmática da figura de Isócrates que fecha o diálogo – e a segunda parte (capítulo 2 em diante) nos dedicaremos a explorar os temas que exigem ulterior esclarecimento.

Percorrer este caminho não significa, evidentemente, que iremos discutir *todos* os temas do diálogo. Nosso objetivo, como colocado na Introdução, nos limita a mapear os temas que ajudam a esboçar a problemática relação do filósofo com os *logoi* – e como ela se relaciona, enfim, com a própria natureza da alma humana e com suas peripécias pré-natais. Isso porque, como é óbvio, os filósofos, tanto quanto os rétores, logógrafos e sofistas, têm na linguagem o substrato de sua prática. Por conseguinte, em muitos momentos é mais simples captar onde eles se assemelham do que onde se diferenciam. Por sua vez, o movimento que parece fazer Platão é justamente o de *ancorar* o uso da linguagem: seja numa reflexão a respeito da natureza da alma humana, seja pelo que se costumou chamar de “teoria das formas”. Ancorar os *logoi* na realidade das formas ou empreender uma sofisticada consideração a respeito de como eles se relacionam com a alma humana – e seus desejos - parece ser um dos grandes trunfos platônicos na sua tentativa de fundamentação disto que chamamos de filosofia – e o *Fedro* é um diálogo exemplar na profundidade com que trata estes temas.

Tendo em vista esse contexto, e nos voltando propriamente ao *Fedro*, será útil começarmos por apontar as problemáticas relacionadas com a natureza da alma humana em

³¹ Fazemos das palavras de Yunis (2009, p. 229) as nossas: “Entrar no *Fedro* é entrar em um diálogo tão rico e multifacetado que qualquer abordagem ou preocupação parece inadequada diante do todo.”

geral – suas debilidades e capacidades tal como apresentadas no diálogo. Isso porque, a partir do “princípio de demonstração” (ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως) (245b-246a) que faz Sócrates da alma humana, surge um problema que consideramos central para nossa interpretação: o da orientação. Apesar de a palinódia socrática apontar que a alma humana tem qualidades divinas – ser imortal é sem dúvida uma delas –, ao mesmo tempo ela parece reforçar suas características um tanto deficitárias. A alma humana é narrada por Sócrates como um composto miscigenado de atributos divinos e animais: por ser composta de elementos imperfeitos (diferentemente da alma dos deuses que é perfeita), ela não pode, antes da encarnação, seguir o divino sem grandes percalços. Quando enfim é exposta à queda do hiperurânio, encontra-se em situação ainda pior: esquecida da realidade que contemplava junto aos deuses, tem de se ver com a questão de como pode se orientar sem o paradigma divino. A alma encarnada, distante do divino e da lembrança do hiperurânio, pergunta: como devemos falar e agir? Quais discursos são externos à alma (porque ignoram essa realidade pré-natal) e quais são autênticos e devem ser acolhidos (porque “descobertos” na própria alma)³²? Se nossa natureza não é perfeita como a dos deuses, se somos conduzidos de maneira errática por nossos desejos, o Grande Discurso, como veremos, nos força a olhar para a seguinte situação: um mesmo indivíduo pode ter em si discursos contrários sobre o mesmo assunto, discursos que expressam desejos conflitantes em sua alma – isto é, a alma é plurívoca como uma “fera” (230a5). Para empregar uma metáfora do próprio *Fedro*, qual é então a relação dos discursos com os desejos que tentam tomar as rédeas da alma? Podemos dizer, sem grandes surpresas, que as respostas a essas perguntas se relacionam com a filosofia e com toda a problemática da retórica como psicagogia, isto é, “uma espécie de arte na condução de almas por meio de discursos” (261a8-10).

Mas, como já apontaram alguns comentadores, Sócrates não define propriamente no *Fedro* o que é um discurso filosófico e o que não é³³. Pelo contrário, o filósofo dialoga e utiliza de diversos gêneros e referências para compor seus discursos sobre o amor e não se restringe a um tipo específico de composição. Por outro lado, isso não significa que todos os discursos são igualmente válidos ou que não podem ser avaliados criticamente. O que é então que Sócrates procura ensinar a Fedro no diálogo? O que é essa filosofia sem a qual nada pode ser dito dignamente (261a)? Mais que um método discursivo específico ou um conjunto determinado

³² Os termos “externo”, “descoberta” e “autêntico” serão mais bem explicitados nos próximos capítulos, em especial no 1.6 e 1.7.

³³ Nightingale (1995, p. 166): “[...] Platão não oferece uma definição ou mesmo uma descrição de *discurso filosófico* no *Fedro*. Em vez disso, ele escolhe identificar e descrever o *filósofo*.”. Ver também Moore (2013, p. 61): “A que então Sócrates encoraja Fedro? Infelizmente, Sócrates nunca define explicitamente e completamente *philosophia*, o *philosophos*, ou a atividade de *philosophēin*.”.

de doutrinas, Sócrates parece oferecer a Fedro outra coisa. Seu objetivo, como tentaremos mostrar, é tornar o jovem ciente da realidade última que visa o desejo humano: as Formas. Nesse sentido, a *arte erótica* que Sócrates tem medo de que lhe seja tomada (como punição por seu discurso impiedoso, 257a) é, no fim das contas, a ciência de que seu desejo último visa essas realidades imutáveis com as quais os deuses se banqueteiam no hiperurânio (247c-e). É esse contexto cosmológico e metafísico presente no Grande Discurso que dá sentido à investigação que fazem posteriormente, qual seja, a de como operar sob essas realidades imutáveis a partir dos discursos, ou, ainda em outros termos, a investigação sobre “maneira bela de proferir e escrever discursos” (259e1-2).

O caminho talvez tortuoso que toma Sócrates para tornar Fedro mais cômico de seus próprios desejos – que até então pareciam vaguear de modo bastante acrílico por entre as principais figuras da intelectualidade ateniense - se dá pelo fato de que o filósofo mira proporcionar ao jovem a possibilidade de criar em si *logoi* autônomos, frutos da prática dialética-reminiscente que cada alma humana é capaz de buscar por si própria³⁴. Se o ponto central da problemática que envolve o *Fedro* está na orientação do desejo – e na possibilidade de o discurso *conduzir* o desejo - em direção às Formas, nossa leitura do *Fedro*, como um todo, ecoa a pergunta socrática que abre o diálogo: “Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?” (227a1). Portanto, comecemos a compreender como essa questão da orientação e da plurivocidade da alma é apresentada, de maneira sutil, já no encontro dos interlocutores, fora dos muros da *pólis*.

³⁴ Afinal, todas as almas são capazes de “[...] compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio; e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é.” (249b6-c5).

1.1. TIFÃO E A ALMA AUTOMOVENTE

Desde o encontro de Fedro com Sócrates nos portões da cidade, temos uma série de indicações e alusões a diversos temas que permeiam o *Fedro* e de traços bem conhecidos da figura de Sócrates, como o fato de encontrar-se descalço (229a), afirmar seu compromisso com a inscrição délfica do “conhecer a si mesmo” (229e) e se autodenominar um “amigo do aprender” (230d). Entretanto, Sócrates encontra-se na posição de “estrangeiro” (230c) por caminhar fora dos muros da *pólis*. A paisagem cômoda e sublime, afastado do ambiente citadino que marca presença tão decisiva no *Górgias* (outro diálogo que tem na retórica um de seus pontos focais), permitirá a Sócrates ser tomado por forças que lhe coloquem sob efeito de uma “paixão divina” (238c) – um dos muitos momentos do diálogo em que o divino é referenciado. Outra distinção importante em relação ao diálogo com o rétor, onde ele e Sócrates se encontram cercados de admiradores e pupilos de Górgias, é que no *Fedro* temos apenas a presença do menino e do filósofo. Outra presença-ausente é a de Lísias, que apesar de não participar em pessoa, é uma espécie de terceiro personagem na cena. Sua presença se dá, como mencionado explicitamente pelo próprio Sócrates, por meio de seu discurso escrito que será lido por Fedro. Portanto, podemos dizer que também Lísias está presente (228e1). Porém, como ficará claro, Sócrates está longe de dialogar apenas com Fedro e com o texto de Lísias. Diante da miríade de referências que fazem os interlocutores, uma figura em especial receberá nossa atenção³⁵ por seu pensamento contrapor-se frontalmente à proposta socrático-platônica no *Fedro*: Isócrates, mencionado explicitamente apenas no fim do diálogo.

De modo geral, podemos começar a ver que o ambiente ameno, onde estão cobertos por um belo plátano à margem do rio³⁶, disfarça a polifonia de referências que cercam a conversa dos interlocutores. Para entendermos como essa variedade de diálogos no interior do *Fedro* trabalham o problema da plurivocidade da alma – e, conseqüentemente, da orientação dela – vamos retornar para a primeira frase do diálogo. O pequeno e significativo prólogo que antecede os discursos sobre o amor começa com uma questão aparentemente inocente do filósofo: “Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?” (227a1)³⁷. Mais do que uma curiosidade

³⁵ Capítulo 1.6.

³⁶ Asmis (1986, p. 159): “Esse rio serve como uma fronteira sagrada, como o corpo de água fora do Hades separa as almas dos vivos das almas dos mortos.” É, em suma, o contexto perfeito para que os longos discursos de Sócrates sejam proferidos e para que Fedro possa se informar sobre a filosofia sem as interrupções e intrusões que temos no *Górgias*.

³⁷ Segundo Cardoso (2006, p. 24), a pergunta de Sócrates é “[...] uma das perguntas mais penetrantes e profundas que se possa fazer ao ser humano enquanto existente [...]”.

despropositada, a pergunta de Sócrates parece carregar múltiplos sentidos: a começar pelo caminho formativo que Fedro está a percorrer e que ainda não se findou. Esse caminho é ilustrado pela própria condução de Fedro por Sócrates: o encontro de Fedro e Sócrates revela o menino encantado pela logografia de Lísias – e depois percebemos que sua admiração se estende também para os rétores e sofistas consagrados. Sócrates parece, por sua vez, esforçar-se por aproximá-lo da filosofia, indicando-lhe as diversas problemáticas em torno da persuasão “vazia” dos sofistas e retóricos de então. Ou seja, nesse sentido, podemos dizer que o *Fedro* toca em uma temática cara à cultura grega: a da *paidéia*³⁸. Afinal, se a retórica é condutora da alma, se a alma encarnada se encontra desorientada por ser esquecida da realidade pré-natal, se Fedro se vê entusiasmado pela cultura retórica/sofística (carregada no diálogo do juízo negativo que Platão tem dela), Sócrates parece exercer um papel formativo na alma do menino: um de seus principais objetivos é, como veremos, informá-lo a respeito da filosofia, ainda que para isso tenha de criar discursos, mitos e argumentos advindos dos mais diferentes gêneros discursivos que circulavam por Atenas. Vale lembrar também que o tema do segundo discurso de Sócrates – que terá a questão da alma como um de seus pontos focais – trata justamente da proveniência desta e de sua destinação (de onde veio e para onde vai)³⁹.

Como o diálogo termina com um breve “Vamos.” (279c8), “Mantém-se assim uma tensão entre a tarefa de caminhar e o desafio de se perguntar pela origem e pelo destino do caminho que se percorre.”⁴⁰. Portanto, o diálogo de Sócrates com Fedro não se encerra no caminho percorrido por eles ao longo da obra: Fedro veio carregado de sua trajetória junto dos logógrafos, sofistas e rétores e vai embora, ao fim do diálogo, depois de um longo itinerário intelectual onde lhe é apresentado diversos temas da filosofia platônica, percorrer agora seu caminho informado do modo de vida filosófico (e talvez mais cético em relação a esses outros “saberes”) – o que significa dizer que ele se informou, sobretudo, a respeito de si mesmo e do que verdadeiramente deseja o melhor de sua alma.

A despedida de Fedro e Sócrates, no caminho intelectual do menino que não se inicia nem se finda no próprio diálogo, é magistralmente reescrito por Thomas Mann em seu *A morte*

³⁸ Para Hackforth (1952), esse é um dos objetivos centrais de Sócrates: “Para justificar a busca da filosofia, no significado dado a essa palavra por Sócrates e Platão, como a verdadeira cultura da alma (*ψυχῆς θεραπεία*), em contraste com as falsas reivindicações da retórica contemporânea.”

³⁹ McCoy (2008, p. 185-186) chama atenção para ainda outro sentido na pergunta que abre o diálogo, dessa vez entre Platão e seus leitores: “Na palinódia, Sócrates nos diz que todas as almas humanas, por natureza, estão em movimento, para perto ou longe das formas. O diálogo de Platão pede a cada um dos membros da audiência [e não só Fedro] que se pergunte: ‘Onde tenho estado, e para onde vou?’.”

⁴⁰ Cardoso (2006, p. 25).

em *Veneza*: “E agora me vou embora, Fedro. Fica tu aqui! E, somente quando já não me enxergares, vai-te por tua vez.”⁴¹ Seja indo os dois embora juntos, como indica o “Vamos” que fecha o diálogo, seja o caminho que Fedro percorrerá após perder seu “mestre” de vista, como nos apresenta Mann, a incompletude e a plurivocidade que permeiam todo o diálogo aludem a um fato bem preciso: aquele que verdadeiramente aprende, que escreve em sua alma o “discurso vivo” (276a8), oposto daquele que no papel sustenta a mortandade própria do discurso escrito, não pode jamais fechar seu saber de modo a parecer estático, doutrinário e acabado. Pelo contrário, deve-se “descobrir” em si os discursos que agradam o deus (273e), ainda que sejamos apenas precariamente afiançados de nossa capacidade de remeter à verdade. Por conseguinte, a alma, assim como a trajetória intelectual de Fedro, permanece aberta, dinâmica e tensionada entre o saber adquirido, o desejo de saber mais e a necessidade de escolher entre os melhores meios de se viver⁴². Portanto, ainda que longe do tom combativo do *Górgias* e bastante carregado de diversos temas teóricos da filosofia platônica, o *Fedro* é um diálogo que parece se ocupar tanto quanto o primeiro da “[...] mais bela investigação: de que tipo deve ser o homem, com o que deve ele se ocupar e até que ponto, seja ele velho ou jovem.” (*Górgias*, 487e8-488a1).

Além da questão da proveniência e destinação da alma, responsável por nos ajudar a calibrar o amplo escopo da investigação que os interlocutores se propõem a fazer, Sócrates nos apresenta, também no prólogo, uma das imagens mais valiosas para a compreensão de outro aspecto da natureza da alma: seu caráter multifacetado, capaz de sustentar em si uma diversidade de desejos (e consequentemente de discursos). Essa imagem é sintetizada na figura monstruosa de Tifão (230a6). Vemos que, enquanto procuram um local ameno para conversar, o menino pergunta a Sócrates a respeito do rapto de Orítia por Bóreas (229b). Sócrates se mostra informado do local e da situação em que o rapto ocorreu (229c). Ao ser questionado pelo menino se de fato acredita que Orítia foi raptada por Bóreas, Sócrates faz uma crítica a certos “sábios” que tentam “[...] reduzir mitos a eventos históricos.”⁴³. A razão da crítica reside no fato de que o trabalho dessas explicações é demasiado extenso e laborioso, pois para isso esses sábios teriam de também justificar e dar conta de inúmeras criaturas míticas como os Hipocentauros, a Quimera, assim como os tais Górgonas, Pégasos etc.⁴⁴ A preocupação do

⁴¹ Mann (2015, p. 81).

⁴² Não é em vão que uma das temáticas centrais do *Fedro* seja o amor, justamente aquilo que, como aprendemos no *Banquete*, permanece sempre tensionado entre a falta e a posse perfeita de seu objeto.

⁴³ Nightingale (1995, p. 134).

⁴⁴ Segundo Sócrates: “Mas eu, Fedro, pelo contrário, vejo tais explicações como sedutoras, porém exigentes, pois demandam da pessoa tanto trabalho e gênio, que a fazem não muito venturosa.” (229e2-5).

filósofo é outra: Sócrates encontra-se desprovido de um saber que considera essencial e que tem prioridade sobre essa tal exegese mítica dos “sábios”: “[...] ainda não fui capaz de conhecer a mim mesmo, como recomenda a inscrição de Delfos. E, disso ainda ignorante, parece-me ridículo investigar aquilo que me é alheio.” (229e7-230a3). Dado por satisfeito pela opinião comum e desinteressado a respeito de tais histórias, o filósofo prefere se ocupar com a investigação a respeito de si mesmo: “[...] para saber se calho ser uma fera ainda mais complexa e inflada de vaidade do que Tifão, ou um animal mais cativo e simples, com parte por natureza em algum dom divino e sem fumos.” (230a5-8).

Como adiantamos na Introdução, Tifão é descrito por Hesíodo na *Teogonia* (819-35). O poeta apresenta a criatura nos seguintes termos: “[...] de seus ombros havia cem cabeças de cobra, brutal serpente, movendo escuras línguas [...]” (*Teogonia*, 824-826). Tais cabeças monstruosas tinham ainda a característica peculiar de emitir diversas vozes:

Vozes havia em toda cabeça assombrosa, som de todo tipo emitindo, ilimitado: ora soavam como se para deuses entenderem, ora voz de touro guincho-alto, ímpeto incontido, altivo, ora por sua vez, a de leão insolente ânimo, ora semelhante a cachorrinhos, assombro de se ouvir, ora sibilava, e abaixo, grandes montanhas ecoavam. (*Teogonia*, 829-835)

Como nota Nightingale⁴⁵, as vozes do monstro tifônico emitem uma variedade de sons, correspondentes, por sua vez, à natureza de cada cabeça. Esses sons, longe de serem uníssonos ou harmoniosos, concordam e discordam continuamente entre si: afinal, de uma de suas cabeças pode soar uma voz para “deuses entenderem” e em outras a voz de um “leão” impetuoso ou mesmo vozes semelhantes a “cachorrinhos”. Tifão, portanto, compartilha uma natureza ao mesmo tempo bestial e divina. No interior do monstro não há harmonia possível, mas sim uma pluralidade de desejos e vozes discordantes. A alusão ao Tifão, no contexto da busca pelo conhecimento de si, antecipa uma questão central da palinódia socrática: será o humano também um ser miscigenado, entre a besta e o divino? Se assim for, o esforço do ser humano não seria – ou deveria ser - o de se aproximar o máximo possível de sua natureza divina? Como veremos nos próximos capítulos, muito da palinódia socrática remete à necessidade de o indivíduo imitar o máximo possível o divino enquanto encarnado. Na diversidade tifônica da alma, devemos ser capazes de avaliar quais discursos e desejos têm afinidade com o que temos de divino em nós.

⁴⁵ Nightingale (1995, p. 134).

No entanto, gostaríamos de trazer ainda outra significação à figura de Tifão, dessa vez aproximando a problemática da plurivocidade da alma da discussão sobre a retórica na segunda parte do diálogo. Se a noção de psicagogia, tal como empregada por Platão, aponta para o poder dos *logoi* na condução das almas, essa condução não se dá apenas de fora para dentro. Dito de outro modo, é bastante claro que o orador que persuade pode conduzir a alma de seu ouvinte numa ou noutra direção. Entretanto, o que a alusão ao Tifão parece nos fazer atentar é que mesmo no *interior de cada indivíduo* há vozes discordantes, vozes de naturezas diversas, vozes que correspondem a desejos que nos fazem escolher e viver de um ou outro modo. Em suma, Tifão está presente tanto nas vozes dos diferentes e muitas vezes conflitantes desejos internos à alma, quanto na miríade de vozes que falam na *pólis* e conduzem as almas com seus discursos – parece ser necessário, para aquele que busca conhecer a si mesmo, compreender e examinar quais vozes deve ouvir e acolher em si e nos outros.

Estes diferentes sentidos implicam, como já apontamos na Introdução, que a plurivocidade tifônica pode ser compreendida em diversos níveis no texto. Dois nos parecem bastante significativos para o objetivo de nossa pesquisa: a que se dá no interior da alma de cada indivíduo (tocaremos nesse ponto ao abordar o símile do cocheiro na palinódia socrática⁴⁶), e a que se dá entre a “sociedade” ou a “cultura” e o indivíduo: temos no *Fedro* o texto de Lísias, referências a diversos sofistas e rétores, além da presença um tanto oblíqua de Isócrates. Temos também um mito egípcio a respeito da invenção da escrita, diversas passagens onde somos informados a respeito do que Fedro “ouviu” falar sobre a retórica⁴⁷ etc. Essa diversidade assombrosa de referências mostra como o *Fedro* deixa claro a natureza narcótica dos discursos: na pluralidade discursiva (seja no interior do indivíduo ou na relação deste com a sociedade) deve-se meditar a respeito de quais discursos funcionam como remédio para a alma e quais a envenenam. Esses discursos, caso não sejam cuidadosamente examinados, podem ser perigosamente – acriticamente - “absorvidos” pelo indivíduo, sem que ele se aperceba do benefício ou do dano que esses discursos “externos” podem trazer-lhe. Por sua vez, a dialética (em sua estreita relação com a reminiscência) parece tornar seu operador alguém capaz de criar autonomamente bons *logoi*, porque a respeitam o *insight* (a persuasão interior) de que *há Formas*. Por conseguinte, será importante entender a relação cuidadosa que Sócrates estabelece com os diferentes discursos, sem perder de vista que a dialética e a reminiscência

⁴⁶ Capítulo 1.3.

⁴⁷ Como nota Nightingale (1995, p. 136): “O verbo ἀκούειν e seus cognatas ocorrem 55 vezes no diálogo.”.

são as ferramentas que melhor servem ao filósofo na sua tentativa de compartilhar (imitar) o divino.

É neste contexto que convém demarcar o problema implícito da *orientação* e do *movimento* que é o pano de fundo de nossa análise do diálogo e, em especial, do que chamamos de plurivocidade tifônica da alma. Antes de iniciar a exposição mitológica da alma no Grande Discurso, Sócrates faz uma breve - e controversa⁴⁸ - demonstração da imortalidade da alma (245c5-246a2). Grosso modo, o argumento parte da premissa de que tudo o que move a si mesmo é imortal (ou tudo o que está sempre em movimento é imortal). A alma seria uma espécie de “motor” (princípio de movimento) cujo veículo é o corpo. Por ser incorruptível (tendo em vista que não foi gerada), é também imortal⁴⁹. Se assim for, a morte do corpo não pode implicar na morte da alma⁵⁰. Apesar da natureza críptica da passagem, ela se mostra como um importante elemento do problema da orientação/movimento de que trataremos neste capítulo. Mais do que um problema pontual, ele ecoa por todo o diálogo, e é central para se entender de que modo a definição da alma como automovente pressupõe o problema da retórica e da persuasão que será tratado posteriormente. Dito de modo bastante resumido: a natureza da alma é ser automovente. Se é assim, como seres humanos somos dotados de alma, isto é, nossas almas nos (auto)movem. Mas o que conduz esse movimento? Como podemos “cuidar”⁵¹ desse movimento? Ora, o que promove a movimentação da alma numa ou noutra direção são os desejos. Eles, por sua vez, podem ser codificados em discursos – por isso mesmo que os discursos acontecem de ser psicagógicos, pois conduzem os desejos e levam os indivíduos a desejarem e agirem de tal ou qual forma⁵².

Se tivéssemos acesso cognitivo direto “ao ser que realmente é e que realmente é ciência” (247d3), seja enquanto encarnados ou no hiperurânio, não haveria necessidade de preocuparmo-

⁴⁸ De fato, como pontua Griswold (1986, p. 78), a passagem provoca “consternação” dos leitores, tanto por ser difícil entender o que ela significa no conjunto do diálogo quanto pelos problemas filológicos que se encontram nos manuscritos.

⁴⁹ Platão apresenta outras quatro provas da imortalidade da alma no *Fédon* e uma na *República* X. Para uma análise detalhada da argumentação em torno da imortalidade da alma no *Fédon*, ver Griswold (1986, p.78-87). Para uma análise mais sucinta, ver Reis (2016, p. 188-193).

⁵⁰ Todo o argumento parece tratar da imortalidade da alma humana, visto que seria um contrassenso supor que os deuses possuem almas mortais. Também concordamos com Hackforth (1952, p. 64-65) que a demonstração da imortalidade da alma nessa seção é aplicável às almas individualmente: “É verdade que o argumento de nossa presente seção não pode ser considerado como um argumento direto da imortalidade de almas individuais; mas é razoável acreditar – e de fato, uma vez que é a alma individual que Sócrates está preocupado no mito, não podemos evitar de acreditar – que Platão considerou qualquer demonstração da imortalidade da ‘alma’ em geral como aplicável a almas individuais.”

⁵¹ Estudaremos esse uso do verbo “ἐπιμελέομαι” no capítulo 1.7.

⁵² Como destaca Griswold (1986, p. 87): “[...] *psychagogia* é possível porque a alma é automovente: esse automovimento é o que permite que a alma seja convencida [*talked into*] a desejar coisas diferentes.”

nos com a retórica ou com discursos no geral. Isso porque, segundo a metafísica platônica presente no Grande Discurso, nosso desejo último é sempre o desejo por essa realidade parcamente contemplada no hiperurânio e esquecida enquanto estamos encarnados. Tampouco haveria a necessidade de investigarmos a nós mesmos, como diz o mandamento délfico, porque a necessidade de investigação de si, na perspectiva de leitura que adotamos no *Fedro*, é reflexo justamente da incapacidade do ser humano de ter conhecimento pleno dos valores (Formas) pelos quais ele deve viver. Assim, nossa natureza não tem a mesma sorte da dos deuses. As limitações do conhecimento humano, tão manifestas na palinódia socrática, ligam-se profundamente à questão da persuasão – e, portanto, da retórica – na medida em que temos uma natureza desprovida do conhecimento divino e imperfeita em seus elementos. Tal situação exige que investiguemos a nós mesmos, atentando-nos aos discursos pelos quais nos persuadimos e que nos constituem e nos justificam, para que nos conduzamos à melhor vida que seja possível nesse “cárcere que agora chamamos corpo e que nos envolve à maneira da ostra em sua casca.” (250c6-7).

A questão da retórica, entretanto, ainda não deve ser abordada de maneira detalhada. Por ora, cabe reforçar que se a alma é automovente, e que se em nossa natureza tifônica temos vozes que expressam desejos distintos e contraditórios, temos então o problema da orientação: quais vozes devemos tomar como orientadoras de nossa agência no mundo? A resposta a essa pergunta envolve entendermos os dois âmbitos em que toda alma participa: enquanto seguidora do deus no hiperurânio e enquanto encarnada no corpo humano.

1.2. OS DOIS ÂMBITOS DO PROBLEMA DA ORIENTAÇÃO NO *FEDRO*

Se tal é o pano de fundo do problema a ser aqui tratado, qual seja, o da orientação da alma, podemos dizer que ele tem uma ocorrência no âmbito cosmológico e uma no âmbito da alma humana enquanto encarnada. No âmbito cosmológico são os deuses aqueles que orientam o movimento da alma – e o único conflito existente se dá no interior dela mesma, como ilustrado pelo símile do cocheiro e dos dois cavalos e as dificuldades impostas pelo cavalo negro para que a alma suba o “acive” junto aos deuses. Os deuses orientam as almas porque eles são sumamente bons: o caminho que percorrem e que nós seguimos antes da encarnação é o melhor que pode haver para a felicidade da alma. Portanto, ainda que a custo seja capaz de contemplar os seres (248a4-5), o caminho que a alma deve seguir é aquele ditado pelo séquito divino. E segui-lo é o mais próximo que chegamos da felicidade⁵³.

Diferente é a situação no âmbito humano, isto é, o da alma enquanto encarnada. Sem o paradigma perfeito dos deuses, como devemos orientar a condução de nossa alma? O *Fedro* responde que é o *logos* que detém poder psicagógico, isto é, ele que *conduz* a natureza (auto)movente da alma. Mas, mais uma vez, nem todo *logos* é igualmente benéfico para a saúde da alma e nem todo *logos* é igualmente bem-sucedido na condução. A respeito desse segundo ponto, o objetivo da “arte” retórica é justamente ser bem-sucedida na condução *de maneira técnica*, e não por acaso ou por “experiência e rotina” (*Górgias*, 463b3-4), como fazem aqueles que segundo Platão são desprovidos de arte. É nessa relação estreita entre *logos* e psicagogia que surge um problema que não existe no âmbito cosmológico, uma vez que os deuses são evidentemente bons: se nem todo *logos* é igualmente benéfico para a saúde da alma, qual o critério que temos para separar os discursos que orientarão bem a alma daqueles que serão a ela prejudiciais? Existe um método que devemos adotar para termos um critério seguro – o máximo possível frente às nossas debilidades enquanto encarnados - para a escolha (ou “descoberta”) dos melhores *logos* para a saúde da alma? Se existir, talvez convenha seguir seus praticantes “como a um deus” (266b7)⁵⁴.

⁵³ Vale reforçar, entretanto, que o caminho que as almas percorrem antes da encarnação não é propriamente livre de obstáculos e sofrimentos: “Almas pertencentes aos seres humanos tem muito mais dificuldade [que os deuses] de progredir no caminho íngreme, uma vez que a rebelião e falta de lei do cavalo negro é muitas vezes difícil de manusear” (Ionescu, 2012, p. 3). Ionescu (*loc. cit.*) também destaca que “A luta e o esforço das almas antes da encarnação para ver as formas ilustram a maneira como nos comportamos quando, uma vez que nossas almas foram encarnadas, tentamos nos recordar.”.

⁵⁴ Como veremos nos capítulos 1.4 e 1.5, mesmo após a encarnação os deuses não deixam de ser um paradigma a ser seguido pelos homens.

Como podemos ver, o problema da orientação percorre o diálogo em sua totalidade: desde a pergunta que abre o *Fedro*, passando pelos discursos sobre o amor, até a questão da retórica, reminiscência e dialética que fecha a conversa entre os interlocutores. Em todo caso, convém destacar que é no Grande Discurso que temos o horizonte cosmológico no qual se converge toda a discussão anterior e posterior a ele. Isso porque ele tem como uma de suas temáticas centrais a questão da alma, suas debilidades e capacidades, sua suscetibilidade aos *logoi* e o desejo pelo seu objeto máximo de amor (que são as Formas). Os próximos capítulos, portanto, abordarão justamente a descrição que o Grande Discurso faz da alma em todo seu contexto cosmológico e veremos como ele oferece o quadro geral onde a reflexão sobre os *logoi* deve ser inserida.

1.3. OS LOGOI E O SÍMILE DA BIGA E DO COCHEIRO ALADOS

Antes de adentrarmos nos dois âmbitos acima referidos, é necessário fazermos um esclarecimento acerca da natureza da alma. Podemos dizer que esse tema tem importância capital na economia do Grande Discurso e do diálogo como um todo⁵⁵. Vale lembrar que o “abandono divino” das normas habituais (265a11-12), promovida pelo deus na experiência amorosa, se dá na alma do indivíduo – é ela e não o corpo que é tomado pelo delírio. Também a persuasão retórica, seja ela de cunho técnico ou não, só pode ocorrer na alma do ouvinte/leitor, e todo o esforço da retórica é direcionado para a persuasão da alma (271a1-2). Por fim, é bastante evidente na palinódia que a reminiscência das Formas depende do que a *alma* contemplou um dia – o corpo, obviamente, nem sequer se faz presente no hiperurânio. Mas, afinal, dissemos acima que a figura de Tifão, que consta no prólogo do diálogo, é bastante iluminadora acerca da natureza plurívoca e imperfeita da alma. Como o *Fedro* nos mostra este aspecto fundamental da natureza da alma?

Tendo feito a “demonstração” da imortalidade da alma que citamos acima, Sócrates, a partir de 243a6, passa para a exposição “humana e menor” do que ela “parece ser”⁵⁶: segundo a narração, a alma se parece “[...] a uma potência que liga naturalmente uma biga e um auriga alados.” (246a8-9). Em seguida, o filósofo especifica os elementos constituintes da alma nos deuses e nos demais seres: enquanto as almas dos deuses são constituídas de três elementos bons, o que lhes promove uma natureza plenamente harmônica⁵⁷, as almas passíveis de encarnar em seres humanos não tem a mesma sorte, e os seus elementos são de qualidades misturadas. Isso implica que, em se tratando da alma humana, “[...] aquilo de que o condutor tem as rédeas é uma parelha e ainda um dos cavalos é belo e bom e de uma origem tal e qual, mas o outro é o oposto e também de origem oposta: é inevitável então que seja difícil e penosa a ação do auriga no que concerne a nós.” (246b1-6). Os cavalos são descritos em termos opostos: o cavalo bom é “[...] ereto na forma, bem articulado, pescoço longo, focinho arredondado, de cor branca, com olhos negros, amante da honra com moderação e do senso de pudor, é amigo da reputação verdadeira e acata ordens dirigido apenas por palavras.” (253d5-e1), enquanto o cavalo ruim é

⁵⁵ Como coloca Griswold (1986, p.75): “De fato, a palinódia como um todo é primeiramente sobre a alma, ela é uma psicologia primeiro e uma cosmologia depois”. Muitas das dificuldades que os intérpretes do *Fedro* enfrentam a respeito da cosmologia e das Formas no diálogo se dão pela exposição socrática estar preocupada primariamente com a alma e com a relação desses temas com ela.

⁵⁶ Ver capítulo 3.1.

⁵⁷ “Dos deuses, no entanto, os cavalos e aurigas são todos bons e de boa origem, enquanto dos outros são uma mistura” (246a8-10).

“[...] torto, grandalhão, desconjuntado, pescoço curto e grosso, focinho achatado, de cor escura, tem dos olhos cinza e injetados, amigo da desmedida e da arrogância; peludo em volta das orelhas e mouco, a custo é obediente ao chicote e à espora.” (253e2-6)⁵⁸. A alma, descrita em termos verossimilhantes, parece possuir uma natureza tripartite que não é estranha aos leitores de Platão, visto que pode ser complementada com a descrição tripartite da alma que faz Sócrates, especialmente do livro IV da *República*: o cocheiro/auriga pode ser considerado equivalente à parte racional da alma (λογιστικόν), relacionada ao aprendizado e à instrução; o cavalo bom à parte impetuosa da alma (θυμοειδής), tem uma natureza obediente à razão e ama a honra e a vitória; por fim, o cavalo malformado à parte irracional e apetitiva da alma (ἐπιθυμητικόν)⁵⁹.

Dito isso, um aspecto importante que queremos destacar no símile da parelha é que ele nos indica que temos uma natureza não tão distante da monstruosidade de Tifão. Não somos seres nem completamente divinos nem bestiais. Essa natureza mestiça da alma humana não é uma simples contraposição entre uma parte racional da alma, possuidora de *logos*, e outras partes inferiores que engendram somente apetites – sempre desprovidos de razoabilidade. Isto é, não é apenas o cocheiro quem emprega o *logos*. O segundo discurso de Sócrates é bastante claro a respeito de como o cavalo de cor negra “consente” e “concorda” a custo em fazer o ordenado (254b2-3) e, quando afastado do favorito, age “[...] *repreendendo* diversas vezes o auriga e seu companheiro de jugo por terem abandonado a posição e o *combinado* por covardia e falta de brio” (254c8-d1, *itálico nosso*). Além disso, quando o amante e o amado se deitam, “[...] o cavalo licencioso do amante sabe o que *dizer* [λεγει] ao auriga, pretendendo merecer um pequeno proveito de tantas labutas. O do favorito, por sua vez, nada tem a *falar* [ἔχει [...] οὐδὲν εἰπῖν] [...]” (255e6-256a2, *itálico nosso*)⁶⁰. Assim, podemos dizer que vencer o cavalo negro não é simplesmente uma questão de vontade ou de capacidade do auriga em imprimir na alma uma potência contrária à do cavalo negro, mas também em vencer os argumentos e os discursos que o cavalo de má estirpe oferece a ele:

⁵⁸ Vale notar como nessa descrição dos cavalos um (o bom) parece mais suscetível às palavras do que o outro (o mal). No entanto, veremos abaixo como ambos são capazes de articular *logoi*, e caberá especial atenção a essa capacidade no cavalo mal.

⁵⁹ Apesar de fazermos algumas aproximações entre a tripartição da alma presente na *República* e a expressa no *Fedro*, não é necessário – nem consideramos como óbvio – tomar a natureza tripartite da alma de diferentes diálogos – e desses em particular – como expressivos de uma única e coerente doutrina de Platão. Para um breve quadro sobre as diversas maneiras pelas quais a alma é apresentada nos diálogos platônicos e se há uma consistência na doutrina da alma em Platão, ver Hackforth (1952, p. 75-77).

⁶⁰ Nightingale (1995, p. 142-143) elenca esses e outros trechos que mostram “a eloquência do cavalo negro”.

A parte apetitiva da alma humana, então, não compreende simplesmente desejos brutos e irracionais; porque ela também abriga o que podemos chamar de discurso desses desejos. Dado que cada parte da alma tem um diferente conjunto de desejos e motivações, é razoável que cada uma irá aliar-se com um diferente tipo de logos.⁶¹

A capacidade argumentativa do cavalo negro também demonstra que ele pode ser capaz de compor discursos persuasivos, discursos esses que tenham coerência interna. Ora, pelo que nos diz o segundo discurso de Sócrates, o cavalo negro é plenamente capaz de oferecer argumentos que persuadam o auriga sobre as vantagens de se entregar aos prazeres das relações sexuais. Além disso, ao dizer para o auriga que merece um “pequeno proveito de tantas labutas”, o cavalo negro argumenta a respeito do momento adequado para que possa satisfazer seus apetites físicos. Qual a pertinência dessas observações que fazemos? Mostrar que o benefício e o dano de um discurso não podem ser simplesmente avaliados de acordo com sua coerência interna. Dois discursos que defendem teses opostas podem ser igualmente coerentes. Iremos retomar essa questão a frente quando tratarmos da situação que se encontra o indivíduo perante os discursos internos e externos à sua alma⁶². O que deve ficar claro até o momento é que a alma enfrenta um grave problema após sua queda do hiperurânio: com a perda da referência do divino que a orientava em suas peripécias celestes, a alma deve ser capaz de escolher adequadamente por quais *logoi* se deixará conduzir. Se na companhia dos deuses bastava seguir aquele por quem era mais afeita, como mostraremos no capítulo que se segue, ao cair e encarnar a alma perde o seu paradigma de orientação e deve descobrir (εὐρεθείς, 278a7) como melhor conduzir a si mesma.

⁶¹ Nightingale (1995, p. 143).

⁶² Mais especificamente, nos capítulos 1.6 e 1.7.

1.4. O DIVINO COMO PARADIGMA PERFEITO DA ORIENTAÇÃO NO ÂMBITO COSMOLÓGICO

Vejamos então como o divino funciona como paradigma perfeito de orientação no âmbito cosmológico. Sabemos que é no Grande Discurso que Sócrates nos relata as peripécias da alma na companhia dos deuses. Porém, o divino se faz presente ao longo de todo o *Fedro*. Para ficarmos com apenas alguns exemplos: o diálogo começa com o já mencionado rapto de Orítia por Bóreas (229b), tem-se o “lugar divino” (238d) onde se instalaram para dialogar, a ocorrência em Sócrates do “sinal divino” (δαμόνιον [...] σημείον) (242b10) – que inclusive intervém no drama o impedindo de ir embora –, e, por fim, o voto que fazem aos deuses para fechar o diálogo. De modo ainda mais incisivo, a intervenção divina se mostra inclusive na composição dos discursos de Sócrates: o filósofo diz não dominar a arte retórica, porém, graças aos deuses locais e às Musas, recebeu o dom que o tornou capaz de compor seus dois discursos (262d). Assim, se o diálogo é do começo ao fim marcado pela presença divina, seja por intervenções diretas, seja pela presença sutil dos deuses e das Musas no ambiente em que estão instalados, é apenas levando-se em conta a cosmologia do Grande Discurso que podemos entender o escopo e o sentido dessas manifestações.

Ao explicitar a importância do fenômeno erótico para a vida humana e para a filosofia, Sócrates nos conduz por uma longa exposição a respeito das peripécias da alma no hiperurânio. Segundo nos conta o filósofo, antes da encarnação, as almas seguiam o coro celeste liderado por Zeus dos onze deuses olímpicos responsáveis por manter a ordem celestial, cada alma seguindo o deus com a qual é mais afeita. Os deuses podem galgar sem dificuldade em direção ao mais alto dos céus, visto que, por não participarem da maldade (não possuem em si um cavalo de natureza ruim), são perfeitamente alados. Nesse circuito, que parte da morada dos deuses, as almas dos seres divinos têm a oportunidade de contemplar aquilo que ocupa o lugar supraceleste: “A substância que realmente é, sem cor, nem formato, e intangível, contemplável apenas pelo piloto da alma – o intelecto –, aquilo de que trata a classe da verdadeira ciência [...]” (247c7-d2), deleitando-se na contemplação do verdadeiro até que “[...] a revolução circular a reconduza ao mesmo ponto.” (247d7). Os deuses assim o fazem pois o pensamento de toda alma aspira ser nutrida de inteligência e de ciência pura – e eles são os únicos que podem se nutrir perfeitamente do que convém à alma. Ou seja, sendo as almas dos deuses perfeitamente

aladas, munidas de cavalos bons, podem viajar pelo alto em circunvoluções, nutrindo-se de modo perfeito do “lugar supraceleste” (247c3)⁶³.

Mas o que exatamente é essa “substância que realmente é” que os deuses contemplam apenas pelo intelecto? Sócrates dirá que nesse circuito celeste os olhos da alma divina podem então contemplar “[...] a justiça em si, contempla a moderação, contempla a ciência – não aquela vinculada à geração, nem a que varia do modo como varia o ser por ora chamado de real, mas aquela que concerne ao ser que realmente é e que realmente é ciência [...]” (247d8-e3). Os deuses são capazes de contemplar, portanto, os seres que não se vinculam à geração (isto é, à realidade que temos contato em nossa experiência comum), mas contemplam o que foi convencionalmente chamado de Formas, ou seja, os seres imutáveis do qual toda realidade sensível participa. Após terem se regalado nessa contemplação, o coro divino retorna à casa celestial⁶⁴. E o que ocorre com as almas que não são as dos deuses? Por terem em si os elementos imperfeitos que tratamos acima, contemplam tais essências de modo precário. O auriga se vê forçado a puxar os cavalos para o alto, isso quando o consegue fazer. As almas tentam a muito custo contemplar os seres com os quais os deuses se banqueteiavam, “Uma outra ora ergue a cabeça, ora abaixa e pela força dos cavalos vê alguns seres, mas outros não.” (248a5-6). No entanto, as que são incapazes de acompanhar o séquito na planície da verdade,

[...] submergem e são levadas juntas na circunvolução, pisando em atropelos umas nas outras, tentando estar uma à frente de outra. [...] muitas se machucam, muitas têm as asas quebradas; e todas tendo muitas aflições se afastam sem ter alcançado a contemplação dos seres, e uma vez alijadas procuram alimentos na opinião” (248a8-b5)⁶⁵

Em termos gerais, o contraste entre opinável e inteligível (que aparece, por exemplo, na *República*, 478e ss. e no símile da linha dívida no livro VI) é alegoricamente representado no *Fedro* por meio do “alimento da opinião”. Este é a contraparte do alimento da planície da

⁶³ Ionescu (2012, p. 3): “As almas pertencentes aos deuses experienciam nenhuma facção entre as três partes [de suas almas] e consequentemente viajam sem obstáculos em direção à [sua] nutrição.”

⁶⁴ A respeito da seriedade do mito das circunvoluções do séquito divino, o tempo implicado para completá-la etc., nos diz Hackforth (1952, p. 80): “A questão, entretanto, é fútil porque ela erroneamente assume que o mito é cuidadoso em ser racional e preciso. O fazedor de mitos [*myth-maker*] pode usar as figuras astronômicas como quiser, mas ele não é preso a qualquer fato ou teoria astronômica: a revolução não é concebida como ocupando qualquer tempo *definido*, ainda que ela seja provedora de uma estrutura de períodos recorrentes que é útil, uma vez que ela permitirá Platão adaptar sua escatologia para uma sucessão de vidas temporal, no corpo e fora dele, relembrando – talvez reproduzindo – aquele do credo Órfico.”

⁶⁵ Mesmo tendo natureza alada e sendo capaz de circular no hiperurânio, acompanhando o séquito divino, o que leva a alma a cair e encarnar em um corpo? As asas da alma se alimentam e se desenvolvem na comunhão com o divino, isto é, com tudo que é “[...] belo, sábio, bom e tudo o mais que é de tal ordem [...]” (246e1-2). Em contato com o oposto de tais qualidades (feio, mau etc.) as asas da alma definham e perecem.

verdade, aquele de “inteligência e ciência puras”. O primeiro, portanto, é um “alimento” permeado por imagens e adequado para a opinião (δόξα). É sobretudo com base nesse material que os rétores e sofistas compõem seus discursos⁶⁶. O filósofo, por sua vez, quando despertado por Eros e exercitado na dialética, é capaz de “ensinar adequadamente a verdade” (276c10), isto é, compor discursos que refletem de alguma maneira a estrutura da realidade que realmente é e com as quais os deuses se banqueteiam. Em suma, é capaz de compor discursos que remetem, pela reminiscência, os objetos de contemplação de então, como veremos em mais detalhes nos próximos capítulos.

Por ora, convém demarcar que cada deus conduz apenas as almas que lhe são assemelhadas. Portanto, Apolo conduz apenas as almas que se assemelham a ele, e o mesmo vale para Hera e os outros deuses. Apenas Zeus é capaz de ordenar todas, visto que ele lidera todo o séquito, “tudo ordenando e sendo cuidado” (246e6). É justamente Zeus o deus que é seguido pelo filósofo, de modo que, no âmbito terreno, ele irmana, de uma forma humana e limitada, essa capacidade ordenadora e cuidadora – isso porque toma de Zeus os seus “costumes e ocupações” (253a3). Também veremos mais detalhadamente de que forma o dialético inspirado por Eros é capaz de assemelhar-se ao deus nos capítulos seguintes.

Mesmo Zeus, entretanto, necessita do alimento da planície da verdade, o que em outras palavras quer dizer: “[...] todos esses diferentes deuses [que compõem a totalidade do séquito divino] são igualmente guiados por uma compreensão completa das Formas morais.”⁶⁷. Em última instância, isso quer dizer que os deuses seguem os paradigmas morais dados pelas Formas, constituindo em si exemplares perfeitos da incorporação desses mesmos paradigmas⁶⁸. Sendo assim, tanto o ser humano (ainda que inconscientemente) quanto os próprios deuses visam como objeto último de desejo as Formas – e aposta platônica parece ser a de que o filósofo é o que melhor orienta sua alma nessa direção. É justamente essa relação fundada no desejo (que os deuses podem satisfazer plenamente enquanto nós, humanos, não) que torna necessário entendermos a importância que Sócrates atribui a Eros, como veremos agora.

⁶⁶ A oposição entre conhecimento e opinião é o que sustenta toda a contenda entre filosofia e retórica no *Fedro*, segundo a posição de Conley (1981, p.12) em sua leitura do diálogo: “É nos termos dessa questão fundamental [a oposição entre conhecimento e opinião] que tudo o que Sócrates diz sobre a retórica [...] deve ser entendido.”

⁶⁷ Sedley (1999, p. 315).

⁶⁸ Poderíamos perguntar como os deuses podem incorporar perfeitamente as Formas se eles parecem ter “temperamentos” e “comportamentos” divergentes entre si. Uma hipótese para responder essa pergunta seria dizer que “[...] Platão está aqui aproveitando o politeísmo tradicional para uma nova visão pluralista da virtude: agora não há uma (como em *Mênon* 73a-c), mas muitas maneiras de ser bom.” (Sedley, 1999, p. 315).

1.5. EROS E O PARADGIMA DIVINO

Neste capítulo teceremos breves considerações introdutórias a respeito de uma problemática que será melhor desenvolvida nos próximos capítulos, qual seja, a de que Eros promove uma inflexão no indivíduo em direção às Formas e, portanto, à imitação dos “costumes e ocupações” (253a3) do deus. Como já aludimos anteriormente, as almas de humanos puderam contemplar (ainda que apenas vagamente) as realidades inteligíveis, realidades essas que foram em grande parte esquecidas após o nascimento. O quanto essas realidades puderam ser contempladas é decisivo para a vida humana após a encarnação, mesmo entre aquelas que não se dedicaram a rememorar-las. Isso porque *todo homem* tem a capacidade de

[...] compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. (249b6-c5)

. O que significa rememorar, após a encarnação, “aquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus”? Ora, aquilo que aspirávamos ver e que é o objeto último do desejo humano, assim como o é também dos deuses, são as Formas. Assim, os deuses continuam sendo os paradigmas pelos quais os humanos, após a queda, devem se guiar, e apenas pela memória nós humanos nos aproximamos do deus – isto é, por um esforço mnemônico procuramos espelhar em nós (alguns de maneira mais consciente que outros) a capacidade divina de apreender as Formas. Esse esforço reminiscente é particularmente destacado como uma característica do filósofo: “Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade.” (269c5-8)⁶⁹.

Vemos que, justamente por essa proximidade com o divino, o filósofo se afasta dos interesses humanos: “tornando-se próximo ao divino, rejeitado pela maioria que o considera sem juízo, à maioria passa despercebido que é inspirado por deus.” (249d1-3). A palinódia, no sentido de ser uma retração ao deus Eros, atinge assim um de seus objetivos capitais: contrário a “mortal moderação” (256e7) do discurso de Lísias e do primeiro discurso de Sócrates, aquele

⁶⁹ Convém reforçar, mais uma vez, que todos os humanos puderam contemplar, ainda que de maneira bastante precária, “alguns dos verdadeiros seres” (248c4-5). O filósofo, no entanto, ocupa uma posição particular em relação à sua capacidade reminiscente – ainda que ela também seja imperfeita -, o que exploraremos a seguir.

inspirado divinamente parece louco para a maioria. Isso porque seu pensamento não se limita a uma fria racionalização das vantagens e desvantagens em se travar uma relação erótica. Como deixa claro a descrição “agrícola” que Sócrates faz da germinação das asas e de todo o fenômeno erótico (250e ss.), o amante é impelido por um desejo poderoso que o faz ser julgado como louco para a maioria. No entanto, é nessa perda de juízo, surpreendentemente, que ele encontrará a maior felicidade que cabe ao homem.

Mas como o homem perde o juízo? Qual a relação entre a beleza do amado e a inspiração divina? A perda do juízo, inspirada divinamente, se faz presente na experiência erótica narrada na palinódia da seguinte forma: Eros é o responsável por essa afecção (252b1) que chamamos de “amor”, fruto da fagulha reminiscente do belo verdadeiro (249d6) suscitada pela beleza do amado⁷⁰. Este tem uma face ou um corpo de “aparência divina” (251a4-5) que faz o amante o venerar “como a um deus” (251a6-7). O deus que o amante seguia antes da encarnação molda – ou representa – as diferentes formas com que ele irá agir para com o amado. O seguidor de Zeus, “há de suportar com mais firmeza o fardo do deus alado.” (252c4-5), enquanto os seguidores de Ares têm um perfil mais volátil, ficando muitas vezes “a ponto de matar e sacrificar a si mesmos junto com o favorito.” (252c8-9). Mas o que realmente importa é que

cada qual passa a vida honrando e imitando na medida do possível precisamente o deus no coro do qual tomou parte [...] Portanto, cada um elege o amor dentre os belos jovens à sua maneira, modela-o e adorna feito um ídolo, como sendo para si o próprio deus que honra e cujos mistérios celebra (252d1-e1).

O deus com o qual a alma de natureza filosófica tem mais afinidade é Zeus, talvez por ser aquele que “tudo ordenando e sendo cuidado” (246e6), tem natureza afim a do “filósofo e comandante” (252e3). Aqui convém notar como, no relato mitológico de Sócrates, o deus se torna paradigma do comportamento humano de tal forma que podemos dizer que rememorar o deus é equivalente a conhecer a si mesmo: aqueles que estão apaixonados procuram rememorar a natureza do próprio deus e

[...] aprendem algo das fontes que podem e buscam por si mesmos e, seguindo a pista para descobrir por si mesmos a natureza do próprio deus, prosperam pela necessidade de pôr os olhos intensamente na direção do deus, inspirados e alcançando-o pela

⁷⁰ Importa complementar com a seguinte observação de Nehamas-Woodruff (1995, p. XXIII): “[...] a própria Beleza é um proxy para o resto das Formas, que ela nos ajuda a rememorar, ainda que imperfeitamente, e que nos faz [as] desejar ainda mais.”

memória, tomam dele os costumes e as ocupações, na medida em que é possível a um homem compartilhar do divino. (252e6-253a5).

A afecção divina que Sócrates descreve em seu segundo discurso, o “amor” (252b3), tem o papel fundamental de ser a loucura capaz de suscitar no amante a busca pelo deus ou, em outras palavras, a busca pelo conhecimento de si, na medida que é possível a um homem compartilhar do divino. Ora, o amado também é suscitado a assemelhar-se ao deus, uma vez que é conduzido pelo amante para que ambos tenham “plena semelhança com eles mesmos e com o deus que honram.” (253c2-3). E por ser tratado “como se fosse um deus” (255a2), com o avançar do tempo o amado aceita a companhia do amante. Ao perceber todo o esforço e cuidado que este tem para com ele, acaba por ver “a si mesmo no apaixonado” (255d6-7), padecendo de dores e prazeres parecidos com os que o amante experiencia por estar apaixonado. Eles então serão felizes, “[...] levando uma vida luminosa ao viajarem juntos e, por graça do amor, que venham a se tornar igualmente alados, quando isso acontecer.” (256d11-e3).

Como podemos ver, é bastante claro que a experiência amorosa aproxima o amado e o amante da figura do deus que seguiam antes da encarnação. No entanto, como, exatamente, o amante pode tomar do deus “os costumes e as ocupações” (253a3)? Por mais que possamos dizer que na narração “humana e menor” de Sócrates das peripécias da alma no hiperurânio os deuses se apresentam como um paradigma para o comportamento humano, pouco fica claro sobre como concretamente o filósofo/amante deve agir e falar para corresponder ao deus – ou ainda, de como ele deve organizar seus *logoi* para refletirem adequadamente a informação de que há Formas.

Apesar de na segunda parte do diálogo perdermos muito do horizonte cosmológico que encontramos na palinódia, é nela que iremos para responder essas perguntas. A inspiração amorosa é de fato uma afecção poderosa em despertar no indivíduo a busca pela semelhança com o deus. Entretanto, mesmo os filósofos encontram-se alijados da plena rememoração dos seres que contemplamos antes do nascimento. Além disso, a natureza imperfeita da alma humana e seu esquecimento fazem com que muito facilmente sejamos erroneamente conduzidos por *logoi* que nos afastam de nossa semelhança com o divino. O homem enquanto encarnado padece do problema da falta de orientação, isto porque desconhece a si mesmo e ao deus com o qual se assemelha.

Não obstante o alcance cosmológico e metafísico do Grande Discurso, vemos que ele deixa questões por responder. Se as respostas a essas questões devem ser buscadas em outras

partes do diálogo, isso é indicador de como a temática de Eros não é arbitrária no *Fedro*⁷¹. O Grande Discurso evidencia a necessidade de nos orientarmos de modo a imitar o deus, e mostra também as limitações que enquanto encarnados temos para conduzirmo-nos adequadamente, devido a debilidade inerente à alma humana⁷². Como convém reforçar, somado ao nosso esquecimento da realidade do hiperurânio, temos também uma natureza tifônica que não cessa de se contradizer internamente. A parte inferior de nossa alma, se é como ilustrada pelo símile do cocheiro e dos dois cavalos, *deseja, fala e tenta persuadir* a parte superior a satisfazer seus apetites. Ora, a manipulação dos desejos pelo discurso persuasivo não parece algo próprio da retórica? A condução retórica, isto é, psicagogia, não parece ser algo que ocorre também no interior da alma do indivíduo – entre as diferentes partes, como ilustrado pelo símile do cocheiro? E se os discursos têm capacidade psicagógica, Fedro não parece alguém especialmente suscetível a esse poder? Aliás, Fedro parece exemplificar perfeitamente como os discursos “externos” podem ser perigosamente absorvidos de maneira acrítica pelo indivíduo. Nosso próximo capítulo se dedicará a definir melhor o que entendemos por “discursos externos” e mostrar este perigo.

⁷¹ Discutiremos este tópico novamente no capítulo 2.

⁷² Convém notar que não é apenas no *Fedro* – ou no Grande Discurso em particular – que a questão do se tornar o quanto possível como um deus aparece. O divino como paradigma de ação do homem enquanto encarnado é visto, por exemplo, em *Banquete* (207c-209e), *Teeteto* (176a5-c3, 176e-177a), *Leis* (716c). Para um estudo sobre as diversas ocorrências nos diálogos platônicos dessa problemática, ver Sedley (1999). O comentador considera ainda essa uma “característica fundamental” [*a pivotal feature*] do pensamento platônico (p. 309).

1.6. FEDRO, ISÓCRATES E OS DISCURSOS EXTERNOS AO INDIVÍDUO

Fedro é conhecido dos leitores do *Banquete*⁷³, diálogo que, em grande parte, também se dedica a discorrer sobre o amor. Tanto lá como no *Fedro*, é por meio dele que se tem início a interlocução a respeito de Eros⁷⁴. No *Banquete* ele chegou mesmo a ser chamado de “pai do discurso” (177d) por ter sido quem então sugeriu o tema. É claro, entretanto, que apesar do interesse de Fedro por discursos - e talvez particularmente pelo tema de Eros - Platão o caracteriza como um personagem bastante medíocre em suas próprias concepções, e a prova disso se dá pelo modo com que ele é facilmente conduzido por Sócrates em todo o diálogo – ainda que não tenhamos garantias de que Fedro foi plenamente persuadido do modo de vida filosófico, isto é, de que sua alma se mostrará, no fim das contas, como um bom solo para o plantio (276e-277a) da filosofia.

Além da questão de sua aparente mediocridade, também chama a atenção de alguns comentadores a suposta idade de Fedro⁷⁵. É provável que Fedro, na data aproximada em que o diálogo que leva seu nome foi escrito, teria uma idade próxima dos quarenta anos, apesar de apresentar uma “[...] curiosidade intelectual bem como uma jovialidade de espírito um tanto imprópria para sua suposta idade.”⁷⁶ O que essa “jovialidade” e a pouca maturidade de sua postura nos indicam? O que Platão pretendia evidenciar ao colocá-lo como principal interlocutor – o único que se faz presente junto de Sócrates? Platão parece reforçar na construção da personagem Fedro a ideia de um menino – no sentido de apresentar uma

⁷³ Todas as citações do texto do *Banquete* são da seguinte edição: PLATÃO. *Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo, Editora 34, 2016 (1ª Edição). 256p.

⁷⁴ Griswold (1986) aponta para certas semelhanças entre o discurso que Fedro apresenta no *Banquete* e o discurso de Lísias pelo qual Fedro demonstra bastante interesse. Segundo o comentador, no *Banquete*, o discurso de Fedro realça aspectos utilitários do amor, isto é, a noção de não-amante que vemos no discurso do logógrafo é implícita no discurso de Fedro no *Banquete*. De qualquer forma, “Nem a descrição de Fedro nem a de Lísias de eros é baseada em uma visão particularmente edificante da excelência humana.” (p. 20). Hackforth (1972, p. 25) considera que o interesse de Fedro no discurso de Lísias se dá “[...] quase que exclusivamente por conta de sua forma: o [conteúdo do] assunto concerne pouco a ele, exceto que é paradoxal e ‘inteligente’ [...]”. Acreditamos que apesar de Fedro demonstrar pouco interesse pela verdade (o que faz com que se concentre sobretudo em aspectos formais do discurso) e pouca capacidade de análise das teses do discurso de Lísias (tanto que ele é levado a esposar as posições socráticas sobre o amor após o Grande Discurso), existe, como afirma Griswold, certa consistência no posicionamento de Fedro nos dois diálogos.

⁷⁵ Ver Hackforth (1952, p. 8). Também interessa a posição de Asmis (1986, p. 166, n. 15): “Uma vez que Sócrates o chama de ‘menino’ (267c), ‘jovem’ (257c), e ‘belo menino’ (261a), nós devemos supor que ele [Fedro] é uma pessoa jovem no *Fedro*. Fedro também é uma pessoa jovem no *Protágoras*: sua juventude, parece, é duradoura como a do belo Agatão.”. Para Yunis (2005, p. 123, n. 14), ao contrário, Fedro já é um homem adulto. De qualquer forma, tal questão não nos parece de suma importância, visto que Fedro apresenta o temperamento que se espera de um jovem (e é tratado como tal por Sócrates). Por isso, seguiremos a maioria dos comentadores e nos permitiremos utilizar “menino”, “jovem” ou “garoto” para nos referir a Fedro.

⁷⁶ Reis (2016, p. 155).

plasticidade intelectual e um entusiasmo ainda juvenis - curioso intelectualmente, fortemente animado e interessado pelas novas ideias que circulam na cultura ateniense e, apesar de próximo de Sócrates, claramente não é um “discípulo” seu ou mesmo particularmente afeito ou informado sobre a filosofia.

Entretanto, mais do que somente um entusiasmo jovial, o encanto de Fedro pelo discurso de Lísias denota de maneira exemplar a postura ingênua – e potencialmente danosa - do menino para com os *logoi em geral*. Vale notar, nesse sentido, que não é tanto o texto de Lísias que é problemático (apesar de o ser), mas sim a forma como Fedro pretendia “absorvê-lo”: primeiro que o logógrafo é, para Fedro, uma autoridade no âmbito dos discursos (afinal, ele é o “mais terrivelmente talentoso dos escritores de agora”, como nos diz em 228a2-3). Segundo que, diante de um texto de tal autoridade, seu interesse está em memorizá-lo (Sócrates descreve perfeitamente o procedimento de Fedro para com o texto em 228a-e). Fedro, portanto, procura se isolar para fora dos muros da cidade para ler, até decorar, um texto escrito por um homem que ele admira. E, ainda mais grave, o menino parece incapaz de avaliar criticamente o texto, assim como pareceu incapaz de avaliar a palinódia socrática, visto que ele não faz qualquer pergunta a Sócrates sobre o conteúdo de seu discurso, limitando-se a repetir a prece final que faz o filósofo.

Aliás, não só na postura específica de Fedro em relação aos *logoi*, mas a questão da autoridade é tratada de várias formas no diálogo – e nos interessa investigá-la. Para ficarmos com alguns exemplos: Lísias é uma autoridade no âmbito dos discursos, cuja habilidade é referendada e imitada por Fedro. Sócrates, por sua vez, apesar de trazer à tona a autoridade dos antigos (cujas verdades “sabem-na eles” (274c)), o faz com um importante adendo: “Mas, se pudéssemos descobri-la [a verdade] por nós mesmos, haveríamos nós de ter ainda algum cuidado com a opinião humana?” (274c2-4)⁷⁷. Também a investigação da escrita, na parte final do diálogo, censura justamente a postura de quem lê os textos escritos como se recebesse deles “algo certo e firme” (274c7-8), isto é, como se portassem alguma autoridade. A posição do filósofo quanto aos discursos de outros – seja no âmbito oral ou escrito - parece clara: deve-se examinar os discursos independentemente de quem os fala. Essa postura de Sócrates fica clara na reprimenda que faz a Fedro, “Mas a ti, talvez importe quem fala e de que país vem, pois não investigas somente se é deste ou de outro modo.” (275c1-3)⁷⁸. Ora, vale lembrar que essa

⁷⁷ Esse trecho será trabalhado mais detidamente por nós no capítulo seguinte (1.7).

⁷⁸ No capítulo 3.3.1 investigamos esse trecho tendo em vista a exigência de Sócrates em relação ao conhecimento da verdade por parte do orador.

posição antidogmática do filósofo – no sentido de não aceitar passivamente a palavra das pretensas autoridades - não pode se dar apenas com os discursos de outros, mas também com os que existem em sua própria alma (como somos informados pelo símile do cocheiro): o cavalo negro também pode elaborar discursos que nos persuadam a tomar direções viciosas e que nos afastam do divino. Se ainda não é claro como podemos “descobrir” a verdade por nós mesmos (como nos é dito em 274c), essa “descoberta” necessariamente passa pela noção de inventividade ou originalidade – afinal, devemos nos livrar o máximo possível de discursos potencialmente danosos que se insinuam sob nós, sejam os de nossa própria alma ou de autoridades alheias como Lísias.

Se essa noção de “inventividade” ou “originalidade” que dissemos acima parece privilegiada pelo filósofo na composição de seus discursos, ela merece melhor explicitação. Afinal, os grandes méritos do discurso de Lísias, na perspectiva de Fedro, estão na sua inventividade (é nisso que está a “sutileza” (227d2) do discurso de Lísias), seu vocabulário (234c) e completude (234e3, 235b). Apesar da aparente inventividade do discurso do logógrafo ao fazer um encômio do não apaixonado, Sócrates parece indicar que não há de fato grande mérito em se elogiar o sensato e condenar o insensato, pois “[...] quem supões tu que deixaria de elogiar o bom senso de um e condenar a insensatez do outro – tópicos por certo necessários – e teria ainda outros a dizer?” (235e8-236a2). Nesses casos, afirma o filósofo, “[...] não a descoberta, mas a disposição deve ser elogiada; já no caso dos não necessários e difíceis de descobrir, além da disposição, também a descoberta.” (236a4-7). Na perspectiva de Sócrates, Lísias não faz mais do que reproduzir o gênero encomiástico invertendo o lugar-comum onde o apaixonado é louvado. Partindo da premissa de que se deve louvar o sensato, Lísias elenca as vantagens de se entregar ao não apaixonado (sensato) em detrimento de um insensato. Assim, não há descoberta a ser elogiada no discurso de Lísias. E, como Sócrates já nos mostra, nem mesmo a disposição do texto é meritória de elogio (253a, 262c-264e). Como bem coloca Nightingale, Lísias está escrevendo “dentro de um gênero específico que provê a ele com o tipo de coisas que ele deve dizer e o impede de desviar para outros modos de discurso. Sócrates sugere, em resumo, que o discurso de Lísias é derivativo na medida que ele reusa o estoque do gênero de ‘lugares-comuns necessários.’”⁷⁹. Para o filósofo, em suma, e contrária à opinião de Fedro, o discurso de Lísias nada tem de original.

⁷⁹ Nightingale (1995, p. 139).

No entanto, ainda não está claro para nós o que significa dizer que um discurso não é inventivo, ou melhor: quando se deve elogiar a descoberta (τὴν εὑρεσιν) em um discurso? Perto do fim do diálogo, uma outra figura nos é apresentada – e sua aparição, longe de casual, parece relacionar-se com certa postura diante da “descoberta” ou “inventividade” dos *logoi* que não pode ser ignorada⁸⁰. Sócrates pede a Fedro que informe seu “amigo” Lísias a respeito de alguns dos conteúdos da extensa conversa que tiveram (278e4-5)⁸¹. O menino então pergunta se Sócrates também informará seu “amigo” da conversa que tiveram. O amigo em questão é Isócrates⁸², por quem o filósofo tecerá uma espécie de elogio sutil, caracterizando-o como superior ao círculo de Lísias, e que por ser jovem pode ao longo dos anos “[...] conduzir-se para algo mais elevado *por um impulso divino*. Pois certa filosofia, meu caro, é inerente por natureza ao pensamento desse homem.” (279a10-b2, *itálico nosso*)⁸³. Não caberá a nós empreendermos uma extensa investigação dos diversos significados que a menção a Isócrates carrega no diálogo. Entretanto, defendemos que o problema da postura de Fedro para com os discursos será mais bem compreendido se lido no contexto do antagonismo socrático-platônico com o pensamento de Isócrates – em especial, o sentido de “descoberta” que Isócrates atribui a um discurso.

Como vimos acima, lembremos que em 235e-236a Sócrates afirma que no discurso de Lísias não há descoberta a ser elogiada. Apenas nos discursos em que os tópicos não são necessários ou são difíceis de descobrir que, além da disposição, também a descoberta deve ser elogiada. E, nesse sentido, a “competição”⁸⁴ de Sócrates com Lísias a respeito de Eros parece ter como pano de fundo a competição indireta com um “princípio retórico”⁸⁵ de Isócrates. Em de seus textos mais famosos que chegaram até nós, *Para Níocles*⁸⁶, afirmará Isócrates:

Mas, ora, não se deve, em um discurso sobre os costumes decorosos como este aqui, procurar por novidades, no qual não se pode dizer nada de paradoxal, nem nada de

⁸⁰ Este capítulo compartilha das valiosas contribuições feitas por Nightingale (1995), especialmente 4.II.

⁸¹ Ver Burger (1980, p. 115).

⁸² Dentre a bibliografia consultada, Asmis (1986) tece interessantes comentários a respeito da importância que Isócrates ocupa no diálogo, principalmente na análise dos discursos sobre o amor. No entanto, não nos aprofundaremos nesta perspectiva, visto que nosso intuito aqui é enfatizar a questão da “descoberta”.

⁸³ Ainda outra vez o divino aparece associado à filosofia. A juventude de Isócrates parece ser um jogo irônico de Sócrates, uma vez que Burger (1980, p. 1151, n. 5) afirma que “É geralmente aceito que Isócrates tinha provavelmente pelo menos sessenta, talvez mais próximo dos setenta anos, quando *Fedro* foi escrito.”

⁸⁴ Yunis (2005, p. 102): “Na primeira parte do diálogo, Fedro encena em privado uma disputa epidítica entre Lísias e Sócrates a respeito do tema de eros.”

⁸⁵ Burger (1980, p. 118).

⁸⁶ *Para Níocles*, 41. Todas as citações deste texto são retiradas do seguinte trabalho: REGO, J. DE F. L. *Os discursos Cipriotas. Tradução e estudo sobre o Para Demônico, Para Níocles, Níocles e Evágoras de Isócrates*. 2010, 102p. Tese (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

incrível, nem fora do que é de regra, muito pelo contrário, deve-se julgar o mais competente aquele que for capaz de reunir o maior número de máximas dispersas de outros homens e as apresentar do melhor modo (*Para Nícoles*, 41)

A respeito das coisas sérias (“sobre os costumes decorosos”) não se deve louvar a novidade ou inventividade de um discurso, mas sim seu arranjo, isto é, aquele que for capaz de “reunir o maior número de máximas dispersas de outros homens e as apresentar do melhor modo”. Ou seja, Isócrates considera as máximas herdadas e validadas pela tradição como o conteúdo mais importante que se pode arranjar em um discurso – tendo “reunido” esses preceitos, o que interessa é “apenas” organizá-los do melhor modo⁸⁷. Em outro texto, *Elogio de Helena*⁸⁸, Isócrates dirá que a respeito de assuntos triviais é fácil falar algo novo. No entanto, em um discurso que se propõe inventivo é difícil alcançar “a grandeza de coisas importantes”:

[...] é fácil amplificar com palavras as coisas pequenas, porém é difícil alcançar a grandeza de coisas importantes. Também é raro encontrar pensamentos que ninguém os tenha expressado anteriormente, quando se trata de assuntos famosos; entretanto, no tocante às coisas vis e grotescas, o que alguém diz é plenamente original. (*Elogio de Helena*, 13)

Neste sentido, Nightingale afirma que “[...] Isócrates iguala ‘descoberta’ com o uso de material novo ou obscuro. [...] Para Isócrates, então, ‘descoberta’ é semelhante a invenção ou originalidade; ao evitar todos os lugares-comuns e verdades herdadas, alguém ‘surge com’ algo totalmente novo.”⁸⁹ Justamente por isso que sobre assuntos considerados banais ou triviais (como o elogio de mosquitos ou sal, para usarmos exemplos do próprio Isócrates⁹⁰) nunca faltará palavras. Já nos assuntos sérios é difícil que qualquer conteúdo novo, isto é, não herdado e validado pela tradição, possa oferecer algum valor. Em síntese, Isócrates “[...] defende o reuso de material consagrado pelo tempo em detrimento da caça por novidade, que inevitavelmente leva o autor para fora dos caminhos tradicionais e para áreas que são irrelevantes, se não estúpidas.”⁹¹ Nessa perspectiva, Isócrates é tributário das máximas validadas pela tradição e são elas que fornecem o material a ser bem arranjado pelo orador.

⁸⁷ Como afirma Cooper (2004), esse parecia ser um procedimento relativamente comum entre os oradores: “Agora, eu assumo que não há dúvida alguma de que os antigos oradores e teóricos da oratória procediam dessa maneira: quando argumentavam sobre justiça ou o bem da comunidade, desenvolviam seus argumentos reunindo ideias comuns, cotidianas e tradicionais sobre como algo tem que ser para ser justo ou bom para a comunidade, etc.”

⁸⁸ *Elogio de Helena*, 13. Todas as citações deste texto são retiradas do seguinte trabalho: TICIANO, C. E. DE L. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório*. 2011, 116p. Tese (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.

⁸⁹ Nightingale (1995, p. 140).

⁹⁰ *Elogio de Helena*, 12.

⁹¹ Nightingale (1995, p. 140).

Mas, se tomarmos o ponto de vista platônico há um problema nessa perspectiva de Isócrates: os “assuntos famosos” ou o “discurso sobre os costumes decorosos” são definidos por mera opinião humana: “Mas a diferença entre ‘assuntos sérios’ e ‘argumentos necessários’ marca a diferença entre a respectiva autorreflexão que fazem Isócrates e Platão de seus próprios projetos”⁹². Isso porque “Se a opinião humana comum determina, para Isócrates, a importância geral de discursos sérios, apenas a aplicação das ‘duas ideias’ de coleção e divisão que determina, para Platão, o argumento necessário assim como seus possíveis arranjos.”⁹³. Ora, quem são os que empregam e dominam os procedimentos de coleção e divisão? São os dialéticos, esses capazes de “olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais” (266b7), os quais Sócrates persegue como se estivesse no encalço de um deus (266b). Assim, como nos aprofundaremos nos próximos capítulos, a noção de “descoberta” platônica é radicalmente diferente da esposada por Isócrates: o indivíduo “descobre” em si, pela reminiscência, o conteúdo de seus discursos, fornecendo explicações “adequadas para verdade”⁹⁴ e que de fato agradam o deus. Isócrates, por outro lado, legitima apenas os materiais que não passam de opiniões humanas herdadas pela tradição⁹⁵.

Outro trecho do *Para Nícoles* também joga luz ao pensamento de Isócrates e nos ajuda a enxergar o alcance da crítica platônica: “Cuida em falar de costumes belos para que te acostumes a pensar tal como falas [...] Imita as ações daqueles cuja reputação invejas.” (*Para Nícoles*, 38). Aqui, voltamos ao tema da autoridade: o que estava mesmo por fazer Fedro quando encontrou Sócrates? Convencido da autoridade e astúcia “do mais terrível” escritor de seu tempo, o menino carregava uma cópia do texto de Lísias e estava a memorizá-lo. Ele faria o justamente o que Thamous preconiza como um perigo presente na postura dos leitores para com a escrita, uma vez que seria levado “[...] por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos” (275a5) ao decorar um texto de outro sem o devido aparato crítico. Desse modo, Fedro internalizaria o conteúdo do discurso de Lísias, o que redundaria em “imitar as ações” daquele cuja “reputação” (isto é, autoridade) inveja (Lísias ou o narrador não apaixonado de seu texto).

⁹² Burger (1980, p. 118).

⁹³ Burger (1980, p. 118).

⁹⁴ Discursos capazes de “ensinar adequadamente a verdade” (276c10).

⁹⁵ A leitura de Asmis (1986, p. 164) vai na mesma direção ao apontar como Sócrates repudia as meras “opiniões humanas” no Grande Discurso: “O uso do mito tem a intenção de elevar a consciência de Fedro do foco estreito no egoísmo humano do discurso isocrático para uma nova visão cósmica, na qual os humanos buscam recuperar uma condição divina de conhecimento por meio do amor ao outro. Sócrates agora mostra a Fedro que a razão é a faculdade orientadora da alma humana e que a filosofia genuína é uma busca pela iluminação divina.”

Com o que expomos neste capítulo podemos entender alguns dos problemas que Platão coloca tanto naqueles que tradicionalmente produzem discursos quanto naqueles que os consomem. Por um lado, Lísias e Isócrates simplesmente reciclam ideias e gêneros discursivos herdados pela tradição, e mesmo a “inventividade” a que se propõem não extrapola os limites da opinião humana (consiste em mero rearranjo do que já foi dito, muitas vezes apoiados em oposições binárias do gênero retórico/encomiástico). Nesse sentido, Sócrates parece então problematizar a própria noção de *autoria* de um discurso, na medida em que estamos imersos em um contexto cultural que nos expõe a uma infinidade de referências e que tornam difícil separar o que é próprio de um indivíduo (o que é de fato “descoberto” por ele) do que lhe é absorvido do exterior. Assim, do lado dos emissores de discursos, como Lísias e Isócrates, por ignorarem a reminiscência das Formas, replicam preceitos herdados que são exteriores às suas almas – não saem do âmbito da opinião e da tradição.

Por outro lado, isto é, o lado do receptor do discurso, a postura de Fedro para com os *logoi* é um exemplo bastante claro do efeito narcótico que eles carregam: Fedro encontra-se desorientado. Esquecido das realidades do hiperurânio, vaga num mundo de opiniões – de discursos externos a sua alma, do “ouvir falar” tantas vezes reforçado no diálogo. Por isso mesmo é tão facilmente convencido da superioridade de Sócrates: tendo em si uma noção vaga de “beleza” que chega tão somente à forma do discurso⁹⁶, é incapaz de avaliar autenticamente o conteúdo dos discursos que lhe são apresentados. Sua apreciação da palinódia – e dos outros discursos - se dá muito mais no âmbito estético do que em seu conteúdo: desinteressado ou incapaz de compreender os múltiplos sentidos da retratação de Sócrates, seu juízo se resume a considerar a palinódia mais bela que o primeiro discurso do filósofo, além de reear que Lísias lhe pareça agora “diminuído” (259c1-5).

O percurso que seguimos até agora procurou mostrar que os discursos externos e que são absorvidos acriticamente pelo indivíduo possuem efeitos narcóticos – e que Lísias e Isócrates, cada um a seu modo, promovem justamente esse tipo de atitude em seus leitores/interlocutores. Limitando-se a replicar e memorizar opiniões, os indivíduos alienam-se de sua capacidade de “descobrir” em si o modo de falar e agir que agrada o deus – e isto se dá tanto no âmbito do autor quanto do leitor/ouvinte. Como nós estamos apresentando até agora, parece que o filósofo, por sua vez, tem muita segurança a respeito dos discursos autênticos que

⁹⁶ Como salienta Hackforth (1952, p. 25) em um trecho já citado por nós, a admiração do menino pelo discurso de Lísias é “[...] quase que exclusivamente por conta de sua forma: o [conteúdo do] assunto concerne pouco a ele, exceto que é paradoxal e ‘inteligente’ [...]”.

sua alma produz – discursos indubitavelmente ancorados na metafísica das Formas. A questão, entretanto, não é tão simples, e o filósofo não possui o conhecimento forte e seguro que pode parecer à primeira vista. Chegou a hora de retomarmos a pergunta que fizemos acima e nos dedicarmos a explorar o que significa “descoberta” em sentido propriamente platônico (com suas potencialidades e limitações).

1.7. A “DESCOBERTA” EM SI DOS DISCURSOS QUE AGRADAM O DEUS

Este capítulo tem o intuito de mostrar que a dialética é responsável por articular dois temas que tocamos anteriormente: a “descoberta” (εὐρίσκω) em si de discursos e a necessidade que tem aquele com “bom senso” (σώφρονα) de “[...] se esforçar não em vista de falar e agir junto a homens, mas de ser capaz de falar o que é do agrado dos deuses e de agir de maneira agradável o máximo que está em seu poder.” (273e5-8). Esses dois registros, naturalmente articulados pela dialética, promovem a retomada do paradigma divino - na medida que é possível ao homem – enquanto encarnado. Isto é, para recapitular um trecho que já citamos, os dialéticos, esses capazes de “olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais” (266b7), deve-se persegui-los como se estivessemos no encalço de um deus (266b).

Para entender como a dialética articula esses dois registros referidos acima, vamos começar por ver os usos que Platão dá no *Fedro* a εὐρίσκω e seus cognatos, sempre no contexto da atividade do filósofo. A primeira ocorrência que convém analisarmos está no Grande Discurso:

E se antes, contudo, não haviam se encaminhado para aquela ocupação, tomando-a agora em mãos aprendem algo das fontes que podem e buscam por si mesmos [αὐτοὶ μετέρχονται] e, seguindo a pista para descobrir por si mesmos [ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν] a natureza do próprio deus, prosperam pela necessidade de pôr os olhos intensamente na direção do deus, inspirados e alcançando-o pela memória, tomam dele os costumes e as ocupações, na medida em que é possível a um homem compartilhar do divino. (252e6-253a5)

Já vimos parte deste trecho acima (capítulo 1.5): a loucura amorosa é capaz de suscitar no amante a busca pelo deus ou, em outras palavras, a busca pelo conhecimento de si, na medida que é possível a um homem compartilhar do divino. O que procuramos chamar atenção aqui é o fato de que os amantes devem procurar “descobrir por si mesmos” (ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν) a natureza do próprio deus. Ora, para tomar seus “costumes e ocupações”, os amantes têm de estar “inspirados” (ἐνθουσιῶντες) e alcançar o deus pela “memória” (αὐτοῦ τῇ μνήμῃ). Descobrir a natureza do deus, como dissemos, pode ser tomado como descobrir a si mesmo, uma vez que o humano deve imitar o máximo possível o divino – cada qual espelhando a natureza do deus que seguia no hiperurânio. Na palinódia vemos que a experiência do delírio amoroso é imprescindível para tal intento (por isso mesmo o amante é inspirado): as Formas que nós apenas debilmente pudemos contemplar no hiperurânio são rememoradas parcialmente

por meio da inspiração divina – e o amante funciona como catalizador de tais memórias, especialmente por sua aparência sensível imitar o belo contemplado antes do nascimento (250c, 251a4). Se parece clara a maneira com que a inspiração divina atua nessa rememoração do deus, não é ainda evidente como a dialética participa disso, isto é, como os procedimentos de coleções e divisões auxiliam o filósofo a tomar para si os “costumes” e “ocupações” do deus. No entanto, é justamente a questão da “memória” (μνέμη) que aparece anteriormente na palinódia que nos permite fazer essa articulação. Quando Sócrates descreve o pensamento alado do filósofo, dirá ele:

Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: isto é reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo a cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente de tais reminiscências, realizando sempre mistérios perfeitos, somente ele se torna de fato perfeito. (249b6-c10).

Por conseguinte, fica claro que apesar de todo homem ser capaz da reminiscência, somente o filósofo se serve corretamente dela. Ir das “múltiplas percepções” à “unidade reunida pelo raciocínio” não recebe o nome, ainda, de parte da “técnica dialética”⁹⁷ – ou mais especificamente, do processo de coleção (συναγωγή) que será descrito a frente (265d4-5)⁹⁸. No entanto, fica claro que o filósofo deve ser capaz de se servir corretamente das reminiscências das Formas (εἶδος, ἰδέα) para que seu pensamento seja de fato alado, isto é, esteja o mais próximo possível do deus. A aproximação entre os temas da “descoberta”, reminiscência e dialética começam a esboçar a figura do filósofo – sua visão sinóptica da realidade, tributária da reminiscência, “transcende” o particular das realidades sensíveis e por isso seu pensamento é “alado”. A próxima ocorrência que separamos de εὐρίσκω, por sua vez, se refere à outra “parte” da dialética:

⁹⁷ Que tomamos nesta dissertação como equivalente aos processos de “Coleções e Divisões”, conforme justificado no capítulo 3.3.2.

⁹⁸ Essa é também a leitura de Yunis (2011, p. 146): “‘compreender o que é dito de acordo com uma forma’ é um discurso conduzido em um nível superior, mais abstrato que as instâncias concretas ou percepções individuais, como é evidente no uso de ‘forma’ (εἶδος, ἰδέα) na explicação do raciocínio dialético depois no diálogo (264d4-5). A forma como a razão é aqui dita de perceber a unidade na multiplicidade [...] antecipa coleção em particular, o movimento sinóptico da dialética (265d4-5).”

O ser capaz de separar de novo em formas [εἶδη] e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro. Mas, tal como há pouco o meu par de discursos apreendeu a insensatez do pensamento em uma única forma [εἶδος] comum, e assim como de um corpo único nascem membros duplos e homônimos por natureza – chamados esquerdos uns, e direitos outros –, do mesmo modo o par de discursos considerou o delírio em nós como uma forma por natureza única; e um deles cortando e recortando a parte esquerda não cessou antes de encontrar [ἐφευρὼν] dentre elas um amor por assim dizer sinistro, que foi insultado em justa medida; o outro, por outro lado, conduzindo-nos pelas partes à direita da loucura, ao encontrar [ἐφευρὼν] e expor um amor homônimo daquele, mas pelo contrário divino, elogiou-o como causa dos maiores bens para nós. (265e1-266b2)⁹⁹

Enquanto a primeira ocorrência de εὐρίσκω parece aludir ao processo da coleção, a segunda (e terceira) remetem ao processo da divisão (διαίρεσις). Por ora, cabe apontar mais uma vez como a “descoberta” parece estar relacionada com processos que ocorrem no âmbito da dialética¹⁰⁰. Nesse sentido, a “técnica dialética” é usada para a “descoberta” de partes da realidade que podem ser unificadas ou divididas, segundo articulações próprias dessa realidade, de modo a expressar um discurso que seja adequado ao *insight* de que há Formas. Segundo o trecho em questão, é a partir dos processos da dialética que se pôde, então, “encontrar” as partes do amor que foram justamente insultadas ou elogiadas. No entanto, vale destacar, que não é a técnica dialética capaz de elucidar o *valor* de um determinado objeto. Sócrates diz que “[...] dentre o que foi proferido ao acaso [seus dois discursos], há um certo par de formas [δυὸν εἶδοιν] cujo poder não é sem interesse, se é que se pode captá-lo por meio de uma arte.” (265c10-d1). Esse “par de formas” são os processos de “Coleções e Divisões”. Ou seja, Sócrates empregou a dialética desde a composição de seu primeiro discurso. Mas foi a própria dialética capaz de julgar a perversidade desse discurso? Segundo a leitura que faremos no capítulo 3.3.2, pretendemos mostrar que a técnica dialética visa sobretudo encontrar a *definição* de um objeto do discurso. Nesse sentido, como sugere Griswold (1986, p. 177), “a demanda por uma definição, uma demanda inseparável do todo do método da divisão e coleção, é mais adequado em gerar clareza e possível consistência interna [...] do que é em gerar um logos que se apodere da verdade.”¹⁰¹ Isso quer dizer que devemos procurar as justificativas para o encômio que faz

⁹⁹ Tradução de Reis (2016) com pequenas alterações. As justificativas para traduzir εἶδος (e derivados) por “formas” serão dadas no capítulo 3.3.2.

¹⁰⁰ Nossa interpretação detalhada a respeito da dialética e seus processos de “Coleções e Divisões” será dada no capítulo 3.3.2.

¹⁰¹ Ver Griswold (1986, p. 173-201). Segundo Nightingale (1995, p. 156, n. 47): “[...] a descrição técnica e a análise dos discursos ignoram a questão fundamental de como alguém descobre o que é verdadeiramente valioso.”

Sócrates da loucura divina (e a censura da loucura humana) não no método dialético. Onde então? No interior do Grande Discurso:

No segundo discurso, são os gêneros não-encomiásticos de discurso que proveem a fundamentação para o uso correto do elogio. Como elogios e censuras são afirmações de valor, eles dependem de uma compreensão do que é verdadeiramente valioso. Esse tipo de retórica, portanto, deve ser amarrado por um sistema de valor que foi testado e ‘descoberto’ por meio da investigação filosófica.¹⁰²

O Grande Discurso, portanto, provê o *framework* (que envolve a natureza e imortalidade da alma, as Formas, a reminiscência etc.) que constitui uma espécie de horizonte normativo (um sistema de valores) que é usado para então aferir o valor dos dois discursos de Sócrates. Em outras palavras, o método dialético fornece a *definição do objeto* que, se amparado na realidade das Formas pela reminiscência¹⁰³, provê o sistema de valores com os quais o filósofo pode avaliar criticamente os *logoi* – tanto os seus próprios quanto os de outrem. E aqui entra o problema que citamos no final do capítulo anterior: como o filósofo terá certeza de que seu discurso reflete – ou mimetiza – as Formas? Como saber que seu *insight* corresponde às Formas e não à mera opinião humana? Como saber que os procedimentos com os quais ele unifica e divide a realidade é realmente segundo as “articulações naturais” dessa própria realidade? Ora, não há uma maneira definitiva de estabelecer tal conhecimento. Se houvesse, bastaria ao filósofo, após dominar a dialética e rememorar o máximo possível as realidades pré-natais, redigir tais doutrinas e conhecimentos sobre a realidade (e poderia assim dar-se por terminada a tarefa da filosofia). Este, todavia, não é o caso platônico. O que o filósofo tem como ferramenta primeira é o constante exame de si mesmo. Uma tarefa que, enfim, Sócrates parece nunca ter abandonado. Se a alma humana é imperfeita, se a contemplação das Formas antes do nascimento é débil e parcial, o filósofo “descobrir” em si os discursos autênticos de sua alma significa estar sujeito constantemente à “refutar e ser refutado”¹⁰⁴ – seus discursos, sempre um tanto “provisórios”, refletem a imperfeição de sua alma.

A semelhança com o divino e o emprego da técnica dialética devem ser entendidos, por sua vez, levando-se em conta a importância da figura paradigmática de Zeus – o que nos leva a

¹⁰² Nightingale (1995, p. 157).

¹⁰³ No entanto, a dialética não pode ser reduzida a um método meramente formal, pois não pode ser dissociada da metafísica das Formas. Caso contrário, ela perderia sua especificidade “filosófica”, como bem demonstra o artigo de Nehamas (1990).

¹⁰⁴ O filósofo é aquele que “[...] que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar [...]” (*Górgias*, 458a2-6).

fazer um pequeno parêntese no tema da “descoberta”. Lembremos que Zeus, no âmbito cosmológico, é o “supremo guia no céu [...] tudo ordenando e sendo cuidado [διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος]” (246e) por ele. No *Fedro*, somos informados que o deus a ser seguido pelo filósofo é Zeus (252e-253a). O filósofo compartilha uma natureza semelhante à dele, isto é, de “filósofo e comandante” (252e) e, após a encarnação, deve tomar os seus “costumes e ocupações”. Ora, como começamos a entender, o emprego da dialética, com seus procedimentos de coleções e divisões, permite ao filósofo “ordenar”, no pensamento e no discurso, a realidade¹⁰⁵. Mas qual realidade? A sensível, de modo que o dialético é capaz de articular com clareza os objetos de pensamento (e consequentemente de discurso), reunindo e dividindo a multiplicidade sensível em vista de suas definições. Ou seja, tanto Zeus quanto o dialético são ordenadores: o primeiro do séquito dos deuses e do cortejo de almas e o segundo da realidade sensível – é nela, enfim, que o dialético opera reunindo e dividindo os objetos de seu pensamento¹⁰⁶.

O sentido de tudo “cuidar”, por outro lado, é mais obscuro. No entanto, ele parece se relacionar justamente com a questão da orientação. O verbo “ἐπιμελέομαι” tem uma importante ocorrência em 246b, onde é dito: “Toda alma cuida [ἐπιμελεῖται] de tudo o que é inanimado, e atravessa todo o céu nascendo ora em uma forma, ora em outra. [...] Quando ocupa um corpo terreno, que graças à potência dela parece mover-se a si mesmo, o conjunto – alma e corpo unidos – é chamado de ‘vivente’ e recebe o nome de mortal.” (246b7-c6). A alma, quando encarna em um corpo, cuida dele dando-lhe movimento. Nem todo movimento, entretanto, é bom. Alguns movimentos, pelo contrário, podem prejudicar o corpo e a própria alma. Em que sentido pode então o dialético ser um “cuidador”? De que maneira sua alma opera para se assemelhar ao cuidado divino? O cuidado da alma do dialético é consequência da mimese do divino por meio da reminiscência: o dialético opera sobre a realidade sensível, ordenando-a de acordo com os procedimentos de coleções e divisões. Esse procedimento meramente formal, ainda que importante, não basta para avaliar por quais *logoi* a alma deve se orientar, como vimos. É a cosmologia do Grande Discurso que nos atenta para o esforço reminiscente que deve estar associado ao emprego da dialética: o dialético cuida do movimento que vai imprimir no seu corpo porque sua alma é capacitada para “falar e pensar” (266b) do modo mais adequado possível ao humano, isto é, sua prática dialética é balizada pela reminiscência das Formas. Os

¹⁰⁵ No capítulo 3.3.2 nos dedicaremos a compreender melhor as operações da técnica dialética.

¹⁰⁶ É nesse sentido que a dialética torna seu operador capaz de “falar e pensar” (266b). No entanto, como destaca Gadamer (1980), a fraqueza dos *logoi* é nada mais que a fraqueza do próprio intelecto humano. As limitações do filósofo não são meramente “linguísticas”, elas são limitações inerentes ao ser humano enquanto encarnado.

logoi do dialético, assim, buscam assemelhar-se, na medida do possível, ao tipo de conhecimento que os deuses se banqueteam no circuito divino e dos quais nós, humanos, somos privados (247d). Por isso mesmo, aquele que fala deve buscar agradar com seus discursos não aos homens, mas aos deuses (273e).

A figura paradigmática de Zeus, a fraqueza dos *logoi* e os perigos em se adotar uma autoridade externa: esses elementos nos levam à quarta ocorrência de εὐρίσκω, a qual por sua vez nos permite retrair todo o caminho percorrido até aqui:

Tenho a dizer algo que ouvi dos antigos, e a verdade sabem-na eles. Mas, se pudéssemos descobri-la por nós mesmos [εὐροίμεν αὐτοί], haveríamos nós de ter ainda algum cuidado com a opinião humana? (274c1-4)

Como já tratamos acima, Sócrates também mobiliza a noção de “autoridade”, porém de forma bastante diferente da que fazem Fedro e Isócrates: estes últimos parecem sustentar a veracidade de um discurso na autoridade de seu emissor – seja pela grandiosidade “terrível” que adquiriu Lísias aos olhos de Fedro, seja pelo valor colocado nos preceitos herdados pela tradição, como faz Isócrates. Sócrates, por outro lado, apesar de considerar que os antigos “conheciam a verdade”, diz que não haveria de ter cuidado algum com as opiniões dos homens se ele e Fedro pudessem descobri-la por si mesmos. Que valor há, em suma, na convenção e autoridade humanas se é ao deus que devemos imitar?

Nesse sentido, é por isso que o possuído pelo delírio amoroso, repleto de ἐνθουσιασμός, é descrito no Grande Discurso como aquele que se afasta dos interesses humanos e é rejeitado pela maioria que o considera sem juízo (249c10-d3). A nossa interpretação procura sustentar que a descoberta em si de discursos, sempre filhos de um saber indizível¹⁰⁷, é impulsionada por uma forma de loucura capaz de promover uma mudança radical no indivíduo: ele busca imitar, na medida do possível, o deus com quem sua alma tem afinidade – o que inevitavelmente o torna um pária das convenções humanas. Esse saber, verdadeiro na medida do que é possível ao homem encarnado, guia sua alma: ele é capaz de se orientar, isto é, conhecer a si mesmo, pois resolve em si um paradoxo que é central na filosofia platônica: tomado de loucura divina, vive do modo mais racional e feliz possível¹⁰⁸.

Dessa forma, em síntese, podemos dizer novamente que a alma humana é imperfeita: sua natureza tifônica faz com que emita múltiplos discursos que vão desde discursos que são

¹⁰⁷ Nos próximos parágrafos iremos desenvolver o sentido de o um discurso ser sempre “filho”.

¹⁰⁸ Nehamas-Woodruff (1995, p. XX).

agradáveis aos deuses até discursos que buscam persuadir o melhor da alma na direção da mera satisfação física ou convencional. Antes da encarnação, cabia à alma seguir o séquito divino, apesar de todas as dificuldades que nos relata o Grande Discurso. Quando, enfim, sucumbem e encarnam num corpo humano, as almas perdem seu paradigma de orientação: não há mais um guia – sumamente bom - de como agir, nem é tão evidente os tipos de objetos a que aspira o pensamento (247c-e). O problema, porém, não se limita aos conflitos internos à alma: além dos diferentes desejos com os quais o auriga tem de lidar, ainda há os discursos de outros que, munidos de autoridade, a conduzem erraticamente (visto que podem ser adotados acriticamente pela alma).

Por meio da inspiração amorosa divina e da prática dialético-reminiscente, o filósofo pode descobrir em si como agir e falar de modo a agradar o deus – na medida que é possível ao humano, como é sempre bom lembrar. Se assim for, podemos retomar uma questão que tocamos anteriormente: por que o filósofo não transmite “diretamente” o conteúdo resultante de sua “descoberta” aos outros? Se o filósofo, após longo processo, pode rememorar parcamente algo de suas peripécias no hiperurânio, por que ele não compõe discursos ou escreve livros com o conteúdo de sua rememoração? Por que tantos esforços em dialogar, refutar, ser refutado etc. quando se poderia simplesmente escrever um tratado com uma ou mais doutrinas a respeito da dialética e de como agradar os deuses com discursos que de algum modo refletem a natureza das Formas?

Ora, já indicamos que a palinódia socrática impõe algumas dificuldades para a alma lembrar de suas peripécias pré-natais. Tendo isso em vista, não é difícil pensar que o filósofo não é capaz de instituir seu saber num conjunto de doutrinas fixas a serem herdadas de geração a geração. Se assim fosse, não haveria necessidade alguma da reminiscência das Formas. Como vemos ilustrado pelo próprio diálogo, Sócrates não transmite a Fedro um conjunto definido de proposições “verdadeiras” sobre o cosmos ou sobre a virtude humana, nem remete a alguma autoridade, presente ou passada, para sustentar qualquer preceito. Uma forma, então, de entendermos o sentido da prática filosófica no *Fedro* é refletirmos sobre a possibilidade de ensino inerente a ela: o filósofo por óbvio tem algo a ensinar, mas o que é isto que ele ensina? Se o “discípulo” pode aprender com o filósofo maduro, o que ele aprende? E como podemos entender a retórica em relação ao problema do ensino filosófico?

Novamente, os sentidos de “descoberta” que viemos examinando tem algo a acrescentar na tentativa de responder a essas perguntas. Por isso é importante que vejamos, então, a quinta

e última ocorrência. Esta consta na investigação da escrita (274b-278b) que os interlocutores fazem perto do fim do diálogo:

[...] clareza e perfeição digna de seriedade, por outro lado, existem somente nos [discursos] que tratam do que é justo, belo e bom, ensinados e proferidos graças à instrução e realmente escritos na alma, e que tais discursos devem ser tratados como se fossem seus filhos legítimos – primeiro o que está nele e se lá for descoberto [εὐρεθεῖς]; depois, qualquer rebento e irmão desse que ao mesmo tempo tenha crescido em outras almas de outros indivíduos e de acordo com seu mérito; e que se deve dar adeus a todos os demais -, eis sem dúvida o homem, Fedro, cuja natureza é tal como aquela que eu e tu fizemos o voto de nos tornar. (278a2-b5)

Segundo nossa leitura, esse trecho dá ênfase há um aspecto até então pouco mencionado por nós e que parece central para a questão da retórica: a necessidade da *persuasão*. Sócrates nos diz que a alma descobre em si discursos – que são “realmente escritos na alma”, em contraposição aos que são escritos no papel (que não são dignos de seriedade)¹⁰⁹ - e tem deles filhos e irmãos que nascem nas almas de outros homens. A prática dialética, constituída pelos processos de coleções e divisões, trabalha sobre o material sensível, porém ancora-se em alguma medida no *insight* de que há Formas¹¹⁰. Vimos, entretanto, que é impossível ao filósofo ter certeza de que seu discurso remete ao conteúdo das Formas. Portanto, seu esforço será sempre na direção de examinar a si mesmo, junto de outros, para testar a validade de seus *logoi* – o que reforça sua postura antidogmática. A “descoberta” em si dos discursos, tem, então, dois sentidos. O primeiro é o que liga a descoberta à noção de autenticidade: o discurso autêntico é esse que faz referências às Formas, fruto da reminiscência suscitada pelo sensível e “organizado” pelo método dialético. A outra é que essa descoberta exige a (auto)persuasão da alma em torno da metafísica platônica: justamente por não ter qualquer garantia de que seu discurso remete às Formas, uma vez que a contemplação parcial no hiperurânio e o posterior esquecimento (no nascimento) interditam essa certeza, o filósofo, estimulado pela realidade sensível, pode apenas se persuadir da existência das Formas e tentar mimetizar pelo discurso essas realidades¹¹¹.

¹⁰⁹ Os discursos “[...] como os de rapsodos [são] proferidos para persuadir sem exame ou ensinamento [...]” (277e8-9) e não são dignos de seriedade.

¹¹⁰ Entretanto, como explica Ionescu (2012), há um círculo virtuoso na relação entre reminiscência e dialética: a prática de uma suscita e “organiza” a outra.

¹¹¹ Como coloca Trabattoni (2003, p. 142): “[...] mediante o estímulo de percepções sensíveis na alma, desenvolve-se a recordação de conhecimentos pré-natais suficientes, se não para reproduzir a visão direta das ideias, ao menos para permitir um conhecimento intelectual da realidade mundana.”.

Esse discurso autêntico é de fato inscrito na alma, pois fruto de uma profunda persuasão interior a respeito da existência das Formas e composto de modo a respeitar as “articulações naturais” da realidade. No entanto, os discursos autênticos são, ainda assim, “filho legítimos”. Por quê? “Platão quer dizer que todo *lógos*, ou discurso, até o mais elevado, é, não obstante, sempre filho, isto é, dependente de um saber não discursivo que, em última análise, é pai de todas as altas e baixas formas de saber acessíveis ao homem.”¹¹². Incapazes da contemplação direta das Formas, aos homens resta o *logos*. Este, tensionado entre a impossibilidade de remeter plenamente ao conteúdo originário das Formas, ao mesmo tempo que possui alguma capacidade de organizar a realidade segundo suas “articulações naturais”, não é capaz de transmitir, propriamente, o saber completo de um σοφός. Pelo contrário, as “sementes” (276b2) que o agricultor sério planta na alma de outrem são o desejo – estimulado pelo *logos* do mestre, porém eficaz apenas mediante persuasão interior do discípulo – pelas Formas, a busca sempre inacabada pelo objeto máximo do amor¹¹³. Desejo esse, aliás, que Sócrates diz ser a única coisa de que é entendido¹¹⁴.

Interessa notar que Fedro, após sofrer uma repreensão de Sócrates¹¹⁵, parece ele mesmo letrado a respeito de uma característica fundamental do discurso autêntico: ele é “vivo e dotado de alma [ζῶντα καὶ ἔμψυχον]” (276a5-6). Esse *insight* abrupto de Fedro consternou alguns comentadores¹¹⁶. Fruto da admoestação que faz Sócrates a respeito da postura do menino para com os *logoi* (275b-d), o que nos importa é que esse discurso “vivo” é um discurso que possui conhecimento, capaz de defender a si próprio, enquanto o discurso escrito passa a *impressão* de ser vivo: “[...] os produtos desta [da escrita] estão postos *como seres vivos* [ὡς ζῶντα], mas, ao interrogá-los sobre algo, mantêm-se em silêncio solene.” (275d5-7). Eles só dizem uma e mesma coisa (não tem agência) e parecem que “falam pensando por si mesmos” (275a8), sendo, no entanto, incapazes de se defender. O discurso autêntico, “irmão legítimo deste” (276a1-2), é o “[...] de quem sabe, vivo e dotado de alma, e do qual se podia dizer que o escrito é uma imagem [εἰδωλον].” (276a5-7).

¹¹² Trabattoni (2003, p. 154).

¹¹³ Yunis (2005, p. 113): “[...] eros é um *continuum*. Ele começa com [o desejo por] sexo mas seu objetivo natural, assim como sua origem primeira, é a comunhão com o ser.”

¹¹⁴ Quando se trata do amor, Sócrates afirma “[...] em nada mais ser entendido senão nas questões de amor [...]” (*Banquete*, 177d8-9). Também no *Fedro*, por medo de haver desagradado Eros, o filósofo roga “[...] que a arte amorosa [*erótica*] a mim dada não me seja retirada [...]” (257a8-9).

¹¹⁵ Conforme vimos no capítulo anterior: “Mas a ti, talvez importe quem fala e de que país vem, pois não investigas somente se é deste ou de outro modo.” (275c1-3).

¹¹⁶ Waterfield (2001, p. 104): “É um pouco surpreendente que Fedro tenha sido levado a apreciar isso e a ter a ideia sozinho.”

Parece clara a contraposição entre o discurso escrito ser “como” se fosse vivo, enquanto o discurso legítimo ser simplesmente “vivo”. No entanto, convém gastarmos mais algumas palavras a respeito do uso de “ἔμψυχον”. Este termo aparece uma única outra vez no diálogo, relacionado com a “demonstração” da imortalidade da alma. Dirá Sócrates: “Pois todo corpo para o qual o mover-se vem de fora é inanimado [ἄψυχον], mas aquele para o qual vem de dentro de si mesmo e por si mesmo é animado [ἔμψυχον], sendo essa a natureza da alma. E se esse é o caso – não ser outra coisa senão alma o que move a si mesmo -, a alma será necessariamente não gerada e imortal.” (245e5-246a1). O que as duas ocorrências de ἔμψυχον sugerem? Ambas se relacionam com a questão do movimento e da imortalidade. A primeira (a) delas é a do *logos* legítimo ter a característica, semelhante à da alma, de gerar seu próprio movimento e pode ser entendido em dois sentidos: (a1) no primeiro sentido retomamos a questão da agência, ou seja, a capacidade de se defender e de saber quando falar e quando calar. Como é notado por McCoy (2008), Alcidas, aluno e sucessor de Górgias e rival de Isócrates, também reivindicava que o discurso deve ser “animado” (ἔμψυχον) também nesse sentido:

O ponto principal de Alcidas é enfatizar as maneiras pelas quais a palavra falada é mais flexível, adaptável e responsiva a circunstâncias temporais mutáveis. Um discurso oral também tem mais apelo intrínseco para uma audiência do que um escrito, mesmo que o produto seja um pouco menos polido, assim como corpos humanos reais têm mais apelo do que estátuas polidas e perfeitas.¹¹⁷

Ora, como também Sócrates dá a entender, o discurso oral é claramente mais persuasivo que o escrito, pois pode se adaptar as circunstâncias de sua emissão¹¹⁸. Esse movimento adaptativo do discurso é característico daquilo que é vivo e dotado de alma.

O segundo sentido (a2), no entanto, nos interessa mais. Ao relacionar o discurso ao movimento, Sócrates indica que a escrita na alma se faz de maneira autônoma. Seguindo a imagem do agricultor sério (que será apresentada por Sócrates logo a seguir, 276b), ele apenas é capaz de plantar no pupilo as “sementes” (276b1) que, por si próprias¹¹⁹, desenvolvem-se na alma quando encontram um solo adequado (276e277a). Assim sendo, reforça-se o aspecto de que a instrução é um processo interno da alma – é um movimento da alma nela mesma – que

¹¹⁷ McCoy (2008, p. 170).

¹¹⁸ O que significa dizer que, em certo sentido, ele é mais verdadeiro: “Uma comunicação oral é mais verdadeira, em geral, do que uma escrita, não porque possa dizer coisas mais verdadeiras, mas porque pode mostrar, promover e reproduzir a verdade nas almas (isto é, no único lugar onde a verdade se encontra) muito melhor do que tudo o que possa fazer o escrito.” (Trabattoni, 2003, p. 145).

¹¹⁹ As sementes, afinal, possuem a capacidade de gerar seu próprio movimento quando plantadas em solo adequado.

se segue à transmissão da semente. O que esses dois sentidos nos mostram é que o discurso pode ser “implantado” na alma de outrem de modo bastante limitado: ainda que no âmbito oral – portanto, possuidor de uma maior agência que a do discurso escrito –, o discurso “vivo e animado” possui um movimento autônomo. O professor (agricultor) pode plantar apenas as sementes, isto é, suscitar o desejo do estudante em relação ao seu objeto, mas o movimento do discurso animado é dado por ele mesmo, autonomamente, num processo interno à alma¹²⁰.

Quanto à sua imortalidade (b), característica também presente na alma, a relação fica clara na analogia com os jardins de Adônis. Esse rito, que consistia em plantar sementes em pequenos vasos, fazia com que elas germinassem e morressem em apenas oito dias. Assim, apesar de serem as mesmas sementes que as usadas na plantação do “lavrador inteligente” (276b1-2), a ausência da “arte da lavoura” gera plantas estéreis, pois não chegarão ao “bom fim” (τέλος) que chegam as semeadas com seriedade (276b). Seu bom fim, claro está, é dar bons frutos e gerar novas sementes. Essas plantas são incapazes, portanto, de gerar frutos que, por sua vez, geram outras sementes e continuam assim o processo indefinidamente. Da mesma forma, quem “[...] empreendendo a arte dialética e alcançando uma alma conveniente” (276e7-9) planta e semeia discursos convenientes, é feliz “[...] à altura do possível para um ser humano” (277a3-4). Por quê? Porque semeia discursos com ciência “[...] competentes em ajudar a si mesmos e a quem os plantou e, longe de infrutíferos, dotados de semente da qual crescem outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal” (276e9-277a3). A esterilidade das sementes plantadas nos jardins de Adônis as torna incapazes de compartilhar da propriedade de serem de fato “ἔμψυχον”: elas parecem vivas e dotadas de alma, porém são incapazes de sustentar seu movimento porque perecem e morrem. Nesse sentido, saindo da metáfora, podemos dizer que a relação do dialético com seu pupilo não parece ter as conotações mágicas do psicagogo: ainda que as sementes sejam de boa qualidade e a técnica de plantio seja sofisticada, não se pode obter sucesso à revelia do solo – isto é, da alma do pupilo.

A essa altura é bastante claro que é na alma do interlocutor onde são semeados “os discursos convenientes”. O trecho em 276c, por sua vez, deixa manifesto que aquele que escreve na alma, escreve “conhecimentos acerca do justo, do belo e do bom”¹²¹. Esses

¹²⁰ Como o processo de germinação é longo (na imagem do plantio do “lavrador inteligente”, são oito meses), não podemos dizer que ao cabo do *Fedro* o menino encontra-se plenamente persuadido do modo de vida filosófico. Essa persuasão, se sua alma for adequada para tal, envolve um processo longo de maturação que não se resume a uma conversa como a que têm os interlocutores no *Fedro*.

¹²¹ Fazemos aqui uma pequena - porém significativa - alteração na tradução de Reis (2016). O uso de ἐπιστήμη no plural (ἐπιστήμας) pode ter dois sentidos, a depender da leitura que se faz. Para alguns comentadores, como Rowe (1986), o “pieces of knowledge” parece indicar uma postura cética de Platão acerca da possibilidade de se obter

“conhecimentos” (ἐπιστήμας) são, seguindo a analogia, o equivalente às sementes do lavrador sério. O resultado do “plantio” desses conhecimentos são os *logoi* que verdadeiramente tem vida e são animados (ajudam a si mesmos pela palavra e ensinam adequadamente a verdade, 276c), isto é, *logoi* que o indivíduo descobre verdadeiramente em si, suscitados, por sua vez, pelos *logoi* do “semeador”. Segundo Rowe (1986): “O que o professor possui, como Sócrates especifica aqui, não é conhecimento ou sabedoria plena (cf. 278 d 3-6), mas apenas 'pedaços de conhecimento' [...]; ele não deve considerar nenhuma declaração que faça como clara e definitiva, mas apenas como uma semente que dará frutos no devido tempo.”¹²². Segundo o que vimos tentando demonstrar, de fato somente o indivíduo por ele próprio pode rememorar o conhecimento das Formas (e mesmo essa rememoração interior, como sabemos, é bastante precária). Não temos elementos no *Fedro* que sustentem a possibilidade da transmissão de conhecimento de forma pronta e completa, muito pelo contrário: vimos que a instrução é um processo interno da alma – é um movimento da alma nela mesma – que se segue à transmissão da semente. Também não temos elementos que sustentam a possibilidade um psicagogo com as conotações mágicas que a palavra carrega. Toda persuasão é, em certo sentido, autopersuasão: é e na alma que a verdade pode ser contemplada, de modo que todo *logos* só tem eficácia se a alma o assente.

Por fim, e retomando o que foi dito em 276a, podemos concluir que o discurso é sempre, em alguma medida, uma imagem (εἰδωλον). Por quê? Como vimos nos parágrafos anteriores, o discurso, mesmo o do filósofo experiente, é sempre “filho” de um saber que o homem tem de modo bastante precário (as Formas). Isso implica que ele pode, no melhor dos casos, apenas refletir no discurso a estrutura inteligível das Formas. Por sua vez, como nos afirma Fedro (referendado por Sócrates), a escrita é uma imagem do *logos* autêntico – está, portanto, mais afastada ainda das Formas. Se assim for, a educação filosófica deve ver no discurso apenas um expediente precário, uma ferramenta limitada, mas que pode ser operada de maneira a corresponder adequadamente a uma verdade que é, em última instância, inefável¹²³. A persuasão da alma, portanto, vai muito além do discurso – apesar do papel importante de

um conhecimento abrangente (“overarching”) – que seria simplesmente “conhecimento”, no singular. Outros, como Waterfield (2002), apesar de reconhecer que a tradução mais literal seria essa que contém o plural, argumenta que ela é provavelmente fruto de uma “infecção” do plural de “right and fine and good activities” e que os argumentos a respeito de uma técnica retórica exigem esse conhecimento abrangente. Seguiremos a interpretação de Rowe (1986), conforme argumentaremos.

¹²² Rowe (1986, p. 211).

¹²³ Reforçaremos esse ponto no capítulo 3.3.2.

“condutor” que ele tem¹²⁴. Nesse sentido, vale reforçar que a persuasão da alma não pode ser entendida como fruto de um “φάρμακον discursivo” que funciona mecanicamente sob a fisiologia de um indivíduo. *A persuasão é fruto de uma conversão interior*. Uma conversão interior em direção a que? Afinal, em que direção o filósofo deve se converter se ele é ciente de sua própria incapacidade de compor proposições definitivas sobre a realidade? Este é o problema que Platão enfrenta no *Fedro*: respeitando as dificuldades impostas ao conhecimento humano no Grande Discurso, como especificar o discurso (e consequentemente o modo de vida) filosófico?¹²⁵ Sócrates nos mostra que o *logos* do filósofo, como notado por Nehamas, se funda no emprego da dialética orientada pelas Formas¹²⁶. No entanto, não parece ser um conteúdo específico aquilo que o filósofo - isto é, o dialético – transmite aos que queiram aprender com ele: a “técnica dialética” permite ao que a emprega criar *logoi* autênticos, tornando-o capaz de “falar e pensar” (266b). A questão, portanto, de “seguir no encalço” dos dialéticos (imitá-los) não se trata de copiar um conteúdo ou um conjunto de doutrinas específicas sobre o *cosmos*, mas sim de pensar como eles pensam e de desejar o que eles desejam – o que implica justamente em operar uma técnica capaz de criar *logoi* de maneira autônoma. *Logoi* esses que se articulam de modo a respeitar o *insight* de que há Formas.

Essa técnica implica afirmar que cabe ao filósofo falar de apenas uma e mesma forma, ou seja, segundo um gênero ou estilo apenas? Também não parece ser o caso. Vemos que a plurivocidade do *Fedro* mostra justamente o quanto Platão não hesita em adotar diferentes gêneros literários: mescla elementos míticos, imagéticos, da poesia lírica grega, da sofística etc. Se assim o faz, é porque essa multiplicidade corresponde ao tratamento que exige a alma de Fedro para que se converta à filosofia enquanto Sócrates faz uma “defesa retórica”¹²⁷ da própria filosofia. Sendo assim, Platão não hesita em adotar diferentes gêneros de discurso porque todo discurso está, afinal de contas, sujeito às mesmas limitações, sujeito a uma fraqueza que lhe é intrínseca. Nos próximos capítulos elucidaremos os pontos centrais que justificam a

¹²⁴ O link entre o movimento incessante da alma e o papel “condutor” dos discursos é bem exposto por Griswold (1986, p. 111): “A noção de automovimento aponta para a capacidade da alma, na verdade sua liberdade, de recuperar o que naturalmente deseja ou de se afastar disso. A palinódia liga esses movimentos à compreensão da alma sobre si mesma (somente uma alma que falhou em conhecer sua própria felicidade poderia querer se afastar dos Seres). [...] Essa liberdade limitada dá um papel à retórica dialógica como o meio pelo qual uma alma caída pode se mover para o que ela “realmente” quer.”.

¹²⁵ Especialmente diante de um interlocutor que, apesar de parecer bem receptivo a novas ideias, familiarizado com os *logoi* que circulam na *pólis*, é bastante entusiasmado com a retórica popular.

¹²⁶ Nehamas (1990, p. 11): “Ele [Platão] define dialética como um método de argumento que visa a descoberta da real natureza das coisas e não é guiado meramente por essas distinções verbais que no melhor dos casos indica como o mundo aparece para nós (R. 454a-c, Tht. 164c-d). E, claro, ele insiste que a real natureza das coisas é constituída pelas Formas das quais essas coisas participam.”

¹²⁷ Como argumenta Yunis (2005 e 2009, ver especialmente p. 244).

interpretação geral que fizemos do diálogo até aqui. Esperamos que no fim de nosso trajeto consigamos demonstrar que mais do que um método discursivo específico, o filósofo se distingue do rétor e do sofista pela forma com que ama¹²⁸.

¹²⁸ Conclusão semelhante a que chega McCoy (2008).

2. A VERDADEIRA RETÓRICA – SE É QUE ELA EXISTE: UMA APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

Logo após Sócrates terminar de proferir sua palinódia (243e-257b) e do breve interlúdio onde somos apresentados ao mito das cigarras (258e-259d), é a questão da “maneira bela de proferir e escrever discursos” (259e1-2) que ocupa a segunda parte do diálogo. Mas por que a discussão se encaminha para o problema dos discursos? Afinal, o tema do amor, que é o disparador da palinódia, evidentemente é de grande interesse para Fedro. Quando Sócrates termina de proferi-la, é natural que o leitor do diálogo espere que Fedro lhe faça perguntas a respeito de seu conteúdo ou que a discussão se encaminhe para uma melhor compreensão da temática do amor ou mesmo da cosmologia que é amplamente apresentada nela. No entanto, o menino não faz perguntas. Aparentemente pouco familiarizado com o diálogo socrático, ele apenas demonstra estar de acordo, de modo um tanto mecânico, com os votos finais do filósofo ao deus Eros (257a-b), adicionando ainda uma condicional: “[...] se é que são melhores para nós” (259c1).

A atitude de Fedro é bastante reveladora de sua postura para com os *logoi* – e tem bastante importância em nossa interpretação do diálogo (como os capítulos precedentes de nossa dissertação já vem mostrando). Do ponto de vista do leitor do diálogo, a abrupta transição para a temática da retórica, como apontada repetidamente pelos comentadores, é desconcertante pela mudança no tom e no estilo da discussão. Além, é claro, de na segunda parte do diálogo não termos a presença da temática de Eros e dos “voos” cosmológicos que foram empreendidos na palinódia de Sócrates¹²⁹. Por que essa mudança abrupta? Por que o diálogo passa repentinamente de um discurso florido sobre o amor para uma discussão técnica sobre os discursos? Uma possível resposta a esse problema pode ser colocada da seguinte forma: mais importante do que investigar o conteúdo dos discursos (seja o amor, a alma ou a cosmologia), talvez o filósofo veja como necessário instigar Fedro a refletir a respeito de sua relação com os *discursos no geral*. Em outras palavras, a palinódia apontou, munida sobretudo de metáforas visuais, a importância da reminiscência do Belo. Porém, isso pouco esclarece o que tornaria um

¹²⁹ Não iremos nos debruçar em apontar as razões dessa aparente falta de unidade, no entanto, como nota Griswold (1986), toda a discussão que se segue à palinódia parece retomar o caráter frio e metódico que víamos nos discursos do não-apaixonado – isto é, nos dois primeiros discursos do *Fedro*.

discurso verdadeiramente belo e como devemos entender nossa posição em relação aos discursos escritos e falados – tema central da segunda parte do *Fedro*¹³⁰.

Tendo isso em vista e continuando a refletir sobre o problema da unidade do *Fedro* que indicamos no primeiro capítulo, não podemos assumir que Eros e as demais temáticas do Grande Discurso sejam arbitrariamente escolhidos por Platão para introduzir o tema da retórica, como sugerem alguns comentadores¹³¹. Pelo contrário, se na sequência do Grande Discurso os interlocutores regridem de todos os voos metafísicos da alma no hiperurânio, essa “regressão” se mostra necessária a fim de *elucidar*, sem perder de vista o *framework* dado pelo segundo discurso de Sócrates, as regras para se empreender um discurso técnico¹³². Com isso, temos que uma interpretação rica da retórica no *Fedro* não pode prescindir das temáticas desenvolvidas na palinódia, tanto pelo que ela nos apresenta sobre a natureza da alma humana, quanto pelos sentidos em que ela “toca” a verdade (265b), como veremos.

Feitas essas observações preliminares, este capítulo será dedicado a entendermos o que é essa “verdadeira arte da palavra” (260e) que Sócrates e Fedro se enveredam a investigar, sempre mantendo um diálogo ativo com a primeira parte do *Fedro*. Ora, a retórica nos é apresentada como uma “espécie de arte na condução de almas por meio de discursos” (261a8-10). Em nossa interpretação geral do diálogo, destacamos justamente o problema da orientação e o poder que os discursos podem ter em conduzir a alma para direções várias – inclusive para longe da reminiscência das Formas. Em meio a plurivocidade da alma e da *pólis*, não podemos perder de vista que os discursos devem ser cuidadosamente examinados na tarefa sem fim da filosofia, tendo sempre como norteadora a cosmologia do Grande Discurso (que por sua vez nos indica que se deve ter o divino como paradigma de imitação).

Dada a importância que têm os discursos, qual a relação da filosofia – e da dialética em particular – com a retórica? Se podemos dizer que Sócrates “conduz” Fedro ao longo do diálogo, o filósofo é também um rétor – e se ele é, Sócrates possui a “verdadeira arte da

¹³⁰ Concordamos com Werner (2012, p. 153): “Ainda que a palinódia vise nos mover em direção à vida filosófica, ela não oferece muito insight do conteúdo real dessa vida (além da ideia geral de buscar uma investigação orientada pela Forma).”

¹³¹ Exemplar desse tipo de leitura é Jaeger (2013). Segundo ele, o diálogo é preocupado precipuamente com a questão da retórica. Já “A escolha do *éros* como tema do discurso obedece à frequência com que os exercícios dos retóricos se valiam desse tema.” Portanto, os discursos da primeira parte do diálogo poderiam ser sobre qualquer temática (desde que fossem comumente objeto de discursos retóricos), não sendo necessário buscar ulterior integração dos temas ali tratados com a questão da retórica. Nossa interpretação, seguindo a maior parte da bibliografia atual, coaduna-se com uma leitura em que as diferentes partes do diálogo são unidas organicamente.

¹³² Griswold (1986, p. 164): “A visão da palinódia da alma, do cosmos, e do Ser fornece a estrutura, não disponível quando Sócrates proferiu seu primeiro discurso, dos termos nos quais a *techne* (assim como a retórica) pode ser posta no seu nível correto. Nesse sentido a palinódia não é tanto substituída quanto mais trabalhada.”

palavra”? Tais questões devem ser postas sem perder de vista também as condições que Sócrates imporá para que a retórica possa ser considerada técnica. Isso porque elas parecem conflitar de modo bastante evidente com as “limitações” que o homem, enquanto encarnado, está sujeito e que nos foram apresentadas na palinódia. Ali sabemos que a reminiscência é um processo árduo e precário e que no hiperurânio fomos privados de contemplar de maneira plena as Formas. Sabemos também a natureza imperfeita, porque em parte bestial, de nossa alma. Como, então, seríamos capazes de estar a par de todas as exigências que Sócrates coloca ao rétor técnico? Se mesmo o filósofo parece privado, em grande parte, desses conhecimentos exigidos por Sócrates para a arte retórica, devemos pensar que Platão atribui um papel mais alto ao orador técnico que ao filósofo?

Para investigar tais questões, começaremos seguindo uma das exigências que Sócrates imporá para que um discurso seja bem composto (237b-d), isto é, começaremos por *definir* a retórica e situar sua problemática. No entanto, antes de entrarmos no contexto específico do *Fedro*, é importante destacar, muito brevemente, como a questão da retórica é tratada em outros diálogos. Em linhas gerais, podemos dizer que a retórica no pensamento platônico é rejeitada completamente ou então subordinada à filosofia, isso tanto em trabalhos anteriores quanto posteriores ao *Fedro*¹³³. Na *Apologia de Sócrates*, *Menexeno*, *Górgias* e *Banquete* (diálogos comumente aceitos como escritos antes do *Fedro*), temos a seguinte situação:

Na *Apologia*, Platão rejeitou a retórica convencional do tribunal, mas a *Apologia* é uma das demonstrações mais originais e convincentes da arte retórica em um ambiente judicial. No *Górgias*, ele procurou minar a competência da retórica no domínio político. No *Menexeno*, ele parodiou a retórica da oração fúnebre cívica. No *Banquete*, ele rejeitou a retórica convencional de louvor (198b–199b).¹³⁴

Como será importante em nosso trabalho, vale especificar, sobretudo no *Górgias*, em que sentido Platão “mina” a competência da retórica no domínio político. O ponto não é dizer

¹³³ Podemos assumir a divisão das obras de Platão em três grandes grupos, divisão essa que é uma espécie de *communis opinio* entre os comentadores: Grupo I (diálogos da juventude): *Apologia de Sócrates*, *Crítion*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Górgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Mênnon*, *Lísias* e *Eutidemo*; Grupo II (diálogos da maturidade): *Banquete*, *Fédon*, *Crátilo*, *República* e *Fedro*; Grupo III (diálogos tardios ou dialéticos): *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu-Crítiás* e *Leis*. Os diálogos não citados nessa lista são por nós considerados apócrifos ou duvidosos e, portanto, não serão objeto de análise em nosso trabalho. O ordenamento dos diálogos dentro de cada um dos grupos é impossível de se determinar de maneira segura, visto que não há qualquer base, a não ser em um ou outro caso, para assegurar uma sequência cronológica de escrita de cada diálogo individualmente. Essa lista em específico retiramos do texto de Kahn (1996, p. 47), porém consideramos a divisão em termos de conteúdo e não de estilo, conforme discussão na p. 44-45 do supracitado trabalho.

¹³⁴ Yunis (2005, p. 105).

que não pode haver indivíduos competentes no domínio político, mas sim que esses indivíduos não são os rétores¹³⁵. Quem, então, são esses *experts* políticos? Ora, uma indicação disso é dada pelo próprio Sócrates ao considerar a si mesmo como o único a empreender a verdadeira arte política (*Górgias*, 521d6-8, ver também 504d-e, 517a), uma vez que seus discursos visam o supremo bem e não meramente o que é apazível, isto é, o que *parece bom* sem sê-lo (como fazem os rétores e os políticos da democracia ateniense, segundo a acusação platônica). Ou seja, o espaço ocupado pelo rétor não é legítimo: a verdadeira arte política aparece indicada na figura do filósofo.

Uma posição contígua a essa é a tomada no *Político*. Aqui, não está em jogo estabelecer e justificar filosoficamente uma ruptura com a retórica, nem retirar dela seu estatuto de arte, mas de uma submissão da retórica em relação à arte política¹³⁶. À retórica é atribuída a “virtude de persuadir as massas e multidões” (*Político*, 304d1-2), no entanto, sua ação se encontra subordinada à arte do político:

ESTRANGEIRO: Mas a que ciência atribuiremos a decisão de saber se se deve – tratando-se destas ou daquelas pessoas, neste ou naquele caso – usar de força ou de persuasão, ou simplesmente nada fazer? SÓCRATES, O JOVEM: Aquela que governa a arte de persuadir e de falar. ESTRANGEIRO: Ora, acredito que ela não é outra senão aquela de que é dotado o político. (*Político*, 304d)

A posição do Estrangeiro, por sua vez, embora não caiba aqui examiná-la em detalhes, é semelhante a que vemos também no diálogo *Leis*. Passemos a palavra para Yunis mais uma vez:

Finalmente, nas *Leis*, embora os cidadãos sejam proibidos de usar retórica (937d–938c) — no sentido de engano ardiloso — o próprio legislador, um mestre retórico, compõe preâmbulos para o código de leis como um todo e para leis individuais dentro do código de leis. Esses preâmbulos são discursos deliberativos, projetados, como diz Platão, para adicionar persuasão à força compulsória da lei.¹³⁷

O que esse breve quadro dos juízos que faz Platão da retórica ao longo de sua obra nos indica? Grosso modo, Platão critica a retórica tradicional dos retores e sofistas porque entende

¹³⁵ Como afirma Irwin (1979, p. 119), “Sócrates assume que pode haver experts políticos, que tem conhecimento sobre o justo e o injusto, e que os rétores não são esses experts.”

¹³⁶ Yunis (2005, p. 105): “No *Político* (303e-304e), Platão reconhece que a retórica possui certa utilidade em relação à persuasão, e dessa forma ele garante à retórica um status limitado e dependente de arte (τέχνη). O limite, claro, é estabelecido pela filosofia: retórica é transformada em uma ferramenta a ser usada para o avanço dos fins sociais e políticos que são determinados estritamente pela filosofia.”

¹³⁷ Yunis (2005, p. 105).

que ela ocupa um lugar que não lhe é legítimo: e não é legítimo por ela não ser verdadeiramente uma técnica, mas um conjunto de práticas que por “experiência e rotina” (*Górgias*, 463b3-4) persuade as multidões enquanto ignora o que é verdadeiramente bom ou mal para elas. Sendo assim, a retórica é incapaz de determinar soberanamente os fins de sua persuasão porque desconhece a verdadeira natureza desses fins (o bom e o mal, o justo e o injusto, o belo e o vergonhoso). Mesmo a persuasão em si, diga-se de passagem, é feita sem técnica, visto ela ser uma prática que desconhece também a alma humana. Por sua vez, nos diálogos onde a retórica não é simplesmente rejeitada, ela é vista como uma ferramenta a ser empregada de forma bastante limitada, sempre controlada pelo político e filósofo que instituirá cuidadosamente seu uso em cada situação particular.

A posição que toma Sócrates no *Fedro* é diferente da que temos nas outras obras de Platão? Por um lado, podemos afirmar sem grandes problemas que não. Afinal, a retórica popular ou sofística que vemos no *Górgias* e nos tribunais da democracia ateniense continuam sendo alvo de críticas por parte de Sócrates. Por outro lado, a novidade do *Fedro* não está na crítica que o filósofo faz, mas, seguindo talvez a sutil indicação dada no *Górgias* (*Górgias*, 521d6-8), Sócrates parece considerar a possibilidade de uma retórica técnica e estabelece normativamente uma série de condições para que um orador possa ser de fato técnico. É somente ao investigar a proposta de Sócrates que poderemos entender em que essa retórica técnica se distingue da retórica “tradicional”. Essa retórica técnica é passível de ser empreendida nos mesmos contextos públicos e políticos da retórica tradicional? E se, como veremos, ela está intimamente próxima – ou identificada? – à dialética, onde podemos traçar a linha que separa a filosofia dessa concepção socrática de arte retórica? Para isso, podemos retornar ao nosso objetivo principal de definir e situar a questão da retórica no *Fedro*.

No diálogo com o menino, o gancho para a discussão sobre o problema da retórica é dado por Fedro ao chamar para a discussão os ataques de um político à prática da logografia. O político emprega o termo em sentido pejorativo e sua crítica reflete a preocupação de ser chamado de “sofista” na posteridade por ter escrito discursos (259d). Contudo, Sócrates logo aponta a hipocrisia do político: ao compor discursos, os políticos almejam a aprovação e admiração do público, isto é, eles têm, na verdade, amor pela logografia e aspiram tornar-se imortais por meio dessas composições (238c)¹³⁸. Importa notar que Sócrates, num processo semelhante ao que fará com a própria noção de retórica, não tarda em expandir o escopo da

¹³⁸ Interessa notar, a respeito da “regressão” que falamos acima, como a ideia de “imortalidade” da presente discussão é estranha à “imortalidade” da palinódia.

discussão ao tomar “logografia” em seu sentido *literal*: todo discurso escrito é logografia. Logo, se os políticos escrevem leis, eles também são logógrafos¹³⁹.

Independente da hipocrisia dos políticos que rechaçam a logografia, Sócrates e Fedro evidenciam que não é em si mesmo vergonhoso escrever discursos. O que é vergonhoso é *escrever ou falar* de forma não bela, mas feia e desonrosa (258d4-5). Se assim for, cabe perguntar “[...] qual seria então a maneira bela e a não bela de escrever?” (258d7-8). Para responder a essa pergunta, mais uma vez o filósofo expande o escopo da investigação: ela se debruçará sobre os que em algum momento tenham escrito ou que venham a escrever, e seja a composição política ou privada, em metros ou em prosa (258d9-12). Um pouco a frente no diálogo, após o mito das cigarras, não só as composições escritas estarão em questão, mas também a maneira bela de as proferir (258d4-5 e especialmente 259e1-3).

Vemos que tal investigação abarcará, por conseguinte, não apenas os discursos que são comumente compostos e/ou proferidos para âmbito político ou jurídico¹⁴⁰, ou, de forma ainda mais geral, para o âmbito público como um todo, como seria de se esperar de uma investigação a respeito da “retórica” como entendida popularmente. Mesmo a poesia (composição em metros) está incluída no que investiga Sócrates¹⁴¹. Ao ampliar o escopo também para o âmbito privado, fica evidente que mesmo os discursos da primeira parte do diálogo são passíveis de serem ajuizados se foram compostos de forma bela ou vergonhosa¹⁴². Tudo isso antecipa o

¹³⁹ Provavelmente de maneira inconsciente, Fedro traz à tona uma série de termos próximos da retórica (políticos, sofistas, apelo do público, escrita etc.) que abre o caminho para a virada brusca em direção à investigação da arte da palavra – seja ela falada ou escrita – que ocupará o restante do diálogo.

¹⁴⁰ Convém demarcar que o texto de Lísias (seja dele próprio ou uma paródia platônica) não é uma composição voltada para o âmbito público das instituições democráticas. Seu objetivo é outro: mostrar as habilidades retóricas de seu autor ao propor uma tese que desafia o senso comum a respeito da pederastia da época visando angariar discípulos para Lísias. Portanto, como veremos, a investigação que Sócrates e Fedro se propõem a levar a cabo vai desde a retórica praticada nas instituições públicas (problematizada no *Górgias*), até a logografia de Lísias, e mesmo a poesia (conforme nota seguinte).

¹⁴¹ Werner (2012, p.154) chama atenção para o alcance temporal da investigação: “A investigação também tem um amplo alcance, uma vez que ela considerará todos os escritores e oradores, passados, presentes e futuros.” E, como coloca também Griswold (1986, p. 161), a ampliação do escopo da retórica ao defini-la como psicagogia é “Uma indicação que o logos ele mesmo é para ser entendido como fundamentalmente retórico [...]”.

¹⁴² Apesar do diálogo, como dissemos, ser dividido geralmente em duas partes – a primeira sobre Eros e a segunda sobre a retórica – a questão do amor na primeira parte não é discutida no âmbito do diálogo ou da dialética, como é do feitio de Sócrates, mas sim por meio de discursos, o de Lísias e os do filósofo. Além disso, os discursos disputam entre si, seja Sócrates tomando a tese de Lísias e dizendo ser capaz de melhorar sua organização, seja negando-a para apresentar sua retratação. Portanto, as peças do filósofo são as que ele apresenta (como orador) para uma audiência (Fedro). Dito de outro modo, “Em atos e em palavras, portanto, a primeira metade do *Fedro* é uma metade tão ‘retórica’ quanto é uma metade ‘erótica’” (Werner, 2012, p. 154). Portanto, mesmo que reconheçamos e partilhemos da supracitada divisão em duas partes do diálogo, os discursos sobre o amor presentes na primeira parte são, no fim das contas, *discursos*. Griswold (1986, p. 21, itálico nosso) vai numa direção parecida: “Ainda que Fedro seja interessado em eros, ele é ainda mais interessado em *discursos* sobre eros”. Também o capítulo 5 do supracitado livro de Griswold é bastante iluminador das “retrações” e “paralelismos” existentes nas

sentido abrangente que a definição que dará Sócrates da retórica pretende atingir. Para o filósofo, a retórica é uma espécie de *psicagogia*:

Ora, não seria a retórica como um todo uma espécie de arte na condução de almas por meio de discursos – não apenas nos tribunais e muitos outros colegiados públicos, mas também nos privados -, e a mesma, tanto a respeito de assuntos pequenos como grandes? E nada torna-se mais honrado do que o uso correto quando trato do que é sério ou do trivial? (261a7-13)

Como é de se esperar, a definição dada por Sócrates deixa Fedro em perplexidade. De forma análoga ao que diz Górgias no diálogo homônimo (*Górgias*, 452e, 454b5-7), para Fedro a oratória se refere a falar e escrever com arte sobretudo nas questões judiciais e nas assembleias (256b5-7). Sua perplexidade provavelmente seria partilhada pela maioria dos gregos, acostumados a compreender e praticar a “arte” retórica no domínio público, sobretudo no âmbito das instituições democráticas¹⁴³. Além disso, diferentemente das exigências presentes no *Górgias*, onde a retórica somente seria uma arte se pudesse explicitar qual é seu objeto de conhecimento, no *Fedro* o filósofo não parece preocupado em definir o objeto de conhecimento com o qual legitimamente a retórica deveria se ocupar¹⁴⁴. Muito pelo contrário: todo *logos*, seja em metro ou prosa, privado ou público, é retórica. Isto é, o interesse de Platão, em suma, é pelo poder do discurso enquanto condutor da alma¹⁴⁵.

Mas o que significa, afinal, o termo *psicagogia*? Quais conotações ele carrega para um grego que ouvisse Sócrates proferir essas palavras à margem do Ilisso? Como nos diz Waterfield, o termo *psicagogia* carrega “[...] fortes conotações de sedução mágica.”¹⁴⁶. Por sua vez, Werner afirma que apesar do termo se referir, em Homero, às almas dos mortos¹⁴⁷, depois é aplicado às almas dos vivos, no sentido de “encantar” ou “seduzir”. É nesse sentido que o uso tardio de *psicagogia* e sua forma verbal “*ψυχαγωγεῖν*” se tornam particularmente associados

duas partes do diálogo. De todo modo, tal circunstância exige, espelhando o movimento que fará Sócrates na segunda parte do *Fedro*, que também investiguemos os discursos no âmbito de seus aspectos retóricos.

¹⁴³ Vale reforçar, como já aludimos, que se a retórica fosse limitada ao âmbito público (como entende Fedro), os discursos proferidos na primeira parte do diálogo não seriam propriamente retóricos.

¹⁴⁴ Os capítulos 3.3.1 e 3.3.2 permitirão entendermos em que sentido o “orador técnico”, realizável apenas na figura do dialético, é capaz de “falar e pensar” (266b) de maneira genérica, isto é, não se encontra limitado a uma especialidade ou área de conhecimento.

¹⁴⁵ Seguimos Yunis (2005, p. 104), para quem “Platão mantém o nome ‘arte retórica’ – *ῥητορικὴ τέχνη* – mas procura entender o poder de ‘condução da alma’ [*soul-moving*] do discurso – *ψυχαγωγία* – onde quer que ele apareça.”

¹⁴⁶ Waterfield (2002, p. 98).

¹⁴⁷ A história do termo remonta a Homero: “Originalmente ele pertencia aos mortos, e poderia se referir tanto à condução da alma dos mortos em *direção* ao submundo (uma função de *Hermes*, o mensageiro), ou à “conjuração” ou “invocação” das almas dos mortos *do* submundo (por sacrifícios ou outros rituais).” (Werner, 2012, p. 168, n. 33).

com a retórica e a persuasão verbal¹⁴⁸. Interessa notar que apesar de não termos conhecimento do Górgias histórico usar o termo, os comentadores apontam para o fato de que “O orador Górgias descreveu a retórica como um tipo de força encantatória também [...]”¹⁴⁹ e “Como resultado, sustentava Górgias, um orador pode moldar a alma do modo que quiser, e em particular ‘drogar’ e ‘enfeitiçar’ a alma ‘por uma persuasão má’.”¹⁵⁰, ou seja, o orador (sem dúvidas um dos principais de sua geração) parecia esposar o sentido dado posteriormente a Homero ao termo *psicagogia*.

É nesse contexto que deve ser entendida a analogia entre a retórica e a medicina (270b) que temos no *Fedro*, visto que ela enfatiza justamente os efeitos narcóticos que o discurso pode ter na alma – no sentido de “drogá-la”, aproximando a retórica desses efeitos quase médicos/fisiológicos na alma. Para a perplexidade dos que leram apenas o *Górgias*, onde a retórica é vista como uma pseudoarte justamente quando Sócrates empreende uma analogia entre ela e a medicina (*Górgias*, 454e-465e), no *Fedro* a comparação ganha outro tom. Tanto no caso da arte médica quanto da retórica que se pretenda técnica:

Em ambas é preciso distinguir uma natureza – a do corpo, num caso, a da alma, no outro – se pretendes não apenas por destreza e experiência, mas pela arte, em um produzir saúde e força ministrando remédios e alimentação, e a outra, transmitir qualquer persuasão e virtude que se queira e virtude por meio do discurso e de práticas legais. (270b4-9)

Assim, o orador técnico é capaz por meio de suas palavras de persuadir as almas de seus ouvintes de modo a fazê-los acreditar na verdade do que diz (“qualquer persuasão e virtude que se queira”) e tomar seus juízos (seja no âmbito público ou privado, proferidos em prosa ou verso etc.) para si¹⁵¹. Em suma, a capacidade do orador sob a alma de seus ouvintes é comparável à do médico no trato do corpo de seus pacientes. Tendo em vista o contexto de sedução mágica que cerca o termo “*psicagogia*”, já podemos supor que não seja pequeno o conhecimento exigido para exercer tamanha sedução: compreender o poder e o alcance que Sócrates atribui a essa possível “arte retórica” passa por entendermos em detalhes as condições que o filósofo impõe para que ela seja efetivamente uma arte. Aqui, três componentes são fundamentais: o

¹⁴⁸ Werner (2012, p. 168, n. 33).

¹⁴⁹ Waterfield (2002, p. 98).

¹⁵⁰ Asmis (1986, p. 156).

¹⁵¹ Yunis (2009, p. 236: “A arte de ‘condução da alma por palavras’ significa a habilidade de usar discurso para influenciar seres humanos para irem em uma direção particular.”

conhecimento da verdade, conhecimento sobre a alma e conhecimento de como organizar estruturalmente o discurso. Vejamos em detalhes cada um.

Logo no começo da discussão, Sócrates pergunta a Fedro se para “falar bem e de modo belo” não se deve pressupor que o orador saiba a verdade a respeito do que irá tratar. O menino lhe responde relatando o que ouviu falar a respeito da prática retórica: “[...] para quem está na iminência de ser um orador há necessidade de aprender não as coisas efetivamente justas, *mas as que assim o parecem para a massa que de fato vai julgar*, nem as efetivamente boas ou belas, mas quantas parecem assim. Porque é daí que se produz a persuasão, não da verdade.” (259e8-260a5, itálico nosso). Como relatado por Fedro, os rétores desdenham da necessidade de conhecimento da verdade, bastando-lhes para a persuasão a plausabilidade (εἰκός) de seus discursos (260a, 267a, 272d, 273b-c). Essa noção é veementemente repudiada por Sócrates. O filósofo insiste que o verdadeiro orador deve ter conhecimento da verdade. Sócrates argumentará que apenas aquele que conhece a verdade a respeito das coisas pode manipular de modo técnico as semelhanças e dessemelhanças entre elas para levar o interlocutor, aos poucos, de sua crença inicial para a crença final que pretende incutir o orador (261c-262c, 273d-c). Aqui temos uma dificuldade que irá acompanhar também as demais condições impostas por Sócrates para a retórica técnica: o Grande Discurso não parece interditar esse conhecimento? Nele não somos informados que a alma pôde apenas a muito custo contemplar as Formas, que após o nascimento esquecemos dessas realidades e somente de modo muito limitado temos alguma reminiscência delas? A alma humana, diferentemente da alma dos deuses, não é imperfeita? Porque logo após o discurso onde toda essa problemática é levantada Sócrates exige do rétor técnico um conhecimento que parece inalcançável segundo seu próprio relato?¹⁵²

A segunda condição que o filósofo impõe para a verdadeira arte retórica é a de que o orador também deve conhecer a alma de seu ouvinte e modular seu discurso para corresponder precisamente ao tipo de alma de seu interlocutor. O que implica que a retórica que se pretenda técnica precisa da psicologia. Nos diz Lopes:

O verdadeiro ensino da ‘arte retorica’ (271a4), portanto, deve satisfazer estes três princípios: (1) explicar com precisão se a alma é una e semelhante, ou se é complexa como é o corpo; (2) discernir as atividades e as afecções naturais da alma; (3) dividir as espécies de discursos e de alma, bem como as afecções de cada uma delas, e explicar todas as suas causas, de modo a adequar a espécie de discurso apropriado

¹⁵² A exigência do conhecimento da verdade e toda a argumentação socrática a respeito do uso do plausível será trabalho em detalhes por nós no capítulo seguinte, portanto não nos alongaremos aqui.

para cada tipo de alma e ensinar que tipo de alma é necessariamente persuadido por que espécie de discurso e por que razão, e que tipo não o é (271a-b; cf. 271d-272b).¹⁵³

Como podemos ver, o conhecimento que demanda Sócrates da alma do ouvinte mostra que a verdadeira arte retórica deve ser, em grande medida, *ad hominem*: para as almas complexas deve haver um discurso correspondente a essa complexidade, deve-se determinar também as afecções a que tal espécie de alma é suscetível e qual discurso se adequa a essas afecções etc. Além disso, apesar da descrição que faz Sócrates, “saber quantas formas a alma tem” (271d2) é ainda bastante vago. Ele se refere à classificação hierárquica de almas feita no Grande Discurso (248d-e)? Ou a alguma relação específica entre as diferentes “partes” da alma? Além do mais, a própria questão de uma alma ser “simples” ou “complexa” não parece clara. Toda alma é complexa no sentido de ser tripartite, como sugere a imagem da alma que Sócrates nos relata na palinódia, mas uma alma “simples” é aquela que se guia apenas pelo cocheiro, isto é, por sua parte racional? Soma-se a essas perguntas o contexto comum da prática da retórica: ela está vinculada às grandes instituições da democracia ateniense e sua persuasão é exercida sobre as multidões que assistem os discursos públicos do rétor. Como o conhecimento da psicologia do interlocutor/ouvinte poderia ser obtido nesse contexto? Isto é, como Sócrates sugere que esse requisito *ad hominem* para a persuasão técnica possa ser exercido no contexto de um discurso público? Começamos a ver que a tecnicidade da retórica pode condicioná-la a ser uma coisa outra, pouco ligada à prática corrente dos discursos públicos nas instituições de Atenas.

Por fim, a terceira exigência diz respeito ao ordenamento do discurso. O bom discurso não deve ser desorganizado, tendo suas partes arbitrariamente arrançadas, mas as partes devem proceder de acordo com uma necessidade logográfica. Como nos diz Werner, o discurso composto com arte:

[...] deve começar com uma definição, e tudo que se segue deve ser arranjado e relação à definição; sua ordem de apresentação deve ser lógica e ordenada; e como uma criatura viva, ele deve ter uma ‘cabeça’, ‘corpo’, e ‘pernas’, como uma das quais deve ser apropriada com as outras e com o todo (263d-264c, 265d, 269a-c).¹⁵⁴

Para Sócrates, nenhum dos oradores contemporâneos é capaz de cumprir todas essas exigências. Se ela é sequer possível, quem poderia empreendê-la? Convém reparar que o filósofo nos diz que ao obter total domínio sobre a “arte retórica” o rétor saberá por meio de

¹⁵³ Lopes (2018, p. 397).

¹⁵⁴ Werner (2012, p. 163).

“[...] qual causa tal alma é *necessariamente* [ἐξ ἀνάγκης] persuadida por tal discurso, enquanto outra não.” (272b4-5, itálico nosso). Dizer que uma alma pode ser *necessariamente* persuadida por um discurso remete justamente às conotações mágicas que o termo psicagogia carrega. Contudo, tal poder é compatível com o que nos diz a palinódia? Mais uma vez, tendo em vista as dificuldades que a alma enfrenta para a contemplação das Formas no hiperurânio e todas as adversidades impostas pela precariedade da reminiscência após a encarnação¹⁵⁵, como o orador poderia obter tal conhecimento a respeito dos *logoi* e dos diferentes tipos de almas humanas a ponto de persuadir *necessariamente* seu interlocutor?

De fato, Sócrates sinaliza a inatingibilidade da sua proposta de uma retórica técnica em diversos momentos do *Fedro*. Vejamos alguns pontos sumarizados por Werner:

[...] ele [Sócrates] diz que o objetivo da investigação é descrever o que alguém deve fazer para se tornar o *mais técnico* [artful] *possível* (τεχνικῶς ἔχειν καθ’ ὅσον ἐνδέχεται, 271c7–8). Mais tarde, ao resumir os requisitos da verdadeira τέχνη, ele diz que ao atender a esses requisitos, alguém se tornará um orador técnico *na medida em que pode qualquer humano* (τεχνικὸς λόγων περὶ καθ’ ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων, 273e3–4). Essas qualificações cautelosas – que ecoam um contraste recorrente no *Fedro* entre as capacidades humanas e divinas – sugerem que as realizações humanas na busca da τέχνη têm um limite inevitável. Pode-se, no máximo, *aproximar-se* da verdadeira τέχνη, mas não se pode alcançá-la completamente.¹⁵⁶

Nesse sentido, é o próprio processo de busca pela verdadeira técnica que deve ser considerado bela, visto que seu domínio pleno é inatingível¹⁵⁷. Todavia, o leitor atento do *Fedro* não deixará de notar que essas três exigências (conhecimento da verdade, da alma, e do correto ordenamento do discurso) dependem da dialética. Isto é, os três princípios que devem ser satisfeitos por aquele que possui a τέχνη ῥητορική dependem todos de uma operação dialética sobre esses objetos. Isso é destacado por vários comentadores que entendem diferentemente a relação entre retórica e dialética no *Fedro*¹⁵⁸. No nosso caso, procuraremos mostrar que a dialética não é meramente uma pré-condição da retórica técnica, mas é a forma de discurso (e pensamento) que melhor se aproxima dela (porque realizável). É a dialética que conjugada com a reminiscência permite unificar e dividir a multiplicidade sensível em vista dos

¹⁵⁵ Como vimos na primeira parte de nosso trabalho.

¹⁵⁶ Werner (2012, p. 166).

¹⁵⁷ O próprio Fedro demonstra certo ceticismo quanto à possibilidade de uma arte retórica como proposta por Sócrates. Após o filósofo retomar os pontos discutidos até então quanto à verdadeira arte retórica, Fedro responde: “Parece-me que foi dito perfeitamente, Sócrates, se é que há alguém capaz” (274a7-8).

¹⁵⁸ Ver, por exemplo, Lopes (2018, p. 397), Reis (2016, p. 226-232) e especialmente Werner (2012, p. 174-6), que inclusive destaca o paralelismo textual no diálogo entre a descrição da dialética e da retórica técnica.

únicos verdadeiros objetos de conhecimento (as Formas), assim como é ela quem melhor atende ao critério de conhecimento da alma, uma vez que este exige uma interlocução entre poucos – idealmente entre um filósofo-orador experiente e um pupilo - na forma de diálogo, o que permite adaptar o discurso para o tipo específico de alma do interlocutor. Por fim, é a dialética que provê a definição¹⁵⁹ de onde um texto/discurso extrai sua coerência interna (e por conseguinte o correto ordenamento de suas partes).

Se entendermos dessa forma a relação entre dialética e retórica, podemos dizer que a postura que tem Platão nos diálogos que citamos logo acima (*Apologia de Sócrates*, *Górgias*, *Banquete*, *Político* etc.) parece estranha à perspectiva do *Fedro*. Por quê? O objeto de discussão nesses diálogos é a retórica como entendida popularmente, como a que vemos, por exemplo, propagandeada pelo rétor e seus discípulos no *Górgias*. Quando Sócrates entende a retórica como psicagogia, isto é, como uma “espécie de arte na condução de almas por meio de discursos” (261a8-10), todo discurso acontece de ser retórico: a condução da alma é a potência própria do discurso. E isso redundando em uma outra relação entre filosofia e retórica. Como resultado, as exigências sobre-humanas que Sócrates impõe para a arte retórica coloca a dialética a serviço dela. Assim, a filosofia deve servir à condução de almas, em outras palavras, deve servir à retórica enquanto técnica. E é aqui que devemos nos perguntar: depois de criar um profundo antagonismo com a retórica popular em outros diálogos, teria Platão rendido a filosofia à retórica, ainda que seja a uma outra retórica, uma de fato técnica? Como podemos imaginar, a resposta é não. Não poderíamos dizer em palavras melhores que Conley: Sócrates “[...] estabeleceu as condições para a reabilitação da retórica que garantem que ela se redimirá apenas por um ato de autoimolação.”¹⁶⁰. Ou seja, se a retórica - entendida como condução da alma por meio de discursos - quer ser técnica, ela deve ser dialética, isto é, filosofia.

As dificuldades quanto à possibilidade de obtenção dos conhecimentos necessários à retórica técnica que vemos expostas no *Fedro* nos permitirão interpretar a relação entre retórica e filosofia de uma nova forma. No diálogo com o rétor de Leontinos a retórica é delimitada e rebaixada à mera “experiência e rotina” (*Górgias*, 463b3-4). Afinal, a retórica ali é entendida como um εἶδωλον de uma parte da política (a parte referente à justiça, ver *Górgias*, 463d). A verdadeira arte política, a qual Sócrates se diz o único a empreender, é então identificada na figura do filósofo – apesar de Platão não desenvolver plenamente essa identificação. Contrário ao pseudosaber da retórica política, há o saber forte do filósofo como aquele que possui a

¹⁵⁹ Veremos sobre isso em detalhes no capítulo 3.3.2.

¹⁶⁰ Conley (1981, p. 12).

verdadeira arte política. No *Fedro* a relação se inverte, mas apenas de maneira aparente. Por um lado, Sócrates condiciona a “verdadeira arte retórica” a conhecimentos inalcançáveis sobre a natureza do todo e da alma humana. É a filosofia que parece fraca diante da arte retórica quando esta segunda é entendida nos termos que coloca Sócrates no *Fedro*. Por outro lado, temos a razão dessa relação ser apenas aparente: os conhecimentos que o rétor técnico deve possuir só podem ser dados pela dialética. A retórica delineada por Sócrates no *Fedro* não é aquela do *Górgias*. E se a retórica técnica é inalcançável, o mais próximo que se pode chegar dela é dialética – isto é, filosofia.

Nesse capítulo, portanto, apresentamos o que seria a retórica entendida como psicagogia e brevemente as condições para que seja empreendida com técnica. A primeira dessas condições, qual seja, a de conhecimento da verdade, será por nós trabalhada em detalhes no capítulo que se segue. É por meio dela que exploraremos como o filósofo se posiciona quanto à (im)possibilidade de obtenção de conhecimento, os usos que o verossimilhante tem nos discursos, a natureza do discurso enquanto imagem e a como a dialética e a reminiscência se posicionam frente à retórica.

3. IMAGENS DA VERDADE: O DISCURSO, A PÓLIS, O CONHECIMENTO DAS COISAS E A DIALÉTICA

Como vimos, Fedro nos relata o que ouviu falar a respeito da prática retórica: “[...] para quem está na iminência de ser um orador há necessidade de aprender não as coisas efetivamente justas, *mas as que assim o parecem para a massa que de fato vai julgar*, nem as efetivamente boas ou belas, mas quantas parecem assim. Porque é daí que se produz a persuasão, não da verdade.” (259e8-260a5, itálico nosso). Para os leitores do *Górgias*, o trecho em questão não apresenta nenhuma surpresa, visto que ele pode ser colocado lado a lado com a fala de Sócrates no diálogo com o rétor: “[...] a retórica *não deve conhecer como as coisas são em si mesmas*, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo *a parecer*, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento.” (459b11-c2, itálico nosso). No retrato platônico da retórica popular temos a recorrência do uso, pelo rétor, da aparência (“φαίνεσθαι”) e da opinião das massas (“δόξει”) para ser persuasivo. Nos dois diálogos, o mestre de retórica é alguém que desdenha do conhecimento porque sabe que a persuasão independe dele. É no reino das *imagens*, do que é *plausível* para a *opinião* das massas, do que a elas *parece* verdadeiro, que o rétor exerce seu pretense *poder*.

Independentemente de a verdade ser importante ou não para a persuasão, sabemos que a retórica popular persuadia e graças a esse “poder” obteve bastante destaque na arena pública e política de Atenas: como dramatizado pelo próprio Platão, vemos que Górgias está cercado de pupilos e admiradores no diálogo homônimo. Ainda que não seja um rétor nos termos que é Górgias, Lísias também é objeto de preocupação para o filósofo: Sócrates teme que Fedro encontra-se persuadido pelo discurso de Lísias (e pelo seu primeiro discurso), o que faz com que diga para Fedro ouvir sua palinódia “A fim de que ouça isto também e não se apresse a agradecer ao não apaixonado [...]” (243e5-6)¹⁶¹. O que pode o filósofo nesse contexto? Se o reino da aparência pertence à retórica, devemos nos perguntar se o filósofo participa dele de alguma forma, isto é, Sócrates também utiliza de imagens e da verossimilhança ao falar? A resposta é evidente que sim. Sabemos, por exemplo, como os diálogos platônicos – e o *Fedro* em especial – são coalhados de mitos que exercem diferentes funções dentro do contexto dramático de cada

¹⁶¹ Nota-se como a preocupação de Sócrates não é simplesmente de se retratar com Eros. O filósofo quer que o menino ouça seu discurso porque teme que, graças a Lísias e a seu primeiro discurso, Fedro acredite ser melhor entregar-se ao não-apaixonado. Essa passagem, assim como outras (em especial 261a), parecem deixar bastante claro como Sócrates procura conduzir o menino para a filosofia e para o amor dos belos meninos, exercendo, portanto, o papel de psicagogo (ainda que com as limitações que vimos apontando).

um. Dizer isso, contudo, é ainda demasiado vago. Para tentar captar um importante uso que o filósofo faz do plausível ou verossimilhante (τὸ εἰκός), temos de mais uma vez retornar à palinódia. É o que faremos no capítulo 3.1. Veremos que toda a reflexão sobre a natureza da alma e a importante cosmologia que envolve os deuses e as Formas nos é apresentada em termos verossimilhanes, além de ser um discurso moldado para a alma multicolorida de Fedro. Ou seja, parece que o filósofo não hesita em enveredar-se no caminho do verossimilhante ou plausível para encontrar um discurso que se adeque a alma do interlocutor que procura persuadir.

Se na palinódia Sócrates nos compõe uma “imagem” da alma, ao mesmo tempo verossímil e persuasiva, na segunda parte do diálogo a discussão deixará de lado tal recurso. A “fria” conversação que constitui a segunda parte do *Fedro* terá como um de seus pontos focais a necessidade de conhecimento da verdade por parte do orador técnico, o que será argumentado por Sócrates sob duas frentes: a primeira será tratada no capítulo 3.2 e possui um viés prático. Sócrates argumenta que o orador que toma o bem pelo mal e persuade seus ouvintes disso pode colocar os indivíduos ou mesmo a cidade em perigo (260b-d)¹⁶². Nesse sentido, o que está em jogo é a capacidade do discurso *beneficiar* seus ouvintes. Sabemos que em grande parte a crítica que Sócrates empreende à retórica no *Górgias* se funda justamente na acusação de que a retórica – isto é, a retórica como praticada no interior das instituições democráticas – persuade por adular a audiência, compondo seus discursos de forma descompromissada com a verdade e com as consequências morais desse descompromisso. Portanto, podemos dizer que essa primeira abordagem do problema da verdade em relação à retórica segue a mesma linha que conhecemos do *Górgias*.

A segunda razão para o conhecimento da verdade por parte do orador, que por sua vez será tratada por nós no capítulo 3.3.1, é a de que aquele que persuade sem o conhecimento da verdade necessariamente o fará sem técnica – ainda que isso não implique que apenas aquele que conheça a verdade persuada. Aqui temos um elemento novo em relação ao *Górgias*. Ao refletir sobre a retórica enquanto técnica, a verdade não é considerada apenas por ser benéfica para o ouvinte do discurso retórico, mas sobretudo porque o orador conhecedor da verdade é mais persuasivo que o ignorante dela. Dessa perspectiva, a técnica retórica pode ser entendida como amoral: seu objetivo é a condução da alma do interlocutor – independentemente dessa condução ser orientada para a verdade. Contudo, vale reforçar, apenas aquele que sabe a

¹⁶² Nehamas-Woodruff (1995, p. XXXI): “Primeiro ele [Sócrates] afirma que oradores que são ignorantes do que é verdadeiramente bom ou justo podem causar grande prejuízo à sua audiência.”

verdade pode conduzir o interlocutor tecnicamente. Além disso, aquele que persuade sem o conhecimento da verdade pode acabar enganando a si mesmo (262a-262c). Com isso temos que o conhecimento da verdade implica, por parte do orador, em outra relação com o plausível ou verossimilhante (τὸ εἰκός) daquela dos rétores populares. Como bem explícita Sócrates, o “[...] ‘provável’ (τὸ εἰκός) surge para a maioria por uma mera semelhança com a verdade; e há pouco explicávamos que, em todos os casos, justamente quem sabe a verdade conhece de maneira belíssima como as semelhanças são descobertas” (273d3-7). Ou seja, o conhecimento da verdade parece ser condição necessária para a correta manipulação das semelhanças, o que por sua vez é um elemento fundamental da condução psicagógica técnica. É esse sentido da relação do orador técnico com a verdade que trataremos no capítulo 3.3.1.

Se é assim, a técnica retórica tem uma relação instrumental com a verdade: é ela que permite manusear adequadamente as semelhanças e dessemelhanças entre as coisas, ainda que o fim objetado pelo orador não seja conduzir seu ouvinte para ela. Afinal, como nos diz Sócrates, todo o esforço da retórica é voltado à persuasão (271a1-2). No entanto, o *filósofo* não tem essa relação meramente instrumental com verdade, pois vimos em nossa interpretação geral do diálogo que ele tem como propósito suscitar no interlocutor o desejo pelas Formas. O meio que o filósofo tem para fazer isso é o discurso. Portanto, não podemos pensar a relação que o filósofo estabelece com os discursos se não considerarmos *a própria natureza do discurso*. Aqui entramos em um outro problema, não mais preocupados apenas com a relação instrumental que a retórica técnica tem com a verdade, tampouco com o descompromisso da retórica popular para com ela, mas sim nas limitações que o próprio discurso tem em transmitir conhecimento. Isto é, se sabemos que um dos elementos fundamentais na caracterização do discurso filosófico é a referência às Formas e se elas não podem ser apreendidas diretamente pelo ser humano enquanto encarnado, não seria o discurso – mesmo o do filósofo – sempre verossimilhante em alguma medida? Se o discurso é incapaz de transmitir diretamente a verdade, o que pode o filósofo transmitir pelo seu discurso? Se há uma psicagogia possível, como o filósofo pode conduzir seu interlocutor para a filosofia? Por fim, tendo em vista essa problemática, quais as relações do discurso com a dialética e a reminiscência? Tais perguntas serão respondidas no capítulo 3.3.2.

Todos os pontos que levantamos pretendem explicitar a difícil relação do discurso com o verossimilhante, sobretudo quando o discurso é operado por três figuras: a do rétor popular, tal qual criticado no *Górgias* e em outros diálogos; a do orador técnico, conforme a proposta socrática; e, por fim, a do próprio filósofo. Primeiro, começaremos pelo uso que Sócrates faz

do verossimilhante no Grande Discurso, mostrando brevemente que o filósofo não hesita em empregar imagens, mitos e diferentes recursos literários para atingir seus objetivos. Em seguida, pretendemos mostrar como o conhecimento da verdade por parte daquele que empreende discursos têm três consequências distintas: a) existem implicações graves, do ponto de vista prático, para um orador que persuade desprovido de preocupações morais e descompromissado com a verdade (como sabemos do *Górgias*), no entanto, b) conforme Sócrates argumenta artilosamente para Fedro, o orador técnico deve conhecer a verdade, e, enquanto técnico, esse conhecimento é necessário para melhor persuadir – portanto, a *arte enquanto arte* é ambivalente a respeito do bem ou mal que sua prática pode proporcionar; c) ao investigar a própria natureza imagética do discurso, nos perguntaremos a respeito do filósofo, isto é, qual a relação deste entre discurso, dialética e reminiscência? É possível dizermos que o discurso é sempre verossimilhante, pois incapaz de referenciar diretamente as Formas? Vejamos agora esses pontos de modo detalhado.

3.1. PERSUASÃO E VEROSSIMILHANÇA NO GRANDE DISCURSO

Na palinódia, logo após a demonstração acerca da imortalidade da alma, Sócrates passará a discorrer sobre a ideia (ιδέα) de alma. E então ele diz: “Dizer que que espécie de coisa é [a ideia de alma] seria de todo e em tudo uma narração longa e divina, mas para o que *parece ser* [ἔοικεν] há outra humana e menor.” (246a3-6, *italico* nosso). Sócrates passa então a narrar um mito verossimilhante a respeito da natureza tripartite de alma e de suas peripécias pré-natais. Como bem nota Werner, o discurso verossimilhante de Sócrates atua em dois níveis: por um lado, no nível psicológico, “Sócrates usa as imagens e narrativas dos mitos como um meio de fazer um apelo direto à alma de Fedro, e oferece a Fedro algo que parecerá ‘crível’, ‘provável’, ou ‘plausível’ (εἰκός), de forma que este virá a desejar a vida da filosofia.”¹⁶³ O discurso de Sócrates da palinódia, portanto, é talhado de maneira a se ajustar à alma de Fedro, exercendo no menino sua potência psicagógica – porque ele é, em alguma medida, consonante com o conjunto de crenças que Fedro parece já ter¹⁶⁴. Por outro lado, a palinódia é verossimilhante em um nível epistemológico:

Sócrates não considera o mito como oferecendo ‘a verdade’ sobre a alma ou as Formas, mas, em vez disso, o considera como um tipo de *imagem* que se aproxima, mas fica aquém da verdade. Sócrates anuncia isso no próprio discurso, afirmando que dirá apenas como a alma *parece ser* (ὅ δὲ ἔοικεν) e não o que ela *é* (οἷον ἐστὶ; 246a). A discussão das Formas – como estando ‘fora’ do céu, como o ‘banquete’ para os deuses, e assim por diante – é similarmente carregada de imagens. Epistemologicamente, então, a palinódia representa τὸ εἰκός, uma vez que ela meramente se assemelha à verdade e não é equivalente à verdade.¹⁶⁵

É evidente, por conseguinte, que o filósofo faz uso do verossimilhante: seu discurso não é capaz de abarcar toda a verdade ou explicitá-la de maneira direta, seja por tratar-se de algo impossível ao ser humano saber com perfeição (a realidade pré-natal esquecida no nascimento), seja por razões persuasivas (a palinódia é, afinal de contas, um discurso compreensível e apazível¹⁶⁶ a Fedro). Começamos a ver um ponto importante que buscaremos realçar ao longo deste capítulo: o uso que Sócrates faz do τὸ εἰκός é diferente do uso que fazem os rétores (como

¹⁶³ Werner (2012, 157-158).

¹⁶⁴ O próprio tema de Eros, como já dissemos pela sua presença no *Banquete*, parece de especial interesse ao menino. A temática de Eros, além de importante em si, é um aspecto crucial na tentativa de Sócrates de informar Fedro do modo de vida filosófico.

¹⁶⁵ Werner (2012, 158).

¹⁶⁶ É o que Fedro nos diz: “De minha parte, ouvi-lo [o discurso da palinódia] não foi de modo algum desagradável” (265c4-5).

relatados no *Fedro* e no *Górgias*). Isso porque seu discurso pode não tocar diretamente na verdade, porém remete a ela. Sendo assim, o filósofo faz uso de imagens não porque elas bastam à persuasão, mas porque o uso das semelhanças e dessemelhanças entre as coisas (que dão plausibilidade aos discursos, como veremos) é o que permite melhor conduzir o interlocutor/ouvinte para a verdade. A condução de Sócrates não mira a persuasão em si mesma, mas a persuasão em direção à metafísica platônica (as Formas) que é, em última instância, o que “ancora” a veracidade de qualquer discurso. Tal movimento fica claro mais à frente no diálogo, quando Sócrates diz:

E não sei bem como, ao descrever a experiência erótica, tocando talvez a verdade em algum sentido, talvez ainda sendo desviado em outra direção, da mistura resultou um discurso não inteiramente incapaz de persuadir, uma espécie de hino mítico – moderado e propício – em louvor ao meu mestre, Fedro, e teu também: Eros, o protetor dos belos meninos. (265b6c3)

A palinódia, portanto, não é um discurso inteiramente verídico, mas é uma “mistura” que talvez toque a verdade em algum sentido, ainda que tenha – ou talvez por isso mesmo – alguma capacidade persuasiva para a alma de Fedro. O emprego do verbo “κεράννυμι” (misturar) parece indicar que a palinódia é um discurso “complexo” que usa de diferentes recursos de composição – imagens, mitos, elementos da poesia lírica grega¹⁶⁷ etc. Se o discurso parece composto de modo a ser agradável a Fedro, isso é indicador da natureza tifônica de sua alma (que é similar à natureza composta do discurso). Também o verbo “κεράννυμι” se refere literalmente à mistura de vinho em uma κρατήρ (vasilha, tigela), o que, por sua vez, indica o caráter embriagador do discurso tanto em Fedro quanto no filósofo: Sócrates estava inspirado divinamente ao fazê-lo, portanto, “fora de si”. Enquanto Fedro o considerou agradável e ficou particularmente cativado pelo discurso¹⁶⁸.

Apesar de ser em grande medida um “jogo para se divertir” (265c9-10), a palinódia é o que permite a Sócrates, pela análise retrospectiva de seus discursos, extrair o “par de formas” da “técnica dialética” – que, como veremos, está intimamente próxima da problemática das Formas e da reminiscência. Sendo assim, ainda que o Grande Discurso seja verossimilhante, ele toca “a verdade em algum sentido”. O uso de mitos e imagens pelo filósofo nos mostra que sua relação com o discurso - no diálogo com o menino - não tem tanto o objetivo de ser absolutamente precisa e rigorosa: seu objetivo é semear em Fedro a importância do modo de

¹⁶⁷ Sobre o uso de elementos da poesia lírica grega, ver Nightingale (1995, capítulo IV).

¹⁶⁸ Werner (2012, p. 159, n. 11).

vida filosófico talhando um discurso que lhe seja simpático, porém que não deixe de apontar para os pontos fundamentais da metafísica platônica e de Eros.

Este capítulo, por conseguinte, reforça o caráter psicagógico e multicolorido que o filósofo pode adotar para informar seu interlocutor da filosofia e dos temas centrais que a envolvem. Contudo, na segunda parte do diálogo, a verdade é discutida sob o ponto de vista do orador: Sócrates aponta os perigos de uma retórica descompromissada com a verdade e exige que o orador tenha conhecimento do objeto de seu discurso para que possa empreender uma retórica de fato técnica. Como isso é argumentado? Vejamos.

3.2. O ORADOR E A *PÓLIS*

A relação do orador popular com a *pólis* é problematizada de maneira bastante incisiva no *Górgias*. Talvez nenhum outro diálogo exemplifique melhor o teor da crítica platônica à retórica e as consequências nefastas que o filósofo enxerga nela – consequências que são personificadas em Polo e Cálicles por verem nesse expediente a possibilidade de obtenção de poder político (ainda que de modo desmedido e injusto). No *Fedro*, porém, não podemos dizer que essa censura não continue a ecoar. Ela começa a ficar clara logo no início da investigação sobre a maneira bela de “proferir e escrever discursos” (259e1-2). Sócrates pergunta em tom quase afirmativo para Fedro: “Ora, para falar bem e de modo belo, não se deve pressupor no pensamento do orador que ele saiba a verdade a respeito daquilo que está prestes a tratar?” (259e5-7). Como vimos, Fedro responde conforme o senso comum da época a respeito da retórica (que conhecemos também do *Górgias*): que não se deve, afinal, conhecer o verdadeiramente bom ou justo, nem as coisas efetivamente boas ou belas, mas somente as que assim se parecem para quem vai ouvir o discurso. É disso, e não da verdade, que a persuasão nas almas dos ouvintes é produzida (260a).

Tendo ouvido Fedro e intrigado a investigar o que o filósofo mesmo toma como palavra dos σοφοί, Sócrates compõe um exemplo bastante didático: Suponha que Fedro queira comprar um cavalo para fins militares. No entanto, Sócrates sabe que Fedro acredita que dos animais domésticos o cavalo é aquele que tem maiores orelhas¹⁶⁹. Acontece, porém, no exemplo dado, de nenhum dos dois *conhecerem* a natureza do cavalo. No afã de persuadi-lo, ainda que desconhecendo o objeto de seu discurso, o filósofo procura convencer Fedro a comprar um asno “compondo um elogio do asno” (260b8), atribuindo-lhe o nome de cavalo e explicando as diversas qualidades do animal que o menino obterá ao comprá-lo. O que Fedro pensaria dessa tentativa de Sócrates de persuadi-lo a comprar um asno? Obviamente, o menino considerou ridícula a hipótese de desconhecerem a natureza do cavalo, porém, ainda pior, a de Sócrates tentar persuadi-lo arditamente para que comprasse o asno como se cavalo fosse¹⁷⁰. Ou seja, primeiramente Sócrates parece querer deixar claro para Fedro que aquele que engana

¹⁶⁹ A referência a uma situação de guerra parece reforçar a importância da verdade no âmbito do discurso persuasivo: afinal, combater um inimigo utilizando uma ferramenta ruim ou inadequada pode custar nada menos que a vida daquele que foi enganado pelo orador persuasivo. Como chama atenção Griswold (1986, p. 169): “Há uma dica aqui de um argumento pragmático para a conexão entre retórica e verdade; se você quer permanecer vivo, é melhor que você seja capaz de dizer a diferença entre retórica verdadeira e enganosa.”

¹⁷⁰ Afinal, é melhor o ridículo e amigo do que o esperto e inimigo (260c3-4).

deliberadamente é pior do que aquele que apenas é ignorante e por isso “erra”, ainda que seja um erro crasso como o do exemplo dado por Sócrates.

Ainda nesse sentido, convém observar o seguinte: no exemplo dado pelo filósofo, podemos dizer que o orador possui conhecimento de algo? Se sim, do que especificamente? Afinal, ainda que desconheça a natureza do cavalo, ele sabe que “Fedro julga ser cavalo aquele dentre os animais domésticos que tem as maiores orelhas.” (260b4-5). Nesse exemplo, *Sócrates – enquanto orador – possui conhecimento apenas sobre o que a sua audiência acredita*, desconhecendo praticamente qualquer característica distintiva do objeto do discurso, isto é, do asno/cavalo. Ou seja, o objetivo do filósofo parece ser mostrar para Fedro que esse conhecimento das crenças da audiência, ainda que fosse suficiente para persuadi-lo a tomar um asno por um cavalo, não foi benéfico para ele.

Por fim, outro ponto que o exemplo de Sócrates levanta e que para Fedro talvez não seja tão claro, é a estreiteza de uma “arte” dos discursos operada por um orador que desconhece a natureza do objeto de discurso. Além da questão de ser danosa ao destinatário,

[...] o único trabalho de persuasão que ele [o orador] realizou foi induzir o público a aceitar algo que, em virtude das suas crenças existentes, já estava inclinado a aceitar desde o início. Uma tarefa mais desafiadora teria sido induzir o público a desistir de sua crença sobre os cavalos serem animais domesticados com orelhas grandes e aceitar em seu lugar uma crença sobre cavalos reais e sua utilidade militar.¹⁷¹

A arte propagandeada e operada pelos rétores populares seria, em suma, uma arte limitada a operar sobre as crenças que uma audiência já possui¹⁷². Se o orador desconhece a natureza do cavalo, quão plástica seria sua capacidade persuasiva? Como ele poderia argumentar sobre as vantagens e desvantagens do animal em dada situação militar se ele não conhece o peso e as características fundamentais do cavalo – além do suposto fato de ser um animal doméstico de grandes orelhas? Aqui começamos a ver – e que será argumentado em detalhes em nosso próprio capítulo - que mesmo uma arte dos discursos despreocupada em beneficiar seu receptor precisa conhecer a verdade do objeto para ser de fato *persuasiva*.

¹⁷¹ Yunis (2009, p. 239).

¹⁷² Nehamas-Woodruff (1995, p. XXX) entende do mesmo modo: “Convicção no contexto retórico é conectada à manipulação; o que uma audiência já acredita, independente se é verdade ou não, permite a ela ser manipulada muito mais efetivamente do que a verdade real, que ela pode muito bem não acreditar de modo algum.”

O exemplo do asno e do cavalo, entretanto, parece ter uma finalidade bem mais abrangente: após mostrar para Fedro o absurdo de um orador persuadir sobre algo que ignora, agora o filósofo pode extrapolar para o âmbito da *pólis*¹⁷³:

Portanto, quando um mestre em oratória [*retórico*], ignorando o bem e o mal, encontra uma cidade na mesma condição e tenta persuadi-la – fazendo não o elogio da ‘sombra de um asno’ como se de um cavalo tratasse, mas elogiando o mal como sendo o bem –, e estudando as opiniões da massa convence-a de fazer o oposto do bem, qual fruto você imagina que a retórica colheria a partir disso que semeou? (260c6-d2).

Assim, o indivíduo com treino em oratória e que estuda as opiniões da multidão pode, por ser ele mesmo ignorante a respeito do bem e do mal, tomar um pelo outro e persuadir a cidade de que o mal é um bem e vice-versa. As consequências disso, como sabemos, são nefastas para todos, *com exceção dele próprio*¹⁷⁴, que persuade visando o que lhe convém e à despeito do *supremo bem* (*Górgias*, 464d-465a). Ainda sobre a passagem acima, tanto no *Fedro* quanto no *Górgias* Sócrates argumenta que o rétor que pretenda aconselhar a cidade a respeito de um assunto da qual ela é ignorante deve levar em conta o benefício da cidade, e não de si mesmo. Assim, “Bom discurso, nesse sentido, é discurso que beneficia o recipiente do discurso; ele fornece o conhecimento que o beneficiário do discurso precisa para seu bem-estar, porém que lhe falta.”¹⁷⁵ Por fim, interessa também notar como a referência à “colheita” a partir da semeadura da retórica aparecerá novamente no fim do diálogo com referência ao dialético (276b em diante), porém em outro contexto, visto que este é de fato capaz de plantar e semear “discursos com ciência” (ἐπιστήμης λόγος)¹⁷⁶.

A discussão a respeito do “falar bem e de modo belo” (259e5) parece ter, portanto, chegado a dois sentidos distintos: primeiro, como já começamos a ver, se o objetivo for simplesmente persuadir a audiência pouco importando os resultados obtidos, então basta ter

¹⁷³ Nos parece que para Platão a problemática da retórica como um todo – e de seu descompromisso com a verdade em particular – é inseparável das consequências nefastas para a *pólis* que o filósofo a ela atribui. Seja no *Fedro*, mas principalmente no *Górgias*, os juízos sobre a retórica são inseparáveis da concretude de sua prática na cidade e, em especial, no interior das instituições democráticas.

¹⁷⁴ Conseguir bens materiais ou honrarias por meios injustos e ignorantes não são considerados, do ponto de vista platônico, vantagens reais, pois a injustiça e a ignorância são males para a alma. No entanto, para o senso comum e para o *ethos* que Platão atribui aos sofistas e oradores, essas “vantagens” seriam consideradas benéficas. Ver, por exemplo, o caso dos tiranos no “segundo ato” do *Górgias*.

¹⁷⁵ Yunis (2009, p. 232).

¹⁷⁶ O vocabulário empregado por Sócrates mostra como Platão apresenta imagens verbais que remetem a temas que serão tratados posteriormente no diálogo, como bem demonstrou Anne Lebeck (1972). Essa recorrência de imagens referentes a práticas agrícolas (semear, colher, frutos etc.) enriquece a contraposição que Sócrates fará entre os discursos desprovidos da capacidade de infundir ciência da prática dialética que, contrária aos discursos que persuadem sem técnica, são capazes de infundir ciência na alma de seus ouvintes.

conhecimento sobre as crenças dessa audiência a respeito do objeto do discurso, não sendo necessário para o orador conhecer o objeto em si mesmo – seria este, em resumo, o procedimento empregado pela retórica popular e, por conseguinte, um procedimento desprovido de técnica. Já vimos (e ainda veremos) alguns aspectos da crítica platônica a esse tipo de retórica no *Górgias* e no próprio *Fedro*.

O segundo sentido, que será tratado no capítulo 3.3.1, mas que já aparece aqui, é o da oratória entendida sob o ponto de vista estritamente da técnica: é preciso o conhecimento da verdade do objeto do discurso para persuadir bem, porém, independentemente se essa persuasão será benéfica para audiência. Nesse caso, a técnica retórica é vista como moralmente neutra, isto é, enquanto técnica, e o conhecimento necessário para sua prática é para *melhor persuadir*, estando alheia a preocupação com o benefício ou malefício que pode ser causado ao destinatário do discurso. Do ponto de vista da técnica retórica, bastaria conhecer a verdade apenas para se estar em melhores condições de persuadir os ouvintes. Entretanto, do ponto de vista moral, a verdade não é questão acessória: aquele que fala deve se comprometer com ela – e é isso que Sócrates parece querer convencer Fedro. Afinal, o objetivo do filósofo não parece ser simplesmente estipular as condições de uma retórica técnica (que talvez seja impraticável), mas convencer Fedro de que é o dialético que deve ser seguido como um deus (266b-c). E a dialética nos é apresentada como aquela que procura infundir ciência (e não apenas persuasão). Sócrates não deixa claro, ao longo da discussão com o menino, onde termina a dialética e onde começa a retórica técnica – ou vice-versa. No entanto, se estamos corretos que Sócrates não argumenta que a técnica retórica necessita da verdade para beneficiar o interlocutor, mas apenas para persuadi-lo melhor (inclusive para enganá-lo), essa não parece ser a posição do dialético, este que semeia discursos com ciência em seu pupilo (278a).

Por ora (no capítulo 3.3), vamos continuar a contextualizar como a retórica popular pensava a questão da relação do discurso com as crenças da audiência, conforme o retrato platônico do *Górgias* e do próprio *Fedro*. O capítulo posterior a essa contextualização (3.3.1) nos ajudará entender como Sócrates argumenta a respeito da necessidade do conhecimento das coisas, dessa vez do ponto de vista da persuasão em si mesma – isto é, da retórica enquanto técnica - e não dos benefícios ou malefícios para a audiência ou para a *pólis*. Por fim, no capítulo 3.3.2, iremos chegar em um dos pontos centrais de nossa dissertação: a complicada relação que o filósofo estabelece com os *logoi*, levando em conta as fraquezas inerentes ao intelecto humano tais como explicitadas no Grande Discurso de retratação do filósofo.

3.3. O ORADOR E O CONHECIMENTO DAS COISAS: INTRODUÇÃO E CONTEXTO

Vimos que em um primeiro momento Sócrates tenta mostrar para Fedro o perigo de uma retórica descompromissada com a verdade. Por meio de exemplos e argumentos ligados sobretudo ao cotidiano da guerra, da cidade e dos discursos públicos, Sócrates mostra que esses *logoi* podem colocar o indivíduo e a cidade em maus lençóis. Mas o filósofo irá além. Como já temos algumas indicações, o segundo passo de Sócrates será argumentar diretamente que o orador precisa ter conhecimento da verdade do objeto de seu discurso *para melhor persuadir*, ainda que não esteja preocupado em persuadir sua audiência da verdade – em outras palavras, mesmo para enganar ele precisa conhecer a verdade do objeto (ou “das coisas”, τῶν ὄντων, 262a8) de seu discurso.

Antes de entrarmos propriamente na questão, importa reforçar o contexto em que esses problemas a respeito da relação entre conhecimento e persuasão estão sendo postos: parece ser possível, como afirmam os rétores retratados por Platão¹⁷⁷, persuadir a respeito dos mais importantes assuntos, tal como a justiça, o bem e o belo, sem ter conhecimento algum desses temas – é necessário tão somente conhecer as crenças da audiência a respeito deles. Segundo eles, esse discurso (desprovido do conhecimento da natureza do objeto do discurso) é tão ou mais persuasível que o discurso daquele que conhece. Afinal, o orador não se encontra limitado, nessa perspectiva, a discursar apenas sobre o que conhece de fato, mas desfruta da capacidade de discursar a respeito de qualquer assunto¹⁷⁸.

Elucidar esse contexto, por sua vez, nos ajuda a situar o posicionamento socrático-platônico a respeito da plausibilidade (τὸ εἰκός) no *Fedro*. Naturalmente que ao pretender separar o plausível (para a audiência) do verdadeiro (em relação ao objeto de conhecimento do discurso) e ao colocar o primeiro como suficiente para a persuasão, podemos retomar as problemáticas morais que o exemplo do asno/cavalo toca: se a retórica é tão poderosa quanto propagandeada, se seu poder subsume a autonomia do indivíduo a ponto de este ser simplesmente “encantado” por ela, tornar persuasivos indivíduos desprovidos de qualquer preocupação moral ou

¹⁷⁷ Daremos alguns exemplos dessas ocorrências adiante.

¹⁷⁸ Essa problemática é bastante trabalhada no “primeiro ato” (*Górgias*, 449c9-461b2) do *Górgias*, como veremos a seguir. No diálogo com o rétor, Kahn (1983) e Fussi (2002) destacam como Górgias parece defender que a retórica que ele ensina é, de certa forma, onipotente, visto que tem a pretensão de persuadir qualquer um sobre qualquer assunto (pretensão que Sócrates procurar delimitar e minar).

intelectual a respeito do conteúdo de seus discursos é dar “uma arma carregada em suas mãos”¹⁷⁹.

O tema da relação entre conhecimento – ou a ausência dele – e retórica nos convida a traçar um breve paralelo entre o *Fedro* e o *Górgias*. Para isso, vamos retomar brevemente e do começo a discussão a respeito da maneira bela de proferir e escrever discursos (258d7-8, 259e1-3). Ao proporem tal exame, Sócrates quase imediatamente pergunta a Fedro se para falar bem e de modo belo não se deve pressupor no pensamento do orador que ele saiba a verdade a respeito daquilo que está prestes a tratar (259e5-7). Fedro responde espelhando o consenso entre os “sábios” (260a7) da época e que aparece várias vezes no diálogo (260a, 267a, 272d, 273b-c): “[...] para quem está na iminência de ser um orador há necessidade de aprender não as coisas efetivamente justas, *mas as que assim o parecem para a massa que de fato vai julgar*, nem as efetivamente boas ou belas, mas quantas parecem assim. Porque é daí que se produz a persuasão, não da verdade.” (259e8-260a5, itálico nosso). Deixando de lado o exemplo do asno/cavalo de que já tratamos, o que significa, para um orador, aprender as coisas que se *parecem* justas para a audiência? Como vimos, significa simplesmente enquadrar seus discursos para refletirem o que a audiência acredita ser justo ao invés de falar visando o que realmente é justo. Esse procedimento é fartamente representado no *Górgias*, sendo evidente a semelhança com a conclusão a que chega Sócrates no fim da discussão com o rétor: “[...] a retórica *não deve conhecer como as coisas são em si mesmas*, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo *a parecer*, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento.” (*Górgias*, 459b11-c2, itálico nosso).

Outro trecho do *Górgias* também deixa claro o rétor não vê como condição necessária para a persuasão o conhecimento do objeto do discurso. O rétor argumenta que muitas vezes se dirigiu junto ao irmão – que é médico – a doentes que não queriam se submeter ao tratamento, “[...] sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim o persuadi por meio de nenhuma outra arte senão a retórica.” (*Górgias*, 456b4-6). Nesse sentido, o que Górgias sugere nessa passagem é que a retórica poderia ser uma arte *complementar* à de outros artífices. Mas de que forma ele consegue persuadir os pacientes de seu irmão? Se podemos levar a sério que o objeto da retórica

¹⁷⁹ Parafraseamos a metáfora usada por Kahn (1983, p. 83). Ao avaliar os dilemas que Górgias enfrenta ao se confrontar com a argumentação de Sócrates que redundava em sua refutação (no primeiro ato do diálogo homônimo), Kahn diz que se ele tentasse defender que ensinaria sobre honestidade a homens que mesmo assim podem ser desonestos: “Como isso poderia ajudar ele [Górgias] contra a acusação que, em tempos modernos, [seria equivalente a dizer que] ele coloca um revólver carregado nas mãos de homens que podem ser tolos, inescrupulosos ou criminosos?”.

é o domínio moral (*Górgias*, 459d1), não seria por ter qualquer conhecimento em medicina, mas sim por ter conhecimento sobre o bem e o mal, “[...] que irá habilitá-lo a fazer com que o paciente concorde que é melhor para ele se submeter [ao tratamento].”¹⁸⁰. Contudo, essa ideia de complementariedade é logo abandonada por Górgias, visto que ele afirma que se houver uma eleição mediante o discurso na cidade para decidir quem deve ser eleito como médico, será o rétor e não o médico que seria escolhido, em virtude de aquele ter o “poder de falar” (*Górgias*, 456c2). E isso não se dá apenas com a medicina, pois “[...] não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte.” (*Górgias*, 456c4-7). Como observa Fussi, “O poder extraordinário da retórica acaba por consistir em *enganação*, i. é. *na produção de falsas crenças*. O rétor pode privar os médicos e os outros técnicos de seus trabalhos porque ele pode *parecer* mais *expert* que eles diante da multidão.”¹⁸¹ O poder da retórica - como propagandeada pelo Górgias platônico - é tal qual sua habilidade de persuadir a multidão sobre qualquer assunto, independentemente de possuir conhecimento sobre ele.

Com isso, podemos ver que o poder de Górgias, segundo ele próprio, não parece advir do conhecimento que o rétor tem sobre os objetos a que se refere, mas justamente de um “mecanismo persuasivo” (*Górgias*, 459c1) capaz de persuadir a multidão como lhe convier. Para Górgias, apesar das exigências que Sócrates procura impor ao longo de todo o “primeiro ato” (*Górgias*, 449c9-461b2), discursar apenas sobre o objeto próprio da sua “arte” lhe parece insuficiente para definir corretamente o “poder” dela. Como bem sintetiza Fussi:

Quanto mais absurdas são as decisões que a multidão toma diante do aconselhamento retórico, maior é o poder que Górgias pode alegar oferecer aos seus prospectivos pupilos. Em outras palavras, a indiferença da retórica à verdade e ao conhecimento, longe de ser um defeito, parece ser seu principal ponto de força.¹⁸²

Se o descompromisso com a verdade do objeto do discurso já começa a ficar evidente na discussão com Górgias, o segundo interlocutor de Sócrates no diálogo (e aprendiz do rétor), Polo, explicitamente desconsidera o conhecimento da verdade como algo necessário para o aprendizado da retórica e consequentemente para a persuasão. Segundo a leitura de Polo da discussão entre Górgias e Sócrates, o rétor disse que conhecia os objetos do discurso retórico (o belo, o justo e o bom) apenas por vergonha, sem de fato conhecê-los (*Górgias*, 461b-c). Para

¹⁸⁰ Cooper (1999, p. 35).

¹⁸¹ Fussi (2002, p. 131, *itálico nosso*).

¹⁸² Fussi (2002, p. 131).

Polo, como bem sintetiza Lopes, ter conhecimento sobre o justo e o injusto, “[...] não condiz com a prática de Górgias enquanto mestre de retórica [...], portanto, não seria legítima a refutação socrática, visto que o silogismo é construído por Sócrates com base em uma proposição que não expressa as verdadeiras opiniões de Górgias.”¹⁸³

O diálogo com Polo¹⁸⁴, então, começa marcado pela renúncia da asserção de Górgias de que o rétor ensina sobre o justo e o injusto – e de que o conhecimento de tais assuntos seja necessário para a prática retórica. É isso que abre espaço para “[...] a acusação de vazio cognitivo [da retórica] que Sócrates vinha pressionando contra Górgias ao longo do Primeiro Ato.”¹⁸⁵. Por conseguinte, estarão dadas todas as condições para retirar da retórica seu estatuto de *tekhné* – na concepção socrático-platônica do termo no diálogo: a retórica foi rebaixada a mera “experiência e rotina” (*Górgias*, 463b3-4) e, portanto, a uma prática irracional voltada para a adulação (*κολακεία*)¹⁸⁶.

Vemos que no *Górgias* fica claro que a retórica popular, tal como retratada por Platão, não se preocupa com o conhecimento da verdade do objeto de discurso. Sob acusações semelhantes, o nome de Górgias também é citado no *Fedro*. Voltando ao diálogo com o menino, Górgias de Leontinos aparece junto de Tísias (V a.C.) como um daqueles que

[...] viram as verossimilhanças como mais dignas de honra do que as verdades e que por força do discurso fazem parecer grandes as coisas pequenas e pequenas as grandes, novas as antigas e vice-versa, e que descobriram tanto a concisão como a ilimitada prolixidade do discurso seja lá sobre o que for [...] (267a7-b3).

Mais uma vez é trazida à tona a questão da verossimilhança, de modo parecido com o trecho supracitado do *Górgias* (*Górgias*, 459b11-c2). Sob a pena de sermos repetitivos, mais uma vez importa reforçar que o verossimilhante, tal como caracterizado por Platão em sua oposição à retórica e aos sofistas, não necessariamente se aproxima do verdadeiro. O rétor apenas tem de ser capaz de criar a impressão, na audiência, de que fala a verdade e possui conhecimento, independentemente de quão próximo ou distante ele esteja dela¹⁸⁷. Platão parece

¹⁸³ Lopes (2016, p. 221, nota 45).

¹⁸⁴ Que constitui o “segundo ato” (*Górgias*, 461b3-481b5) do *Górgias*.

¹⁸⁵ Kahn (1983, p. 85).

¹⁸⁶ Nesse sentido, segundo Yunis (2009, p. 233), a retórica é uma pseudoarte “porque embora se possa ter uma habilidade, ou *tribē*, para a adulação, os apetites aos quais a adulação atende são irracionais e, portanto, não suscetíveis à manipulação por arte.” As ênfases da acusação de Sócrates sobre a retórica são bastante discutíveis. A respeito disso, ver Roochnik (1995, p. 84) e Lopes (2018, p. 391-392).

¹⁸⁷ Portanto, o rétor pode desconhecer a natureza do objeto e moldar seu discurso apenas conforme as crenças já existentes na audiência. Werner (2012, p. 157): “[...] uma determinada proposta ou ideia será vista como

deixar claro nas ocorrências que temos presentes nos dois diálogos que para a retórica tal qual propagandeada por Górgias, Tísias e outros, não importa se o que o orador diz para persuadir é semelhante ao verdadeiro (em outras palavras, à natureza do objeto do discurso): *importa apenas se é plausível para a audiência que o escuta*. Por conseguinte, a plausibilidade necessária para a persuasão não reside em falar conforme qualquer característica “verdadeira” da natureza do objeto do discurso, mas simplesmente no que *parece* verdadeiro à audiência que está sendo persuadida. Em outras palavras, basta ter um “conhecimento” – que para Sócrates não passa de “experiência e rotina” (Górgias, 463b3-4) – das crenças da audiência para persuadi-la como se quer. Para eles, sempre segundo o retrato platônico, parece não haver nexo necessário entre verdade e persuasão. Basta, afinal, que se saiba manipular o discurso de modo a *parecer conhecer* (desde que esteja diante de ignorantes a respeito do assunto versado pelo orador).

No entanto, como o entusiasmo de Fedro pela logografia e pelas obras dos rétores de então revela e pela relevância que indiscutivelmente os rétores conquistaram no seio das instituições democráticas, vemos que a retórica – apesar de ou justamente por isso – detém grande influência sobre a política, especialmente a de cunho democrático, e exerce um forte fascínio sobre a juventude que parece interessar a Platão compreender e ajuizar. Polo e Cáicles, jovens livres e com pretensões públicas e políticas, não tardam em defender categoricamente o seu mestre quando este é refutado pelo filósofo. Fedro, uma espécie de “*impresario*”¹⁸⁸ com boa relação nos círculos intelectuais de Atenas, considera que além do que está presente no discurso de Lísias, “ninguém jamais seria capaz de falar mais e melhores coisas” (235b3-5) sobre o assunto. Isto é, Fedro admira o logógrafo (a ponto de desejar decorar um texto seu), e sabemos que é bem-informado a respeito dos manuais de oratória (266d-269c) que circulavam pela *pólis*, sendo assim mais um exemplo da sedução exercida pelos que trabalhavam com discursos.

Sabemos, por conseguinte, que em ambos os diálogos Sócrates se coloca na posição de criticar a cultura retórica e a sofística popular que entusiasmavam a juventude – e por isso é importante entendermos que a verdadeira “arte retórica” (se é que é possível) é outra coisa, de modo que Platão não está “mudando de ideia” a respeito de seu juízo crítico quanto à retórica, mas sim propondo algo novo. Mas como, então, a filosofia deve enfrentar a sedução retórica?

“plausível” (εἰκός) apenas se ela for consoante com ao menos alguns elementos do conjunto de crenças da audiência (δόξαι). Na falta dessa consonância, persuasão será difícil senão impossível de ser provocada.”

¹⁸⁸ Ver Ferrari (1987, p. 5-6) e Griswold (1986, p. 21).

Há alguma propriedade da filosofia que pudesse torná-la apta a discursar de modo persuasivo? De fazer frente, enfim, aos prestigiados rétores? A multidão de “ignorantes” (*Górgias*, 459a4-5) do *Górgias* é suscetível à persuasão da retórica porque o rétor sabe como adular os apetites irracionais da audiência. A consequência mais nociva de tal cenário é que os discursos adulatórios da retórica popular *ignoram o que é bom para a audiência*¹⁸⁹. Por outro lado, a persuasão parece fora do alcance daqueles que têm conhecimento (porém alheios à retórica), uma vez que o próprio cenário democrático “[...] torna inútil a tentativa do especialista de transmitir seu conhecimento.”¹⁹⁰. É nesse sentido que a personificação da “arte do discurso” por Sócrates argumenta: “E digo então com orgulho o seguinte: sem mim, quem souber da realidade nenhuma vantagem terá na arte de persuadir” (260d9-11)¹⁹¹.

Sócrates percorre junto a Fedro um caminho diferente daquele do *Górgias*. Se no diálogo com o rétor apenas aquele que tem conhecimento é capaz de aconselhar adequadamente a cidade a respeito dos assuntos de que tem conhecimento, no *Fedro* a perspectiva muda: seu objetivo primário ao considerar uma possível retórica técnica parece ser mostrar que aquele que tem conhecimento sobre o objeto do discurso se torna mais persuasivo, independente do conteúdo do discurso ser verdadeiro. Por sua vez, ao ampliar o escopo da retórica para além do cenário democrático, está aberta a oportunidade de avaliar a “arte” de maneira independente também do cenário onde o discurso está sendo proferido. Tendo isso em vista, a questão que já colocamos em nosso segundo capítulo e que deve ser mantida em mente pelo leitor de nossa dissertação é: as condições que Sócrates impõe para uma “retórica técnica”, entendida como uma psicagogia que exige o conhecimento da verdade e da alma do interlocutor, ainda pode ser entendida como “retórica”? Afinal, como estamos acompanhando, a retórica popular que habitava as instituições atenienses e que tinham um valor – talvez questionável – no debate público e político era bastante diferente da proposta platônica. Exemplar disso é o que dissemos

¹⁸⁹ Novamente, para uma discussão mais aprofundada do porquê a retórica é uma prática irracional no *Górgias*, ver Roochnik (1995, p. 84) e Lopes (2018, p. 391-392).

¹⁹⁰ Yunis (2009, p. 233). Como já adiantamos no capítulo 2, a proposta de uma retórica técnica – com as condições impostas por Sócrates – não parece confrontar diretamente as pretensões públicas da retórica popular. Ela tem sua figura de realização possível na dialética, que por sua vez parece exigir que o cenário onde os discursos sejam proferidos fique limitado a apenas dois ou poucos indivíduos.

¹⁹¹ Convém dedicarmos uma nota para entendermos melhor os sentidos dessa personificação da retórica (numa figura feminina) por Sócrates. McCoy (2008, p. 188) no diz que “Primeiro, a personificação torna o argumento de Sócrates mais emocionalmente eficaz. Apresentar o conflito como um ataque a uma mulher dá ao tópico de Sócrates muito mais peso do que se fosse simplesmente apresentado como uma questão intelectualmente interessante. Segundo, ao fazer da Retórica uma mulher sob ataque, Sócrates indiretamente insinua simpatia pela retórica, novamente sugerindo a Fedro que sua preocupação com a retórica é compartilhada.” Com isso, vemos como Sócrates se coloca exatamente numa posição em que não se opõe diretamente à retórica ou às preocupações de Fedro – bastante diferente da postura incisiva adotada pelo filósofo no *Górgias*.

acima, citando Yunis, de como o cenário democrático inviabiliza a tentativa dos que são realmente técnicos (isto é, daqueles que tem conhecimento em alguma técnica específica) serem ouvidos diante de “especialistas” em retórica, pois os segundos são bem mais persuasivos (mesmo sem conhecer nada sobre o assunto do discurso). Uma retórica que exige o conhecimento da alma do interlocutor e do objeto do discurso, por conseguinte a ser praticada em círculos pequenos, faz alguma frente à retórica sofística? Estaria Platão disputando terreno com os rétores ou simplesmente dizendo, pela boca de Sócrates, que o que de fato tem valor é a filosofia, visto a inaplicabilidade de uma arte da palavra que não tenha em si os problemas que a retórica popular carrega?

Em meio a essas problemáticas, podemos dizer que criticar a retórica não significa, principalmente no *Fedro*, se opor radicalmente a ela (apesar de Sócrates inegavelmente manter a oposição à retórica sofística e, de modo mais geral, a uma postura ingênua para com os *logoi*). Afinal, Sócrates irá delinear o que seria uma retórica técnica – apesar de questionarmos sua possibilidade efetiva de realização. E se ela exige o conhecimento da verdade, isso também não significa que o plausível ou verossimilhante (τὸ εἰκός) não exerceriam, na prática da retórica técnica, qualquer função na persuasão – até porque é “aos poucos” (262a) que o orador deve manipular as semelhanças de modo a conduzir a audiência.

Imbuídos de todo esse contexto, podemos retomar com mais detalhes como as problemáticas que serão trabalhadas de duas maneiras distintas nos capítulos que se seguem: o primeiro ponto (capítulo 3.3.1) a ser destacado está na segunda parte do diálogo, na discussão a respeito da antilogia (261c-262b), onde Sócrates inverte o juízo que faz os rétores a respeito da verossimilhança: o plausível só pode ser corretamente manipulado por quem conhece a verdade. Isso significa que a verossimilhança não será tecnicamente empregada por aqueles que como Górgias e Polo consideram que apenas ela é *suficiente* para a persuasão: a verossimilhança, quando empregada tecnicamente no discurso, tem o lastro da verdade.

Já dissemos que as conotações mágicas que a palavra “psicagogia” carrega devem ser pensadas com certa desconfiança, tendo em vista o que nos diz o Grande Discurso. Seria o discurso capaz de “seduzir” mecanicamente o ouvinte? Ou ainda, se as condições impostas à retórica técnica exigirem a dialética, e, portanto, o conhecimento das Formas, quais limitações são inerentes ao discurso, mesmo o do dialético? Por conseguinte, o segundo ponto (capítulo 3.3.2) não se encerra no problema da retórica, mas tem a ver com a própria natureza do discurso, sobretudo o filosófico: não perdendo de vista as interdições do Grande Discurso ao

conhecimento humano, não deveríamos perguntar se não seriam todos os discursos, se preocupados em remeter à verdade pré-natal das Formas, verossimilhantes? Ora, se a realidade das Formas não pode ser comunicada diretamente, o que pode o filósofo em seu discurso além de remeter parcamente (de forma verossimilhante), pela reminiscência e exercício dialético constantes, a elas? Começaremos por enfrentar o primeiro ponto, a saber, a relação entre antilogia e verossimilhança, para enfim nos debruçarmos sobre a natureza – e as limitações - do discurso filosófico, este que no período intermediário da filosofia platônica parece se orientar fundamentalmente pela existência das Formas.

3.3.1. ANTILOGIA, ENGANO E CONHECIMENTO (261C-262B)

A questão da plausibilidade na segunda parte do *Fedro* nos remete diretamente ao passo em que Sócrates trata da antilogia¹⁹². Deve-se ter em vista que agora será discutido e posto em questão algo que já aconteceu no diálogo, isto é, justamente a capacidade de defender posições antagônicas – mas que não se reduzem simplesmente a isso – exemplificada pelos discursos antes empreendidos por Sócrates (262c6-8). Por outro lado, como já fizemos notar, Fedro (pouco preocupado com o conteúdo dos discursos) parece não ter sido capaz de ir além de os ver como mera competição entre Sócrates e Lísias¹⁹³. De nossa parte, cabe fazermos uma análise detalhada do argumento de Sócrates a respeito do conhecimento das similaridades (261e6-262b9) e como isso serve para demarcar outro uso em relação ao da retórica popular da noção de antilogia e, conseqüentemente, de verossimilhança.

Como vimos, para Fedro as similaridades que devem ser observadas pelo orador não são as das coisas em si mesmas (as que estão “efetivamente” nas coisas), mas as similaridades que as massas tomam como pertencentes ao objeto do assunto em questão (mesmo que não sejam, de fato, semelhantes). Apesar das debilidades inerentes a um orador que desconhece o objeto de seu discurso, sua performance não é de todo despropositada – e seu prestígio na *pólis* é prova disso. No diálogo, é representativo disso o exemplo do cavalo/asno: os argumentos de Sócrates não foram potencialmente persuasivos porque o filósofo conhecia a natureza do cavalo e do asno, mas porque conhecia a crença hipotética de Fedro de que o cavalo é o animal com as maiores orelhas. No entanto, ao adentrarmos no núcleo da discussão sobre a antilogia, conforme o argumento apresentado em 261e6-262b9, vemos que Sócrates convenientemente confunde esses dois modos distintos de compreender as similaridades (as similaridades efetivamente presentes nas coisas/as similaridades que a audiência crê existentes nas coisas). Vejamos passo a passo como isso é feito por Sócrates.

¹⁹² Seguindo Yunis (2011, p. 186-187), a “antilogia” (ἀντιλογική) reflete para Platão “[...] a disponibilidade de múltiplas perspectivas sem a regulação absoluta da perspectiva das Formas. Platão distingue antilogike da erística, que é meramente contenciosa, associada com sofistas e inequivocadamente danosa, e dialética, que tem propriedades antilógicas, mas é guiada pelas Formas [...]. ῥητορική pode ser caracterizada como ἀντιλογική com respeito a habilidade da retórica em gerar discursos em qualquer contexto [...]”. Em um texto seu de 2009 (p. 238), Yunis também elucida um ponto que importa dar ênfase: “Ainda que Sócrates use a palavra *antilogike* – ‘a arte de argumentar lados opostos de um caso’ - quando ele introduz essa arte universal do falar, ele deixa claro que ele está falando sobre a mesma arte que ele estava se referindo até agora, e continuará a se referir no que se segue, como *rhetorike*, ou retórica.”

¹⁹³ Falamos a respeito da competição com Lísias – e Isócrates – no capítulo 1.6.

Como visto, uma vez que o filósofo nos diz que a retórica é uma espécie de psicagogia, ela, portanto, não se limita “aos tribunais e assembleias do povo”. Diferentemente de como é popularmente entendida, a arte de contra-argumentar “[...] é uma única e a mesma a respeito de tudo o que concerne à palavra – se de fato existe – com a qual uma pessoa será capaz de assemelhar tudo a tudo (do que é possível e para o que é possível), e de denunciar o procedimento alheio de assemelhar e dissimular.” (261e1-5). Ora, não é de se surpreender que Fedro peça maiores explicações a respeito: a formulação de Sócrates é bastante confusa. O que significa assemelhar tudo a tudo? E por que essas condicionais (do que é possível e para o que é possível)¹⁹⁴? E, mais importante, porque alguém que saiba assemelhar duas coisas distintas, digamos, X com Y, seria capaz de identificar no discurso de outrem que ele está assemelhando A com B? Nesse sentido, suponhamos que um orador “técnico” nada saiba a respeito de um dado assunto, como ele poderia identificar que outro orador estaria manipulando as semelhanças desse assunto específico, seja para enganá-lo ou não?

Vejamos como Sócrates responde a Fedro e o que podemos extrair de sua posição. Para se explicar para o menino o que quis dizer, o filósofo pergunta: “Um engano ocorre mais entre as coisas que diferem muito ou pouco?” (261e8-9), ao que responde Fedro “Naquelas que diferem pouco.” (262a1). Ora, a pergunta de Sócrates não cria grandes problemas. É claro que é mais fácil se enganar a respeito de assuntos que guardam proximidade do que de assuntos evidentemente distintos. Objetos que são *efetivamente* diferentes no mais das vezes *parecem* diferentes (alguém confundiria, por exemplo, um elefante com uma caneta?). Os objetos que geram o engano são aqueles que, apesar de *parecerem* semelhantes, *efetivamente* divergem entre si (a loucura divina e aquela humana são diferentes, porém, guardam semelhanças que fazem com que perigosamente tomemos uma pela outra). E é claro que é mais fácil ao orador manipular essas pequenas diferenças entre as coisas – as coisas que parecem semelhantes - do que procurar assemelhar coisas que são claramente distintas¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Segundo Trabattoni (2003, p. 127-128), a arte – se é que existe – de assemelhar tudo a tudo é a própria filosofia, posição que, feitas as devidas reservas, esposamos. O comentador italiano nos diz que “[...] é importante sublinhar, desde já, as importantes limitações que lhe dizem respeito (expressas nos parênteses). Não há uma técnica específica de persuasão, porque a capacidade de persuadir cabe só à ciência. Mas a ciência, por sua vez, não é entendida como ensinamento infalível, persuasivo de modo mecânico e acidental [...], porque a capacidade de ensinar chega só até certo ponto (‘o quanto é possível’), e não é automaticamente eficaz sobre todos ao mesmo tempo (‘em relação àqueles para quem é possível’). Os capítulos seguintes de nosso trabalho procurarão elucidar justamente a difícil relação entre retórica “técnica”, filosofia e dialética/reminiscência.

¹⁹⁵ Aliás, as limitações práticas quanto ao que pode ser assemelhado e entre o que é evidentemente distinto são notadas pelo próprio Sócrates em 263a-c.

Mas devemos reforçar: Fedro, acostumado a entender a retórica tal como propaganda popularmente, não está preocupado com as semelhanças ou divergências que existem *realmente* entre as coisas. Mas sim com o que a audiência pensa ser semelhante ou divergente. Ele não vê como uma necessidade entender como as coisas efetivamente são para que se possa persuadir. Esposando o senso comum, para ele como elas *parecem à audiência* é suficiente para a persuasão. Tendo isso em vista, a segunda pergunta de Sócrates segue a mesma direção da anterior, carregando, entretanto, um caráter afirmativo: “Pois bem [ἀλλά γε δῆ]. Ao sair de um lado alcançarás sem ser notado o lado oposto, se fores aos poucos mais do que a passos largos.”¹⁹⁶. Ao que responde Fedro: “Como não?”. O que Sócrates nos diz de novidade com essa pergunta? Como evidencia Moore, “A primeira premissa do argumento se refere à distância entre a posição inicial e final de alguma manipulação enganosa. Essa segunda premissa se refere, por sua vez, à distância percorrida por cada passo entre a posição inicial e final.”¹⁹⁷ Ora, os pequenos passos entre a posição inicial e final aqui referidos partem da crença inicial da audiência até a crença final (“lado oposto”) que o orador quer conduzi-la: isto é, não refletem necessariamente qualquer coisa da real natureza do objeto do discurso.

Como podemos ver, até o momento os trechos são ambíguos. Não é evidente se Sócrates está se referindo às similaridades que a audiência crê existirem ou às similaridades entre as coisas em si mesmas. Contudo, é no próximo passo do filósofo que ele se aproveita dessa ambiguidade para torcer o argumento em direção às coisas elas mesmas: “Ora, quem propõe enganar o outro, mas não a si mesmo, deve discernir precisamente a semelhança e dessemelhança das coisas que existem.” (262a6-8)¹⁹⁸. Fedro assente sem hesitar. Apesar de parecer um desdobramento orgânico das outras duas premissas, ela não decorre das premissas anteriores. Ela afirma que o orador que quer enganar o outro - e não enganar a si mesmo - deve conhecer as semelhanças e dessemelhanças das coisas (τῶν ὄντων) com precisão (ἀκριβῶς). Já não se trata mais de conhecer a crença inicial de sua audiência para conduzi-la, aos poucos, até a crença que ele quer inculcar nela. Sócrates está exigindo do orador um conhecimento que *independe da crença da audiência* a quem o orador dirija seus discursos persuasivos.

¹⁹⁶ O princípio do trecho em questão, “ἀλλά γε δῆ”, chamou a atenção de Yunis (2011, p.188) e de Moore (2013, p. 3) pela raridade com que foi empregado em língua grega. Moore, em especial, chama atenção para sua força “inferencial nebulosa [...] tanto reformulando ou adicionando o que parece ser o ponto mais significativo”.

¹⁹⁷ Moore (2013, p. 3).

¹⁹⁸ Convém citar integralmente o original em grego: “δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.”.

Merece menção o fato de que o “discernir precisamente a semelhança e dessemelhança das coisas que existem” não parece restrito a qualquer assunto específico. Ora, o mesmo pode ser aplicado às outras artes? Um construtor de barcos sabe como distinguir com acribia qual material deve ser usado em determinado contexto: sabe avaliar se a madeira está em boas condições, o quanto cada viga suporta de peso etc. O mesmo vale para um médico: ele sabe quais medicamentos devem ser usados para tratar determinada doença, assim como quais alimentos receitar para uma dieta visando aumentar ou diminuir o peso do indivíduo etc. O construtor de barcos e o médico sabem com precisão discernir entre os objetos de sua arte, mas não sabem fazê-lo em se tratando de outros objetos: o médico não sabe quais as melhores madeiras para a construção de um barco, assim como o construtor não sabe os melhores remédios a receitar em cada situação. O rétor do *Górgias*, como vimos, pode possuir algum “mecanismo persuasivo” que faz com que pareça conhecer essas coisas (para uma audiência que é igualmente ignorante a respeito dos assuntos versados), e o diálogo com o rétor retrata claramente isso (*Górgias*, 454b10-c2). O problema maior é: como o orador seria capaz de conhecer *efetivamente* as semelhanças e dessemelhanças de todas essas coisas? Como ele poderia discernir precisamente “a semelhança e dessemelhança das coisas que existem” sem qualquer tipo de restrição em termos de uma área de especialidade? Ao analisar o trecho com mais cuidado, vemos que as suspeitas que colocamos sobre a possibilidade de realização de uma retórica técnica, no segundo capítulo da presente dissertação, parecem se confirmar: o escopo de conhecimento que Sócrates exige da “arte retórica” (se é que ela existe) parece irrealizável.

Por sua vez, assumindo que é a dialética¹⁹⁹ quem poderia fornecer o “conhecimento das coisas”, na medida que é possível ao homem, Sócrates talvez esteja se referindo à capacidade de articular definições precisas²⁰⁰ que podem, então, ser manipuladas “aos poucos” conforme queira o orador. Isso explicaria como o orador seria capaz de não apenas assemelhar tudo a tudo, mas também perceber quando o fazem: aquele que possui a “técnica dialética” se torna capaz de organizar a realidade respeitando suas articulações naturais, isto é, se torna capaz de “falar e pensar” (266b) sobre qualquer assunto. Isso porque seu saber não se constitui num

¹⁹⁹ Não trataremos da dialética especificamente agora, no entanto, a leitura de Yunis (2011, p. 188) do trecho em questão antecipa que o conhecimento exigido por Sócrates do orador parece ter algo a ver com ela: Sócrates exige o discernimento das semelhanças e dessemelhanças que existem nas coisas, “[...] isto é, os aspectos em que as coisas que existem (tanto no mundo terreno quanto nas Formas) são e não são como outras coisas que existem. O conhecimento desses aspectos é fornecido pela dialética (265d4-266b2).” Ou seja, se é possível um conhecimento próximo do exigido por Sócrates ao orador técnico, ele se encontra na figura do dialético.

²⁰⁰ Ver a interpretação de Hayase (2016) a respeito dos procedimentos de coleções e divisões no capítulo 3.3.2.

conjunto de explicações e doutrinas específicas, mas sim numa maneira específica de operar sobre os *logoi* – o que permite que também observe nos outros se eles operam os *logoi* dessa mesma boa forma. Em todo caso, fica evidente que os termos em que a questão da aplicabilidade da retórica – enquanto técnica - está sendo posta parecem bem distintos do que víamos no *Górgias*: nele é justamente essa pretensão de aplicabilidade universal que é duramente crítica por Sócrates.

Por um lado, portanto, a verdadeira arte da palavra parece irrealizável. Por outro, se ela for realizável (ou na medida em que é realizável), ela precisa da dialética. Esta, como veremos, fornece as definições com as quais o orador técnico pode operar para tentar suscitar no interlocutor seus desejos para alguma direção específica. Importa notar, antes de voltarmos à apresentação dos argumentos do filósofo, que a descrição desse processo parece acontecer concomitante à própria aplicação dessa condução por Sócrates (ver nota 204). E deve-se levar em conta que nesse momento o filósofo conseguiu o assentimento de Fedro de que o orador “deve discernir precisamente a semelhança e dessemelhança das coisas que existem” por meio de uma afirmação que é falsa e não deriva das premissas anteriores (262a6-8)²⁰¹. Além do problema de escopo do conhecimento exigido por Sócrates do orador (que parece irrealizável ao ser humano encarnado), ele não precisa desse conhecimento para enganar os outros (como já afirmado acima) nem para não enganar a si mesmo²⁰². O que Sócrates intenta é fazer Fedro concordar que para conduzir uma audiência do ponto A ao ponto B não se deve ter apenas o conhecimento das crenças iniciais da audiência (ponto A) para manipular as semelhanças até levá-la ao ponto B (crença final incutida pelo orador), mas sim ter conhecimento das semelhanças das próprias coisas – pois só assim, segundo o filósofo, se poderia conduzir a audiência com técnica. Não nos é dada nenhuma justificativa para assentir a isso. Fedro, no entanto, talvez pela pouca perspicácia crítica que aparenta ter ou pela forma sutil em que “*τῶν ὅντων*” é introduzido, não percebe para onde o argumento está o levando. Ele agora assente – de maneira contrária à opinião que esposava no começo da discussão e quiçá de forma inconsciente - que é necessário um conhecimento objetivo das coisas para persuadir a audiência do ponto A ao ponto B.

²⁰¹ Como também afirma Moore (2013, p. 4).

²⁰² Griswold (1996), por outro lado, coloca toda a ênfase da necessidade da verdade por parte do orador na questão do autoengano. Não entraremos em detalhes a respeito disso, visto que não nos parece ser essa a questão de maior importância para Sócrates. O supracitado artigo de Moore (2013) discute também essa questão, em nada mudando os argumentos que apresentamos em nossa dissertação.

Nesse sentido, os próximos dois passos de Sócrates retomam a ambiguidade entre o conhecimento efetivo das similaridades entre as coisas e o conhecimento da crença da audiência. Dirá o filósofo que “caso ignore a verdade das coisas”, saberá o orador “[...] se outras coisas têm quer uma pequena, quer uma grande diferença em relação ao que ignora?” e ainda “[...] quem mantém opiniões contrárias à realidade e é enganado, é claro que desliza para tal condição por meio de alguma semelhança.”. Ora, o grupo de palavras relativos a *ignorar* (“ἀγνοῶν”, “τοῦ ἀγνοουμένου”) “a verdade das coisas” mantém um vocabulário tanto afim à crença da audiência como às coisas em si mesmas. Além disso, quem mantém opiniões contrárias à realidade e por isso incorre no engano, o faz “por meio de alguma (τινῶν) semelhança”. Em suma, apesar das indicações, não parece claro se a semelhança se dá no âmbito das próprias coisas ou no âmbito da crença da audiência²⁰³.

Se até agora Sócrates mantém certa ambiguidade, ainda que com algumas alusões a respeito da necessidade de conhecimento das similaridades entre as coisas em si mesmas, o seu próximo argumento torna clara a importância do conhecimento da similaridade entre as coisas – isto é, de conhecimento em sentido “objetivo” ou “impessoal”: “Haveria portanto algum modo de obter a arte de ir conduzindo aos poucos, através de um encadeamento de semelhanças, desde esta ou aquela *realidade particular* em direção ao seu oposto – ou evitando isso para si mesmo – aquele que não tiver o conhecimento *do que cada coisa efetivamente é*?” (262b6-11, *itálico* nosso). Fedro, passivamente, assente à proposta socrática (“Não, de modo algum.”, 262b12). Tanto na referência à “realidade particular” (que traduz “ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε”) quanto no indubitável “conhecimento do que cada coisa efetivamente é” (“ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων”), a perspectiva definitivamente mudou do conhecimento sobre as crenças da audiência para o conhecimento das coisas elas mesmas²⁰⁴.

Independente dos méritos da argumentação de Sócrates – e de seu caráter possivelmente ardiloso –, não podemos negar que Sócrates tem um objetivo claro: imbuir Fedro da crença de que para se falar persuasivamente – e sem se deixar ser enganado – o indivíduo deve conhecer como as coisas efetivamente são e como elas se assemelham e se dessemelham em relação às demais²⁰⁵. Por que Sócrates busca persuadir Fedro a respeito disso? Ora, porque quem quer ser

²⁰³ Uma análise bastante detalhada dessas passagens se encontra em Moore (2013, p. 6-7).

²⁰⁴ É interessante observar, como afirma Moore (2013, p. 8), que a argumentação socrática obteve o assentimento de Fedro: “[...] reunindo equivalências suficientes que Fedro pôde aceitar para levá-lo a uma posição oposta àquela em que começou. Ao fazê-lo, o argumento utilizou exatamente do tipo de prática enganosa que descreve.”

²⁰⁵ Lembremos que momentos antes de iniciarem a discussão que chegou a essa conclusão, Sócrates havia feito um pedido para que Fedro se persuada de que “se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for.” (261a)

persuasivo de maneira técnica precisa conhecer a verdade, do contrário fornecerá “para si mesmo uma arte do discurso ridícula” (262c). Sócrates procura informar Fedro de uma retórica verdadeiramente técnica (aproveitando o interesse do menino pelo assunto) que é, em realidade e na medida que é possível, filosofia sob outro nome.

Mas convém acrescentar ainda outra razão, de ordem dramática, para a ênfase nessa exigência de Sócrates. Ela parece estar relacionada com a postura problemática que o menino tem para com os *logoi*, postura essa que reverbera por todo o texto do diálogo, como já vimos, sob outro contexto, nos capítulos anteriores. Façamos um pequeno parêntese enfatizando alguns aspectos da construção da personagem Fedro que importam para essa questão. Começaremos lembrando da forma como Fedro elogia Lísias: ele é o mais “terrivelmente” (δεινότατος) talentoso dos escritores de agora (228a2). Mas o que impressiona tanto o menino no discurso de Lísias? Segundo ele: “Lísias, de fato, descreveu a tentativa dirigida a um dos belos jovens, mas não por parte de um homem tomado de amor, e nisso mesmo está a sutileza; pois diz que se deve agraciar com favores aquele que não está apaixonado em detrimento de quem o esteja.” (227c6-d4, *italico* nosso). Essa “sutileza” (κεκόμψεθται) estaria no aspecto inaudito, engenhoso e inovador da tese de Lísias: apesar de permanecer na binaridade própria ao gênero encomiástico, Lísias inverte o que era de se esperar (um elogio do amor) para uma conclusão oposta, isto é, a de que se deve agraciar o não-apaixonado. O entusiasmo que produz o discurso de Lísias em Fedro não é por apresentar uma tese verdadeira, mas sim engenhosa. Por sua vez, seu interesse com os discursos de Sócrates é visto nos termos de uma “competição” entre o filósofo e o logógrafo, cujo prêmio, para o filósofo, se o seu discurso fosse capaz de dizer “outras coisas melhores e não menos numerosas” (235a7-8) que o de Lísias, seria uma “imagem de ouro e na mesma medida não somente de mim mesmo [Fedro], mas também de ti [Sócrates].” (235a10-11). O que isso nos indica? Que Fedro pouco se interessa pela verdade e pelo conteúdo do discurso. Seu interesse está na ordem da forma do discurso e de sua inventividade - o que no discurso de Lísias, em particular, tem um caráter paradoxal.

Outro exemplo da postura problemática de Fedro se encontra no mito egípcio que Sócrates nos conta no fim do diálogo²⁰⁶. Ao ouvir a narração do filósofo a respeito de Theuth e Tamos, Fedro, mais uma vez²⁰⁷, parece incapaz de formular qualquer pergunta. O menino se limita a elogiar entusiasticamente a inventividade de Sócrates: “Com que facilidade produzes uma história egípcia, ou de onde queiras, Sócrates!” (275b4-5). Sócrates responde com uma

²⁰⁶ Como vimos no capítulo 1.6.

²⁰⁷ Como já destacamos que ocorreu com a narração do Grande Discurso, ver capítulo 2.

reprimenda: “E aos homens de outrora – que não eram sábios como vós, os jovens –, na sua simplicidade, bastava ouvir um carvalho ou uma rocha, contanto que lhes fosse dito somente a verdade. Mas a ti, talvez importe quem fala e de que país vem, pois não investigas somente se é deste ou de outro modo.” (275b8-c3). A reprimenda de Sócrates mostra como Fedro se deixa guiar por discursos que lhe são externos: de fato, pouco importa quem falou ou compôs um discurso e se ele é enfeitado ou “simples”, para os “antigos” – retratados por Sócrates como dignos de autoridade - o que importava era somente a verdade. É como se o filósofo indicasse para Fedro olhar para si próprio, investigar em si a verdade dos *logoi* que lhe são apresentados, ao invés de se entusiasmar pelas características supérfluas do discurso.

Fedro, por outro lado, a respeito da arte da palavra, só pôde repetir o que ouviu²⁰⁸. Ou seja, a pergunta que abre o diálogo, a figura de Tifão, o entusiasmo ingênuo de Fedro, tudo isso coaduna-se com o problema da postura do jovem para com os discursos. A exigência do conhecimento da verdade, ainda que argumentada de maneira ardilosa, tem relação com a própria postura do menino: Sócrates procura minar em Fedro seu encanto pela logografia e pela retórica popular, destacando a importância da verdade tanto no âmbito da técnica persuasiva quanto para “falar e pensar” (266b) de modo correto, isto é, de modo a ser capaz de criar discursos realmente autênticos, longe do “ouvir dizer” que é copiosamente repetido pelo menino. Sócrates não faz uma argumentação impessoal, isto é, indiferente ao problema que ele está identificando em Fedro e do qual pretende curá-lo: a doença de Fedro é que seu interesse pelos discursos é desassociado de um juízo crítico a respeito do conteúdo que esses pretendem transmitir²⁰⁹.

Para finalizarmos este capítulo e retomando seus pontos centrais, vemos que a “arte” dos rétores como relatada por Fedro em 259e-260a é perfeitamente condizente com o retrato que Platão faz dela no *Górgias*. Tanto lá como aqui, ela é vista como uma ferramenta sobretudo para obtenção de poder político e vitória nas causas forenses mediante pagamento – e que não deixa de ser censurada por Sócrates. O ponto até aqui foi mostrar que aquele que se engana o faz por não ser capaz de distinguir de forma precisa entre as coisas, confundindo-se e errando justamente naquelas coisas que são semelhantes e de difícil distinção, tomando uma pela outra.

²⁰⁸ Como já citamos na nota 47, chama a atenção de Nightingale (1995, p. 136-137) a quantidade de vezes, entre 259e-260a, em que aparece o verbo “ouvir” (ἀκούειν), reforçando um traço bastante característico do Fedro platônico: apesar de bem informado, possui um saber “externo” a si, isto é, incapaz de ajuizar com profundidade ele apenas reproduz o que ouve acriticamente.

²⁰⁹ Como curar Fedro dessa doença? A filosofia é a “terapia verbal” que Sócrates procura ministrar em sua alma. Veremos mais sobre isso no capítulo 3.3.2.

Por isso, aquele que verdadeiramente quer empreender a antilogia em vista da persuasão – isto é, a retórica – precisa conhecer a verdade de modo a identificar seu pensamento ao ser das coisas. Por meio da manipulação das semelhanças e diferenças entre elas, deve ser capaz de conduzir paulatinamente seu interlocutor ou audiência de uma coisa à outra, até chegar ao fim objetado por ele (sem que ele mesmo caia em engodo). Em suma, a retórica popular, mera pseudoarte, visa o verossimilhante persuasivo ao verdadeiro²¹⁰. A retórica técnica, por seu lado, é dela exigido o conhecimento da verdade por questões persuasivas, e não como τέλος: seu fim, enquanto técnica, é persuadir (independentemente da verdade do objeto dessa persuasão).

Ao mesmo tempo, procuramos mostrar que a exigência da verdade colocada por Sócrates parece estar relacionada também com a postura de Fedro ao longo do diálogo. O jovem repetidamente dá sinais de que a questão da verdade de um discurso não lhe é importante, mas sim sua “sutileza” (κεκόμεναι) ou sua “inventividade”, ainda que artificial. Empregamos “artificial” com referência ao que explicitamos nos capítulos 1.6 e 1.7: a “inventividade” de Lísias não passa da inversão de uma tese amplamente aceita no senso-comum (que se deve entregar-se ao apaixonado), não rompendo a binariedade do gênero encomiástico. Outro sinal dessa postura problemática de Fedro está na preocupação primeira do menino ao ouvir o mito de Theuth e Tamos. Esta reforça, mais uma vez, sua pouca aderência ao conteúdo do discurso: ele elogia a inventividade de Sócrates e não o que o mito tentava comunicar. Assim, se a retórica enquanto técnica é indiferente à verdade, pelos motivos que apontamos, a filosofia, que é o fim último à qual Sócrates pretende conduzir Fedro, não o é. Nesse sentido, a capacidade e as limitações da dialética em transmitir a verdade será um dos pontos focais do que trataremos no próximo capítulo.

Contudo, importa notar que em momento algum do *Fedro* Sócrates condena a verossimilhança em si mesma. A discussão gira sempre em torno de que aquele conhecedor da verdade é mais apto em identificar o que é verossímil em contraposição ao ignorante (260b-d e 272d-273e). Como a retórica popular ensina, a verossimilhança que parte da crença da audiência parece no mais das vezes suficiente para a persuasão - em concorde com o que nos relata Fedro. Porém, segundo a argumentação socrática, eles são menos capacitados para encontrar a verossimilhança por ignorarem a verdade. Sem entrar nos méritos da possibilidade de realização de uma retórica técnica, também o filósofo, como viemos destacando desde o que

²¹⁰ Torrano (2004, p. 48) aproxima a arte retórica calcada na antilogia também da arte apatética citada no *Sofista*: “A arte retórica e a arte do enganar (que no *Sofista* é chamada arte apatética) têm um território comum: ambas se fundam no conhecimento da verdade, o que por si só demanda o método dialético.”

nos conta Sócrates no Grande Discurso, parece não ter acesso pleno à verdade. Qual a relação que ele estabelece com o verossimilhante? Ora, veremos que o verossimilhante ocupa uma posição para o filósofo que não se iguala nem à *επιστήμη* e nem à *δόξα*, não podendo ser reduzida nem a um nem a outro. Se o despreço pela *επιστήμη* é óbvio no retrato que faz Platão dos sofistas, esses que não tem a pretensão de falar verdadeiramente, no caso do filósofo a noção de *εἰκός* parece significar uma aproximação positiva da verdade, ainda que não seja *επιστήμη* de fato²¹¹.

Assim, se a verossimilhança é condenada no contexto do *Górgias*, imbuída de sentido negativo, no *Fedro* ela parece ser entendida de modo mais complexo. Se empregada sem perder o lastro da verdade do objeto, ela pode ter uma função psicagógica de conduzir o interlocutor de modo técnico. Mas há o grave problema, citado acima, em se exigir que para se falar persuasivamente – e sem se deixar ser enganado – o orador deve conhecer como as coisas efetivamente são e como elas se assemelham e se dessemelham em relação às demais: tal possibilidade de conhecimento é problematizado na palinódia socrática. Sócrates nos conta que quando as almas seguiam o séquito divino elas mal podiam contemplar as Formas. E ao encarnar o ser humano padece de esquecimento do pouco que viu. Ou seja, Sócrates, conforme o que ele mesmo falou há pouco (nos tons coloridos da palinódia), parece exigir algo que é inviável ao ser humano. Por conseguinte, será importante para nós examinarmos melhor a relação entre os discursos e a possibilidade de conhecimento do homem enquanto encarnado. Sem perder de vista especificamente a figura do filósofo, é por meio desse exame que teremos uma visão compreensiva das relações entre retórica, dialética, Eros e reminiscência.

²¹¹ Se a verossimilhança para os sofistas não necessariamente implica em uma aproximação da verdade, no caso do filósofo ela deve implicar.

3.3.2. DISCURSO, DIALÉTICA, REMINISCÊNCIA E EROS

Vimos argumentando que Sócrates procura conduzir Fedro para a filosofia e que o problema central do *Fedro* é o da orientação: conhecer a si mesmo significa conhecer como orientar a alma após a perda do paradigma divino. Também dissemos que no *Fedro* a questão da verossimilhança é presente em vários níveis no texto, tanto na palinódia quanto no uso que a retórica popular faz dela. Sobretudo, procuramos mostrar também como a retórica técnica só pode ser assim entendida se conhecer verdadeiramente a semelhança e dessemelhança entre as coisas. Falta entender ainda outro nível, e esse diz respeito à própria natureza do discurso. A questão pode ser posta da seguinte forma: o filósofo procura convencer o jovem de que o conhecimento da verdade é importante e que há todo um horizonte cosmológico que “ancora” a linguagem, isto é, o discurso deve corresponder à verdade daquilo que realmente é (as Formas do hiperurânio). Contudo, como articular os discursos em vista dessas realidades que contemplamos antes do nascimento? Ela pode ser referida diretamente? Qual a relação da dialética com a reminiscência das Formas e com os discursos? E como Eros, tão proeminente no Grande Discurso, se relaciona com essa problemática? Essas questões estão no centro do problema da unidade do *Fedro* e são diversas as suas possibilidades de articulação. No entanto, acreditamos que os capítulos precedentes tenham elucidado o quadro geral de nossa interpretação do diálogo – e conseqüentemente das questões relativas à unidade que são importantes para nossa pesquisa. Se é assim, podemos nos dirigir diretamente para a dialética e em especial para a relação dela com os discursos, tendo já uma visão sinóptica de como esse tema se relaciona com os demais tratados no *Fedro*.

Começaremos por definir o que é isto que o *Fedro* chama de dialética. Será importante fazermos uma citação completa do que Hayase (2016) chama de *Canonical Passage* das coleções e divisões. Sócrates nos apresenta esses procedimentos de coleções e divisões na tentativa de entender como, em sua palinódia, “o discurso passou da censura ao elogio” (265c6-7):

Sócrates: Parece-me que o resto é realmente um jogo para se divertir, mas, dentro o que foi proferido ao acaso, há um certo par de formas [δυοῖν εἰδοῖν] cujo poder [τὴν δύναμιν] não é sem interesse, se é que se pode captá-lo por meio de uma arte.

Fedro: E quais são?

Sócrates: Reunir em uma única forma [ιδέαν] coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar. Tal como agora mesmo a respeito de Eros – quando definido o que é -, esteja bem ou mal enunciado, o discurso teve como dizer graças a isso algo ao menos claro e coerente consigo mesmo.

Fedro: Mas o que tens a dizer da outra forma [εἶδος], Sócrates?

Sócrates: O ser capaz de separar de novo em formas [κατ' εἶδη] e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro. Mas, tal como há pouco o meu par de discursos apreendeu a insensatez do pensamento em uma única forma [εἶδος] comum, e assim como de um corpo único nascem membros duplos e homônimos por natureza – chamados esquerdos uns, e direitos outros -, do mesmo modo o par de discursos considerou o delírio em nós como uma forma por natureza única; e um deles cortando e recortando a parte esquerda não cessou antes de encontrar [ἐφευρὼν] dentre elas um amor por assim dizer sinistro, que foi insultado em justa medida; o outro, por outro lado, conduzindo-nos pelas partes à direita da loucura, ao encontrar [ἐφευρὼν] e expor um amor homônimo daquele, mas pelo contrário divino, elogiou-o como causa dos maiores bens para nós. (265c-266b)²¹²

A formulação do método dialético que encontramos aqui é a primeira a aparecer nos diálogos platônicos²¹³. Talvez seja também a mais elaborada descrição do método em toda sua obra. Contudo, isso não exige o trecho de dificuldades. A principal delas advém do fato de que, como vimos, Sócrates explicita o método para elucidar como o discurso pôde passar da censura ao elogio: em outras palavras, a dialética é explicitada do ponto de vista de seu uso incidental²¹⁴ nos discursos anteriores (e não como um fim em si mesma). Por essa razão, podemos dizer que a *Canonical Passage* pode ser entendida sob três pontos de vista diferentes (ainda que complementares): no primeiro investigaremos brevemente a própria definição do que são as formas da divisão e coleção, isto é, o que é a “técnica dialética”. O segundo é como podemos entender esses processos no contexto da discussão sobre a retórica: como a dialética “serve” à retórica técnica? Ainda que os discursos de Sócrates não pareçam obedecer a todas as

²¹² Tradução de Reis (2016) com pequenas alterações. Justificaremos a seguir a opção por traduzir εἶδος (e derivados) por “formas”.

²¹³ Se seguirmos o ordenamento dos diálogos conforme nota 133.

²¹⁴ Apesar de Sócrates dizer que foi um “golpe de sorte” (262c-d) ter nos dois discursos a ocorrência desse “par de formas” (265d), do ponto de vista de Platão sabemos que nada tem de incidental nessa ocorrência.

exigências que a retórica técnica supõe (elas são, como defendemos, inatingíveis), é a dialética que permitiu a Sócrates compor discursos verdadeiros e persuasivos que defendem teses opostas, o que exige ulterior investigação. O terceiro, enfim, é compreender como as coleções e divisões se relacionam com a questão da reminiscência: de que modo a dialética se conjuga com a reminiscência? É possível entendê-las separadamente²¹⁵?

A fim de elucidar o primeiro ponto, devemos entender os processos de coleção e divisão simplesmente como processos distintos: coleção é o poder de “reunir em uma única forma coisas dispersas” e a divisão é o poder de “separar de novo em formas e segundo as articulações naturais”. Os que são capazes de dominar esses processos são chamados por Sócrates de “dialéticos” (διαλεκτικούς, 266c1). Por conseguinte, podemos dizer que os supracitados processos de coleções e divisões podem ser chamados simplesmente de “dialética” ou “técnica dialética” – compreender a dialética no *Fedro* passa, assim, por entender ambos os processos. Por sua vez, de acordo com a interpretação de Hayase (2016)²¹⁶, o procedimento de coleção é o que possibilita a *definição* de um determinado objeto no discurso, como foi o caso do amor - e é essa característica que permitiu ao discurso de Sócrates ser “coerente consigo mesmo” (265d9). O objetivo da coleção não é simplesmente encontrar o gênero ao qual uma determinada forma pertence, mas sim compreender a forma de um objeto (por exemplo “amor”) e o conhecimento do que ele é – em outras palavras, é um procedimento capaz de dar a definição de um determinado objeto do discurso²¹⁷. Já o processo de divisão é a capacidade de dividir um determinado objeto em duas ou mais espécies (por exemplo, a *μανία* que foi dividida em quatro diferentes partes atribuídas a quatro diferentes deuses: inspiração profética de Apolo, iniciática de Dionísio, poética das Musas e amorosa de Afrodite e Eros, 244a-245c; 265b). Como dissemos, as características distintivas de cada procedimento podem ser descritas de maneira independente: para se entender as coleções e divisões em suas características próprias não é

²¹⁵ Hayase (2016, p. 120) sugere que a *Canonical Passage* tem dois propósitos: “(i) oferecer as definições das ‘formas’ da coleção e divisão (ver 265c8-d1), e (ii) explicar como seu discurso foi capaz de primeiro censurar o amor, e depois elogiá-lo (ver 265c5-6)”. Adicionamos, portanto, um terceiro propósito a sua sugestão, visto que para os nossos objetivos nos parece imprescindível compreender a dialética em relação com a reminiscência tal como apresentada no Grande Discurso.

²¹⁶ Interpretação essa que em linhas gerais esposamos em nossa dissertação. Sua leitura contrasta com a que ele chama de “interpretação tradicional” da *Canonical Passage*, como veremos. No entanto, como já destacamos, Hayase não procura entender a relação entre a dialética e a reminiscência - que é justamente um dos pontos focais deste capítulo.

²¹⁷ Em síntese, discordamos das interpretações de comentadores como Hackforth (1952, p. 132, n. 5), Griswold (1986, p. 180) e Nehamas-Woodruff (1995, p. XXXII) (que esposam a “interpretação tradicional”) ao considerarem que o objetivo da “coleção” é definir não mais que o gênero de uma determinada espécie de objeto. Portanto, na “interpretação tradicional” o foco recai sobre o gênero (por exemplo: segundo essa interpretação, o objetivo do emprego da coleção no Grande Discurso foi descobrir o gênero da *μανία* ao qual Eros é subsumido).

necessário supor que a divisão deva ocorrer apenas após reunir os itens em questão pelo procedimento da coleção²¹⁸.

O que convém destacar é que a própria definição do que seja a dialética exige que operemos analiticamente sobre os próprios procedimentos da dialética. Dito em outras palavras, as formas da dialética são definidas de acordo com o próprio método dialético. Por isso Sócrates emprega “εἶδος” (Forma) para se referir à divisão, essa que é capaz “de separar de novo em formas [κατ’ εἶδη]” os objetos que está operando. A circularidade dessa relação só pode ser superada tendo em vista o terceiro elemento que investigaremos nos próximos parágrafos: a reminiscência.

Tendo definido as formas da coleção e divisão, podemos passar para o segundo objetivo de Sócrates: explicar como o discurso de Sócrates passou da censura para o elogio do amor. Será útil rapidamente recapitularmos como a discussão chegou até a dialética, tendo em vista que o objetivo declarado da investigação a que se propuseram Sócrates e Fedro é determinar qual a “maneira bela de proferir e escrever discursos e qual a não bela” (259e1-2). Sendo a retórica uma “uma espécie de arte na condução de almas por meio de discursos” (261a8-9) que pode ser empregada tanto na esfera pública quanto na privada, Sócrates nos diz que é uma e mesma arte – se é que existe – essa que capacita o orador a “assemelhar tudo a tudo (do que é possível e para o que é possível)” (261e2-4). Esta é, em suma, a arte de contra-argumentar. Vale destacar, como já vimos, que ela se aplica em qualquer contexto, independente do objeto de discussão em particular.

Mas como, concretamente, o orador realiza essa capacidade de assemelhar e dessemelhar as coisas? Ora, Sócrates nos explica que se deve ir “conduzindo aos poucos, através de um encadeamento de semelhanças, desde esta ou aquela realidade particular em direção ao seu oposto” (262b5-8). Como consequência, o filósofo condiciona a tecnicidade da verdadeira arte dos discursos ao conhecimento da verdade por parte do interlocutor, como vimos no capítulo anterior. Por outro lado, lembremos que aquele que apenas manipula opiniões fornecerá para si mesmo “uma arte do discurso ridícula, ao que parece, e que nada tem de arte.” (262c2-4). Sendo assim, apenas ao “conduzir aos poucos através de um encadeamento de semelhanças” que o orador é capaz de “assemelhar tudo a tudo” (e isso porque ele conhece a verdade sobre os objetos que manipula no discurso).

²¹⁸ Nesse sentido, a distinção que faz Hayase entre as “características distintivas do método” e suas “aplicações” é bastante elucidativo.

No entanto, de modo a tornar a investigação menos “abstrata” (262c10), Sócrates procura no discurso de Lísias e nos seus próprios discursos “algum dos traços que dissemos constituir o que é dotado ou desprovido de arte [ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων]” (262c6-8). Após pedir para Fedro reler o começo do discurso de Lísias, o filósofo faz uma distinção entre duas classes de coisas: as que não existem quaisquer divergências quanto ao significado do termo usado (por exemplo, “ferro”) das que são incertas (263a-d). Evidentemente que o “amor” está no segundo caso, como os próprios discursos de Sócrates mostraram, uma vez que em um deles o filósofo afirma que o amor é realmente danoso para o amado e para o apaixonado e no outro ele diz que o amor é um dos maiores bens (263c10-12). Em ambos os casos, seja no elogio ou na censura, o filósofo primeiro definiu o objeto do discurso (e foi a partir dessa definição que Sócrates pôde compor um discurso coerente com ela). Sendo assim, aqui já somos capazes de começar a esboçar uma resposta para o segundo propósito de Sócrates na investigação que fazem da arte dos discursos, isto é, explicar como seu discurso foi capaz de primeiro censurar o amor e depois elogiá-lo: é necessário, para que um discurso seja proferido ou escrito de maneira bela, que o orador primeiramente *defina* o objeto do discurso²¹⁹. Do ponto de vista da técnica retórica, portanto, a crítica central que faz Sócrates do discurso do logógrafo é justamente a ausência de uma definição do objeto do discurso, o que tem como consequência fazer com que o discurso pareça que suas partes “estão embaraçadas a esmo” (264b3-4) e já o “inicia por aquilo que, ao terminar, o amante diria ao favorito” (264a6-7), isto é, as partes do discurso não atendem a nenhuma necessidade logográfica.

É nesse momento da investigação que Sócrates enuncia o famoso trecho - repetido copiosamente entre os comentadores como um indicador de que o próprio *Fedro* deve ter uma unidade organizada - de que

[...] todo discurso deve ser organizado assim como um ser vivo, tendo ele mesmo uma espécie de corpo, de modo a não ser desprovido de pé e nem de cabeça, mas ter as partes médias e finais, escritas adequando-se umas às outras e também ao todo. (264c3-7).

Como dissemos, do ponto de vista estritamente técnico, o discurso de Lísias falha por não começar pela *definição do objeto do discurso* – e por conseguinte as partes subsequentes não portam qualquer necessidade de organização. No entanto, Nightingale chama atenção para

²¹⁹ Hayase (2016, p. 125): “O ponto parece ser que uma capacidade essencial da verdadeira retórica consista no próprio fato que ela pode criar um acordo putativo [*putative agreement*] entre um orador e sua audiência do que um dado objeto é por oferecer sua definição.”

ainda outra faceta deste trecho que é importante destacarmos: “[O discurso] Também deve ter uma cabeça ou princípio de raciocínio que lhe permita servir a verdade.”²²⁰ Isto é, a definição – que, se seguirmos Haysase (2016), é dada pela dialética - não é *condição suficiente* para que um discurso sirva à verdade: ela é apenas condição para que o discurso seja coerente consigo mesmo²²¹. Mantendo-nos nos dois discursos de Sócrates, apesar de ser verdadeiro que o amor tem um lado “esquerdo”, fruto de “doenças humanas” (265a10-11), isso não faz com que seu primeiro discurso não seja perverso: pois não considerou o amor daquele inspirado divinamente, amor esse que é “causa dos maiores bens” (266b1-2) para os homens. Entender como valorar adequadamente o objeto do discurso escapa à dialética enquanto técnica de coleção e divisão: ela exige, como veremos, a reminiscência²²².

Assim, podemos agora nos dedicar ao terceiro elemento da investigação que fazemos da *Canonical Passage*: qual sua relação com a reminiscência. Como já começamos a ver, é a reminiscência (ainda que precária) que fornece o horizonte segundo o qual a “verdade” de um discurso deve ser examinado. Portanto, é a partir da investigação da relação entre dialética e reminiscência que pretendemos compreender como o dialético pode se assemelhar ao deus. Nesse sentido, começemos pela definição do que seja a reminiscência que o importante artigo de Ionescu nos oferece:

O cerne do que Platão ensina sobre a reminiscência é que, a partir de estímulos recebidos pela percepção sensível, almas humanas são capazes de lembrar de realidades que elas contemplaram antes do nascimento. Conhecer algo significa reconhecer uma coisa como uma instância do que a alma contemplou antes da união com o nosso corpo, enquanto as almas estavam viajando pelo hiperurânio seguindo a liderança dos deuses. Indo além do mito e da metáfora, reminiscência é a forma de Platão sinalizar a necessidade do conhecimento se basear em padrões não-empíricos,

²²⁰ Nightingale (1995, p. 156).

²²¹ “Tal como agora mesmo a respeito de Eros – quando definido o que é -, esteja bem ou mal enunciado, o discurso teve como dizer graças a isso algo ao menos claro e coerente consigo mesmo.” (265d6-9). Yunis (2005, p. 110) vai na mesma linha que nós: “Como Sócrates pontua mais tarde no diálogo (265a-266b), foi precisamente o procedimento dialético da coleção e divisão que o habilitou a reconhecer e entender o eros divino que é o objeto do Grande Discurso. Se Sócrates não soubesse melhor, isto é, se ele não tivesse sido preparado pelo seu entendimento dialético da boa e má forma do amor, ele nunca estaria em posição de retratar seu primeiro discurso e entregar o Grande Discurso como palinódia.”

²²² O que condiz perfeitamente com a leitura de Nehamas (1990, especialmente p. 11-14) acerca da especificidade que Platão dá à filosofia: não é propriamente o uso da dialética que dá especificidade à filosofia ou ao discurso filosófico, mas sim a referência às Formas. Ou ainda, segundo Ionescu (2012, p. 1): “o método fornece uma estratégia de raciocínio, enquanto a teoria da reminiscência provê o horizonte metafísico dentro do qual as coleções e divisões fornecem bons resultados”.

absolutos e universais, como um meio de garantir a estabilidade e objetividade do conhecimento oposto às meras opiniões flutuantes e geralmente subjetivas.²²³

Ora, como sabemos pelo Grande Discurso, todas as almas humanas são capazes, em alguma medida, da reminiscência (249b5-c4). No entanto, não fica claro como essa reminiscência pode servir à composição de *logoi*. Essa problemática, por sua vez, traz à tona uma questão bastante explorada por Nightingale no capítulo de seu livro dedicado ao *Fedro*²²⁴: a noção de discurso *autêntico* e discurso *externo*. Como vimos em nossa interpretação geral²²⁵, Platão introduz uma nova significação a um termo recorrente em Isócrates: a “descoberta” em um discurso não é, como considera o segundo, apresentar uma “nova” tese que destoa do que circula amplamente na tradição e no senso comum, como de certa forma também pretendeu fazer Lísias em seu texto. Para Platão não há descoberta no sentido de encontrar, por meio de palavras ou opiniões, novas posições a serem tomadas diante de saberes ou práticas mais ou menos estabelecidas pela tradição. “Descoberta”, no sentido especial que Platão dá a palavra, “não é [algo] inventado ou criado pela alma, mas sim [algo] encontrado no processo de reminiscência [*recollecting*] das Formas.”²²⁶ Em outras palavras, um discurso somente é autêntico se ele é descoberto na alma por meio da reminiscência das Formas.

Se é assim, qual seria o problema de o filósofo simplesmente dizer ou, indo além, escrever a respeito do conteúdo dessa rememoração de sua alma? Aqui, dois são os problemas. O primeiro é o próprio conteúdo dessa rememoração, afinal, o acesso da alma à verdade, como descrito na palinódia, é extremamente difícil e problemático²²⁷. Em suma, não há como uma alma encarnada, ainda que sincera na busca pela verdade, saber se está “descobrimo” um conteúdo no sentido de Isócrates ou no sentido platônico. Em outros termos, o filósofo parece impossibilitado de saber se a verdade do que diz está embasada na rememoração das Formas. Como já adiantamos no capítulo 1.7, não parece haver meios de garantir isso. Nem ele próprio e nem seus interlocutores têm ciência do conteúdo das Formas: a ferramenta que temos à disposição é o *logos*. Este pode tentar corresponder ao modo como a própria realidade se

²²³ Ionescu (2012, p. 2).

²²⁴ Nightingale (1995, capítulo 4).

²²⁵ Especialmente capítulos 1.6 e 1.7.

²²⁶ Nightingale (1995, p. 168).

²²⁷ Griswold (1986, p. 171) apresenta várias dessas dificuldades de maneira bastante sintética: “[...] a visão limitada da alma dos seres do hiperurânio originalmente; o problema de rememorar a verdade por meio de imagens verbais e visuais quando a visão direta dos Seres é impossível e quando as imagens são elas mesmas apenas parcialmente representativas dos seus originais; a influência do caráter na compreensão das coisas, assim como a inabilidade em incorporar totalmente o tipo de caráter de alguém (isso é verdadeiro também para o filósofo); e a necessidade de conhecer a si mesmo por meio da mediação de outra alma e o paroquialismo dessa relação líder/seguir.”

organiza, porém sempre de modo verossimilhante – e começamos aqui a explorar o uso que o filósofo faz do verossimilhante (τὸ εἰκός). Como agravante, a experiência erótica daqueles tomados de loucura divina – inspirados pela reminiscência do Belo em si – faz com que se pareçam bastante com os tomados de loucura humana (249c-d). O segundo problema é que mesmo que fosse possível ao filósofo, por meio de um longo processo de rememoração, compor discursos – escritos ou orais – a respeito desse saber adquirido, seu discurso ainda é, “[...] por definição, externo aos outros. Além disso, o filósofo entende que o discurso externo irá danificar as almas que aceitarem sua autoridade e o internalizem de forma não pensada [*unthinkingly*].”²²⁸ Dessa forma, todo *logos* somente pode se dizer de fato próprio ao indivíduo na medida em que ele é testado e examinado, de modo a ser reflexo – ainda que sempre imperfeito – o mais exato possível da realidade das Formas rememoradas.

A, contudo, uma outra faceta pouco explorada por Nightingale e que torna a questão da retórica tão proeminente no diálogo: o indivíduo que examina e testa seus discursos, que pelo amor é suscitado a rememorar a Forma do Belo, ou ainda em outros termos, o agricultor sério que “planta e semeia discursos com ciência” (276e8-9), este indivíduo é *persuadido* da realidade à qual seus discursos se referem. Por isso, seguimos Trabattoni ao afirmar que no *Fedro* Platão parece deixar claro que há um nexos necessário entre persuasão e ciência: um conteúdo só se torna autêntico na alma na medida em que o indivíduo o toma para si, quando cuidadosamente por ele cultivado e testado, sempre tendo a parca reminiscência das Formas como balizadora – sempre suspeita²²⁹ – da realidade de tal conteúdo.

É importante frisar a radical diferença entre o nexos acima apontado com a simples memorização do discurso que pretendia fazer Fedro, isolado e fora dos muros da cidade, quando se deparou com Sócrates. Fedro poderia ler e decorar mil vezes o discurso do logógrafo, poderia mesmo se persuadir de que apresenta um conteúdo verdadeiro e que se constitui a palavra final a respeito dos benefícios em se empreender uma relação como a descrita (em detrimento de se entregar a um apaixonado). Ainda assim, o discurso do logógrafo permaneceria como um discurso “externo” – ainda que internalizado – e inautêntico à alma de Fedro. Mesmo o filósofo com o saber mais claro e preciso é incapaz de transmitir o conhecimento de maneira pronta.

²²⁸ Nightingale (1995, p. 168).

²²⁹ Destacamos o “sempre suspeita” porque não há maneira de o ser humano saber com certeza se seu *insight* corresponde verdadeiramente à natureza das Formas. A finitude e fragilidade de nosso intelecto, cuja operação depende das imagens – sejam os exemplos, os mitos, os discursos – sempre carregam em si uma distorção que impede o conhecimento direto e pleno das Formas. Sobre essa discussão no contexto da *Sétima Carta*, ver Gadamer (1980, especialmente páginas 112-3).

Isso porque, como vimos²³⁰, o discurso autêntico é aquele que se encontra no indivíduo e que nele foi *descoberto* (278a).

Ora, para melhor elucidar este nexos, vem a calhar que lembremos novamente da analogia entre retórica e medicina: enquanto a medicina aplica remédios e regimes visando a saúde, a retórica aplica discursos e ocupações conforme a lei, visando transmitir convicção e virtude na alma (270b). Se no âmbito fisiológico a medicina realiza seus feitos pelo uso do φάρμακον, no âmbito da ciência retórica é a palavra que conduz o interlocutor pela *mediação da alma*. A palavra é o φάρμακον da alma, inclusive em seus efeitos de natureza dupla (pode ser cura ou veneno, isto é, pode ser benéfica ou nociva). No entanto, “Para Platão, a palavra causa seus efeitos não ao modo mecânico da medicina, mas por meio da persuasão, isto é, suscitando no destinatário um consentimento que se desenvolve como movimento espontâneo, e não como reação física irrefletida.”²³¹. Em outras palavras, a persuasão não pode ser realizada mecanicamente – e, no contexto da filosofia, isso significa que o conhecimento *também não pode ser transmitido mecanicamente*. Ela depende do consentimento do interlocutor. Nesse sentido, a persuasão em torno da verdade também não pode ser transmitida de modo mecânico, uma vez que a verdade – como reminiscência - reside apenas no interior de cada um. É, portanto, um movimento espontâneo que não pode ser mecanicamente fomentado pelo orador ou por qualquer outro.

Evidentemente que Platão entende que a filosofia, assim como a retórica, também se faz por meio dos *logoi*. A palavra é o *médium* por excelência da comunicação filosófica²³². No entanto, podemos nos valer de um trecho do *Banquete* onde Sócrates é bastante claro a respeito da natureza da transmissão do saber: “Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio.” (*Banquete*, 175d4-8). Se assim for, para a transmissão do conhecimento filosófico não seria de grande valia

[...] insistir unilateralmente na verdade ou na força de uma doutrina, porque aquela verdade e aquela força são sempre atributos da alma que é persuadida disso e, assim, é ao menos igualmente importante encontrar os meios mais adequados para que a palavra filosófica seja verdadeiramente persuasiva.²³³

²³⁰ Capítulo 1.7.

²³¹ Trabattoni (2003, p. 131).

²³² Gadamer (1980, p. 123): “Que qualquer insight pode ser confundido sempre foi e ainda é a experiência que temos no discurso, que é único veículo, no entanto, em que toda a filosofia deve acontecer.”

²³³ Trabattoni (2003, p. 131-132).

Ou seja, imaginar que o conhecimento poderia ser transmitido mecanicamente ignora que sua transmissão se faz por meio do discurso, o que exige a mediação da alma, seu consentimento, para que se torne eficaz. Em outras palavras: “Não se pode instituir uma clara diferença entre uma palavra verdadeira e uma palavra persuasiva, porque a verdade de uma certa palavra se manifesta *sempre e somente* na persuasão de uma alma [...] que dela é persuadida.”²³⁴. Temos, assim, uma das tensões essenciais que subjazem aos discursos: a transmissão do saber quase sempre depende dele, no entanto, ele é incapaz de “carregar” esse saber de modo completo, justamente porque o conhecimento é uma prerrogativa da alma que é dele persuadida. Se o conhecimento só existe na alma, - porquanto apenas ela é de fato reminescente das Formas - o discurso pode “apenas” ajudar a orientar a alma em relação a esse objeto, mas somente de modo indicativo²³⁵.

Por conseguinte, a questão da mediação da alma coloca problemas a uma interpretação que simplesmente tome Sócrates como psicagogo (nos termos de um orador técnico). Tracemos um quadro sucinto deste problema. Vimos²³⁶ que o termo *psicagogia* carrega “[...] fortes conotações de sedução mágica.”²³⁷. Por outro lado, como observa Trabattoni, Platão parece deixar claro que em todo discurso “[...] a potência, ou seja, a ação da palavra, ‘acontece ser’ [...] psicagogia, isto é, não é outra coisa que não psicagogia (271cd).”²³⁸. Sabemos também que a palavra, ainda que condutora da alma, não pode mais do que se organizar no discurso de modo a respeitar o *insight* de que há Formas – a verdade que deve ser “descoberta” na alma do indivíduo não está no âmbito do próprio discurso, mas sim na alma ao rememorar a realidade das Formas. Por fim, vale mesmo lembrar que Sócrates, se é como o “lavrador sério” (262b1), não consegue saber se está “plantando” discursos numa alma adequada para a filosofia, pois este é um processo longo e cujo resultado é incerto – uma suposta “conversão” de Fedro para a filosofia parece um processo indeterminado e vagaroso, diferentemente do que implica as conotações mágicas do termo psicagogia. Como podemos compreender essas diferentes informações a respeito da natureza do discurso e de sua relação com a natureza da alma e das Formas que Sócrates nos expõe na palinódia?

²³⁴ Trabattoni (2003, p. 132, *itálico nosso*).

²³⁵ Ainda tendo em vista a analogia com a medicina, Werner (2012, p. 169, *itálico nosso*) nos diz: “Como o médico visa restaurar o equilíbrio no corpo do paciente, também Sócrates usa a palinódia e o mito das cigarras para mover Fedro – ou, mais precisamente, *para provocar Fedro a mover ele mesmo* – em direção a um estado de harmonia psíquica e em direção a vida filosófica.”

²³⁶ Capítulo 2.

²³⁷ Waterfield (2002, p. 98).

²³⁸ Trabattoni (2003, p. 132).

A resposta a essa pergunta parece residir no complexo entendimento da alma como composta e, portanto, da possibilidade do discurso de suscitar na alma desejos que a levem a descobrir em si mesma a verdade – ainda que esta seja precária e sempre sujeita à revisão. Levando às últimas consequências essa hipótese, podemos dizer que Sócrates pode encaminhar seu interlocutor apenas a compreender melhor seus próprios (e melhores) desejos latentes – o que é, em outras palavras, orientá-lo a amar as Formas. O filósofo é, afinal, um entendido nos assuntos do amor (*Banquete*, 177d8-9, *Fedro*, 257a8-9), ainda que fuja de sua capacidade a compreensão plena da natureza do objeto de seu amor. As Formas “escapam” ao invólucro do discurso. Escapam mesmo à inteligência humana, visto que também antes da encarnação os seres humanos eram delas privados, uma vez que apenas os deuses podiam se banquetear plenamente no prado da verdade (247c-e). O que Sócrates parece consciente, ainda que com todas as limitações que viemos descrevendo ao longo de nossa dissertação, é que reside no ser humano um desejo voltado ao conhecimento, este que é ilustrado pelo “auriga” e que aspira aos mesmos objetos que os deuses – por isso a semelhança implícita do dialético com os deuses. Muito do que Sócrates faz com Fedro, então, não é propriamente convertê-lo à filosofia. Seu objetivo é em grande medida apresentar as diversas problemáticas do discurso sem técnica de Lísias e outros (vide a referência oblíqua que faz a Isócrates), o que constitui, sem dúvida, um movimento necessário para tornar o menino consciente de que deve buscar em si – em sua alma - uma verdade que se oriente para além das opiniões humanas e dos limitados gêneros da retórica popular.

Enfatizar as deficiências do discurso na transmissão do conhecimento e mesmo as deficiências do saber do filósofo, contudo, não implica que a noção de conhecimento perca no *Fedro* seu ideal regulador e diretivo. Ora, um exemplo disso é o que fundamenta toda a exposição da natureza da alma do Grande Discurso: ainda que descrito em termos precariamente humanos e menores do que a exposição divina que seria necessária para dar conta da natureza da alma e da região supraceleste (246a), o filósofo compõe um mito verossímilante indicativo do verdadeiro na medida que é possível ao discurso do homem enquanto encarnado. Em outras palavras, a cosmologia do Grande Discurso (com suas referências às Formas e à reminiscência), ainda que narrada por imagens, apresenta o fundamento do discurso filosófico: ele está nas Formas e na relação que a alma estabelece com elas, isto é, a “verdade” não se encontra nas opiniões humanas (sejam elas de qualquer natureza, validadas ou não pela tradição). Nesse sentido, Giovanni Casertano nos diz:

O esforço de Platão baseia-se fundamentalmente na tentativa de fundar objetivamente – ontologicamente – a nítida contraposição entre verdadeiro e falso, e essa fundação é possível somente admitindo a existência de entes ideais que não dependem da subjetividade dos discursos que se contrapõem, mas que, pelo contrário, são o fundamento de todo discurso.²³⁹

Esses “entes ideais” devem ser refletidos no discurso verdadeiro. O que isso quer dizer, todavia, exige ulterior justificação. A citação de Casertano, apesar de constar num trabalho de cunho introdutório, sintetiza o problema que trabalharemos com cuidado agora e que viemos desenvolvendo a partir da problemática da verossimilhança. Por conseguinte, o que significa dizer que o discurso deve mimetizar ou refletir esses “entes ideais”? Retornemos aos processos das coleções e divisões: a coleção consiste em “Reunir em uma única forma [ἰδέαν] coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar.”, enquanto a divisão é “O ser capaz de separar de novo em formas [κατ’ εἶδη] e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro.”. Esse esforço por reunir ou separar tem em vista justamente a forma (εἶδος). As formas, por sua vez, têm as propriedades relatadas no Grande Discurso: “A substância que realmente é, sem cor, nem formato, e intangível, contemplável apenas pelo piloto da alma – o intelecto -, aquilo de que trata a classe da verdadeira ciência [...]” (247c7-d2). Já podemos dizer com segurança, neste ponto de nossa argumentação, que uma espécie de “intuição intelectual” direta desses εἶδη é impossível ao ser humano encarnado. Nesse sentido, o que queremos destacar é que a difícil e parcial reminiscência das Formas, longe de poder ser obtida diretamente, envolve uma relação necessária com os εἰδωλᾶ:

Eidos e *eidolon* são codependentes e têm a mesma fonte, o que pode ser detectado em sua origem etimológica no verbo *horao* (eu vejo), cuja forma aoristo é *idein*, que por sua vez está etimologicamente conectado ao verbo *oida* (eu sei). [...] *eidos* e *eidolon* representam duas qualidades fundamentalmente diferentes da visão: *eidos* representa o lado contemplativo da visão, liberto da percepção, que apreende formas por meio de um ato de conformação ideal; *eidolon* representa o lado passivo da visão como percepção sensível. De certa forma, os *eide* são elementos de estabilidade tanto na ontologia quanto na epistemologia; eles conseguem manter a integridade e a unidade diante da multiplicidade e deterioração provocadas por todos os *eidola* sensíveis e reproduzidos.²⁴⁰

²³⁹ Casertano (2010, p. 43).

²⁴⁰ Esposito (2023, p. 96).

Isso quer dizer que sem os εἰδωλᾶ não haveria o que o filósofo “reunir” ou “dividir”²⁴¹. O que isso significa, então, no âmbito dos *logoi*? Parece evidente que os *logoi* do filósofo devem remeter de alguma forma aos εἰδη. Mas como essa relação é instituída? Como o filósofo fala sobre os εἰδη? Para elucidar melhor essa relação entre εἰδη e εἰδωλᾶ, convém destacar que essa codependência com os εἰδωλᾶ, por sua vez, nos coloca dentro do âmbito da μίμησις:

Para Platão, toda forma de produção (*poiesis*) é dependente e guiada por uma forma de visão. [...] a conexão entre produção e visão ocorre em relação à arte do pintor, do carpinteiro, do sofista, do filósofo e até mesmo do demiurgo. O que conecta *poiesis* e visão é de fato *mimesis*: o casal *eidos-eidolon* trabalha para o mecanismo mimético envolvido tanto na *poiesis* quanto na visão.²⁴²

Temos então o seguinte quadro: toda produção (seja no âmbito das artes, do filósofo ou mesmo do demiurgo) depende de uma visão que orienta essa produção em sua direção, de forma que é impossível escapar da relação mimética entre o “produto” e a “visão”: o produto é uma mimese dessa visão que orienta sua produção. Se assim for, parece um contrassenso criticar as aparências ou imagens (os εἰδωλᾶ) como meramente falsas ou perniciosas. O problema reside, sobretudo, em tomá-las como o objeto último de conhecimento do ser humano. Mais uma vez, como nos conta o Grande Discurso, “Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: isto é reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é.” (249b6-c5). Essa capacidade de “compreensão” implica justamente em conseguir “levantar a cabeça” para além das percepções múltiplas e sensíveis da realidade fenomênica, o que já é entrevisto na experiência amorosa: o filósofo, inspirado por Eros, vê na beleza *fenomênica* do amado uma alusão à *Beleza suprasensível*. O Belo contemplado em seu estado pré-natal é apenas parcamente rememorado pelo filósofo, visto que este se encontra confuso por seu esquecimento e pela multiplicidade do devir fenomênico.

Pelo emprego da técnica dialética, o filósofo é capaz escalar “verticalmente” da multiplicidade do mundo sensível em direção à rememoração – ainda que deficitária – da unidade dos εἰδη. Da mesma forma, é capaz de dividir e distinguir os εἰδη dos εἰδωλᾶ: a

²⁴¹ Esposito (2023, p. 96): “A codependência de *eidos* e *eidolon* é explicada por esse movimento de separação (*diairesis*) e unificação (*synagoge*) essencial à dialética e, portanto, essencial à busca filosófica. Se não houvesse *eidola* para capturar, o filósofo não seria capaz de encontrar um caminho de volta ao *eide*, e se não houvesse *eide* estabilizador, os *eidola* não teriam nenhum tipo de genealogia da qual derivar.”

²⁴² Esposito (2023, p. 97).

realidade fenomênica deve ser operada analiticamente em “vista” de uma realidade que “de fato é” (247e4). No âmbito da produção discursiva, é justamente tal capacidade (sempre conjugada com a reminiscência) que dá especificidade para o discurso do filósofo.²⁴³ Seu discurso pretende se referir a uma realidade que não é a fenomênica, nem é simplesmente um aglutinado de mortais opiniões validadas pela tradição, mas se fundamenta na realidade das Formas, do que realmente é (apesar das várias dificuldades que viemos apontando). Para melhor entendermos essa questão que é de fundamental importância, será útil fazermos um breve *excursus* ao *Sofista*. Vejamos.

No *Sofista*, em 236b-c, o Estrangeiro de Eléia nos diz que o sofista se refugia na arte que produz imagens (εἰδωλοποιικῆς). Contudo, o Estrangeiro tem o cuidado de dividir essa arte em duas formas, a da “cópia e a do simulacro” (εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν), “implicando a superioridade da *eikon* sobre o *phantasma*”²⁴⁴. O problema da questão, ainda segundo o Estrangeiro, reside no fato que se o sofista fosse acusado de ser “fabricante de simulacros” (εἰδωλοποιόν), ele, apoderando-se das palavras para si, retrucaria perguntando “[...] a que coisa chamamos de simulacro” (τί ποτε τὸ παράπαν εἶδωλον λέγομεν) (*Sofista*, 239d). Para responder à hipotética pergunta do sofista, o Estrangeiro e Teeteto precisam dizer o que é isso que chamam de “simulacro” (εἶδωλον). Evidentemente, essa resposta será elaborada por meio de *logoi*, de modo que a existência do εἶδωλον deve ser garantida pelo discurso, desafiando a interdição de Parmênides. Tal desafio é o que torna a formulação de Teeteto a respeito do que seja εἶδωλον, segundo ele mesmo, “por demais absurda” (*Sofista*, 240c2):

TEETETO: O que, na verdade, Hóspede, diríamos ser um simulacro [εἶδωλον], a não ser outra coisa desse tipo, assemelhada ao verídico? HÓSPEDE DE ELEIA: Chamas verídico a outra coisa desse tipo, ou, que queres tu dizer com desse tipo? TEETETO: Não de todo verídico, mas parecido [εἰκοῦς]. HÓSPEDE DE ELEIA: Portanto, verídico, dizendo que realmente é? TEETETO: É isso mesmo. HÓSPEDE DE ELEIA: O que é isso? Acaso o não verídico é contrário ao verdadeiro? TEETETO: O quê, mesmo? HÓSPEDE DE ELEIA: Dizes parecido o que não é realmente, se o disseses não verídico. TEETETO: Mas, na verdade, de alguma forma é. HÓSPEDE DE ELEIA: Então, dizes não verdadeiramente. TEETETO: Pois, então não é; a não ser que é realmente uma imagem. HÓSPEDE DE ELEIA: Não sendo, então, realmente é aquilo a que realmente chamamos imagem? TEETETO: Há o risco de nos termos

²⁴³ Mais uma vez, o artigo de Nehamas (1990) é bastante elucidativo neste aspecto.

²⁴⁴ Esposito (2023, p. 97).

emaranhado numa certa complicação, por demais absurda, do que não é com o que é!
(*Sofista*, 240a-c)

A característica que nos interessa na formulação de Teeteto não é tanto o parricídio que eles estão em vias de cometer, mas sim a relação mimética que é estabelecida por aquele que produz imagens (εἰδωλοποιικῆς). Essa arte, como vimos, pode ser dividida em uma produção de imagens verossimilhantes (εἰκαστικὴν) ou fantásticas (φανταστικὴν). A verossimilhança, estabelecida no discurso como aquilo que não é a coisa verdadeira, mas realmente é aquilo que é imagem, funciona como mediadora entre aquilo que é e não é:

Na tentativa de aplicar esse paradigma da imagem aos *logoi*, acontece que os *logoi* são eles próprios miméticos: são *eidola* de seres, pelo menos de acordo com a correspondência parmenideana entre ontologia e linguagem. O tipo de *mimesis* que governa a produção de *logoi* é o *eikastike*, aquele que reproduz imagens como semelhanças.²⁴⁵

O discurso do filósofo, se o entendermos de acordo com as limitações impostas ao homem no *Fedro*, só pode ser indicativo da verdade na medida que mimetize no *logos* a existência de tais entes (as Formas), sendo, portanto, independente da realidade fenomênica do devir e das sensações²⁴⁶. É óbvio que várias são as problemáticas que surgem disso, apontadas inclusive pelo próprio Platão em diálogos posteriores²⁴⁷. No entanto, o discurso do filósofo no *Fedro* é *mimese* do verdadeiro (das Formas), por isso é necessariamente verossimilhante, visto que a verdade só pode existir na alma e pela rememoração desta no interior do indivíduo – o que significa “descobrir” em si tais verdades pela reminiscência.

O papel do discurso, e, mais especificamente, da dialética, é corresponder a uma proporção adequada entre os seres que realmente são (εἶδη) e os *logoi*:

É como se houvesse a mesma proporção entre seres e *logoi*, uma proporção cujas medidas são definidas pelo método dialético que é aplicado tanto ao ser quanto à linguagem. É como se o método dialético pudesse ser considerado uma *eikastike mimesis* da geometria (a estrutura) intrínseca ao ser. Isso parece de alguma forma

²⁴⁵ Esposito (2023, p. 99).

²⁴⁶ Nehamas (1990, p. 11-12): “O dialético estuda as Formas e portanto a teoria das Formas, que Platão introduz no seus trabalhos intermediários e que constitui uma teoria metafísica profundamente controversa, [mas que] também funciona para subscrever a natureza e a prática da dialética: o dialético e o sofista agora fazem algo fundamentalmente diferente e de diferentes formas; seus métodos não mais são os mesmos, ainda que pareçam idênticos.”

²⁴⁷ Casertano (2010, p. 44): “Na última fase de sua produção, a partir fundamentalmente do *Parmênides*, Platão submete a uma crítica radical a sua teoria das ideias, baseado num repensamento das teorias pitagóricas e eleatas, mas também com a consciência de que as discussões dos sofistas não são tão facilmente eludíveis como talvez lhe haviam parecido.”

inevitável: se é verdade que tudo o que existe vem a ser em virtude de uma produção, então parece impossível escapar do mecanismo mimético. No entanto, graças à ontologia da imagem (governada pela *mimesis*), pode-se distinguir adequadamente entre uma *mimesis* “filosófica” e uma *mimesis* “sofística”. Dessa forma, os *logoi* podem ser salvos, mesmo quando se aventuram no território dos *eidola*.²⁴⁸

Estamos agora em posição de amarrar uma série de temas que viemos tratando ao longo de nossa dissertação: vimos no capítulo 3.2 e 3.3.1 que é necessário ao orador ter conhecimento das coisas como são efetivamente (261a-262c). A partir desse conhecimento, ele conduz “aos poucos” (262a3) o interlocutor da crença inicial X para a crença final Y a partir de uma manipulação de pequenas semelhanças e dessemelhanças entre as coisas. Também vimos, neste capítulo, que a capacidade de definir com clareza o objeto do discurso, o que permite a condução por meio das semelhanças e dessemelhanças, é dada pela dialética, isto é, a técnica capaz de colecionar e dividir os εἰδωλᾶ - tendo em vista uma realidade em última instância inefável, as εἰδῆ, que por sua vez só podem ser rememoradas parcialmente. O orador técnico, caso fosse realizável, poderia usar desse conhecimento dialético para enganar seu interlocutor, uma vez que Sócrates parece estar preocupado, quando dedicado a propor uma retórica técnica, em argumentar que aquele que conhece como as coisas são é mais persuasivo que aquele que não conhece – diferentemente do *Górgias*, por exemplo, onde o objeto maior de preocupação era apontar que a irracionalidade da retórica popular era nociva para a *polis*.

Vimos que a arte retórica – se de fato existe (261e2-3) – eleva as exigências de conhecimento para além do que o Grande Discurso autoriza ao ser humano. Entretanto, as partes finais do diálogo (tratadas no capítulo 1.7) nos mostram que o “lavrador sério” (262b1), preocupado em “escrever na alma” (276a5-7, c7-10), busca “ensinar adequadamente a verdade” (276b10) pela palavra: afinal, bela mesma é a “[...] seriedade que surge disso tudo quando alguém, empreendendo a arte da dialética e alcançando uma alma conveniente, planta e semeia discursos com ciência – que são competentes em ajudar a si mesmos e a quem os plantou [...]” (276e6-277a1). Este é aquele que é “[...] feliz à altura do possível para um ser humano [...]”. (277a3-4). *A dialética, portanto, é a arte retórica possível*. Não porque o filósofo tornou-se apto a ocupar o lugar do rétor para discursar diante de uma multidão (já mostrarmos que não parece ser esse o caso²⁴⁹), mas porque existe um nexo entre verdade e persuasão: a verdade só existe numa alma que é persuadida dela. E se assim for, as verossimilhanças empregadas pelo

²⁴⁸ Esposito (2023, p. 99-100).

²⁴⁹ Capítulo 2 e 3.2.

filósofo devem ter um lastro na verdade, isto é, nos εἶδη. Nesse sentido, a verossimilhança não é condenada em si mesma justamente porque os *logoi*, mesmo os do filósofo, são verossimilhantes. A fraqueza dos *logoi*, que dá título a esta dissertação, não é mais que consequência da fraqueza do nosso próprio intelecto, incapaz de plenamente remeter às Formas e contemplá-las.

O que importa ao filósofo, portanto, é que a mimese inerente de seu discurso, pois sempre em termos verossimilhantes, deve indicar a verdade que apenas a alma nela mesma pode conhecer pela rememoração. Ao contrário do uso que fazem os sofistas dos εἰδωλῶν, para o filósofo eles só ganham sentido na referência à verdade, não devendo ter autonomia ontológica dela. Se as ideias não podem ser simplesmente vislumbradas pela “intuição intelectual” do filósofo exercitado na dialética, ao menos seu discurso pode, pela verossimilhança, indicar uma aproximação positiva da verdade, *indicativa* de seu conteúdo²⁵⁰. O problema dos sofistas e dos rétores não estaria em se apropriar do verossímil na persuasão, mas sim em pretender dissociar o verossímil de sua capacidade de *indicar o verdadeiro*²⁵¹.

Apesar de fiel ao *insight* de que há Formas e de dominar um método capaz de operar para reunir e dividir a multiplicidade fenomênica em vista desse *insight*, é ainda necessário ao filósofo examinar e testar os discursos, sejam os seus próprios ou os dos outros. É por isso que a escrita é um *médium* tão problemático para a transmissão de saber. O tema de nossa pesquisa não é o complexo juízo que Platão faz da escrita, mas podemos dizer, sem grandes problemas, que o discurso autêntico não pode ser apresentado de forma escrita porque ela dá a impressão de que a verdade pode ser “empacotada” numa forma final. Isso que chamamos “impressão”, vale destacar, é uma atitude do leitor para com o texto: no mito egípcio que fecha o diálogo, Platão nos alerta para o problema de que a palavra escrita gera nas almas esquecimento, “[...] posto que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos, *e não mais do interior de si e por si mesmos*, recordarão [aqueles que leem].” (276e4-6, *italico* nosso). Ora, mas isso seria um problema intrínseco da escrita? Ou antes porque “Como Sócrates sugere em 275c-d, o problema real ocorre quando as pessoas que ‘deixaram para trás’ os escritos e aqueles que os

²⁵⁰ E claro, talvez tão importante quanto, procurar suscitar no interlocutor o desejo (em todos já latente) pelas Formas.

²⁵¹ No contexto da *Sétima Carta*, Gadamer (1980, p. 118) chega a dizer que a respeito dos *περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα* (*Sétima Carta*, 344d4): “O melhor que se pode esperar [do filósofo] é uma escassa ‘indicação’ que poderia iluminar a coisa apenas para alguém que tenha a natureza necessária para entendê-la.”. Interessa notar como essa “natureza necessária para entendê-la” pode ser perfeitamente compreendida na perspectiva do que o *Fedro* nos relata como alguém possuir uma “alma conveniente” (276e8) ao plantio dos discursos com ciência. Dionísio II, ao que tudo indica, não era possuidor de uma alma conveniente.

‘receberam’ acreditam que eles contêm ‘algo de claro e certo’²⁵²? Ou seja, a autenticidade de um discurso não advém do fato de ele conseguir explicitar a verdade de forma absoluta e final, visto que, se esse fosse o caso, o discurso escrito seria, pelo contrário, talvez o melhor veículo para a transmissão do saber. O discurso se torna autêntico, “vivo e dotado de alma” (276a8-9), quando, por meio do diálogo, o filósofo exercita a investigação e análise do discurso, persuadido da necessidade de referência às Formas que parcamente é capaz de rememorar. Esse mesmo filósofo, incapaz de vislumbrar enquanto encarnado a realidade do mundo supraceleste, compreende a impossibilidade de fechar o discurso de modo a torná-lo dogmático.

Para finalizarmos, importa reforçar o tensionamento que jaz no discurso filosófico: ele está no cerne da problemática da unidade do *Fedro*. Já vimos que estamos em condições de dizer que o filósofo, se está na posição que o coloca a palinódia, não tem acesso direto às Formas enquanto encarnado. Nesse sentido, o discurso filosófico pode apenas aludir às Formas, sendo impossível remeter a elas diretamente – se fosse possível, o ser humano teria tanto saber quanto o deus, ambos portadores de uma espécie de “intuição intelectual” que tornaria o *logos* dispensável. Mas onde então se coloca o filósofo face a esse tensionamento? Ora, uma possibilidade seria entregar-se à δόξα e à contemplação meramente fenomênica do cosmos. Seria afirmar a impossibilidade da verdade ou sua relativização. Mas, novamente, a palinódia não nos autoriza a caracterizar o filósofo assim. A necessidade de assemelhar-se ao deus o tanto quanto possível, a afirmação de que todo ser humano pôde observar as realidades do hiperurânio, o impulso erótico como fomentador da reminiscência do Belo em si: tudo isso aponta para uma fidelização do filósofo para com a transcendência, além, portanto, da realidade enquanto fenômeno mutável e inapreensível.

Face a esse tensionamento, lembremos do amor. Quando se trata do amor, Sócrates afirma “[...] em nada mais ser entendido senão nas questões de amor [...]” (*Banquete*, 177d8-9). Também no *Fedro*, por medo de haver desagradado Eros, o filósofo roga “[...] que a arte amorosa [*erótica*] a mim dada não me seja retirada [...]” (257a8-9). Sabemos que o amor aos belos meninos é uma espécie de *proxy* para o amor à filosofia, ou, ainda mais especificamente, do amor às Formas. E como nos é dito no *Banquete*, o objeto de amor não pode ser plenamente obtido por estar sempre em posição intermediária entre a posse e a falta²⁵³. Por sua vez, como

²⁵² Nightingale (1995, p. 166).

²⁵³ McCoy (2008, p. 183): “A alma humana apaixonada não é completamente feliz nem miserável; a alma que ama está sempre num estado intermediário entre a posse perfeita do objeto de amor e o anseio por algo que está totalmente ausente.”

nos informa o Grande Discurso, no ponto máximo da experiência amorosa essa posição intermediária não é direcionada simplesmente à vontade de possuir o belo corpo do amado, mas extrapola a relação dual amante-amado e se volta para o objeto máximo do amor que são as Formas. Nesse ponto convém enfatizar, mais uma vez, a diferença entre a palinódia e os dois primeiros discursos sobre Eros. A fria racionalização do discurso de Lísias - assim como a consideração do amor meramente como apetite físico - repousam sob a noção de que uma vida racional é uma vida desinteressada dos desejos. Por isso os dois primeiros discursos não poderiam estar mais errados. O que Sócrates procura destacar na palinódia - e que reverbera por todo o diálogo - é que a alma, quando inspirada divinamente por Eros, se orienta para o que ela *verdadeiramente* deseja. A ênfase do Grande Discurso não está em negar nossos apetites – apesar de ser necessário mantermos em rédeas curtas o cavalo negro – mas sim em se atentar para o que realmente toda alma almeja²⁵⁴.

Assim, Sócrates se diz entendido nos assuntos do amor porque apesar de não ser plenamente conhecedor de seu objeto máximo, ele o é do desejo humano, da vontade intrínseca – e no mais das vezes inconsciente – dos homens em conhecer as realidades do hiperurânio. Por isso o tema do conhecimento de si é fundamental no entendimento do *Fedro*. Por isso também o personagem que dá nome ao diálogo serve perfeitamente para demonstrar essa problemática. Por fim, é por isso também necessário entrelaçar os temas do amor e da retórica: Sócrates atua como um condutor da alma de Fedro²⁵⁵, descrevendo a experiência amorosa – retoricamente²⁵⁶ - de modo a fazê-lo enxergar que conhecer a si mesmo, devotar a vida ao amor e agir divinamente imitando o deus, é, enfim, devotar a vida ao amor pelas Formas, isto é, ao objeto máximo do próprio amor. Sócrates não pode encapsular no discurso uma descrição exata da verdade do hiperurânio. Ele mesmo, como todo ser humano, é em vasta medida esquecido dela. Mas pode, pelo discurso, descrever e persuadir (provocar) os outros em direção à natureza do verdadeiro desejo humano, este que, como o próprio *logos*, está sempre no tensionamento entre a posse e a falta. O que Fedro pode e deve então fazer é não mais se “perturbar ambigualmente”, mas simplesmente dedicar “a vida a Eros por meio de discursos filosóficos.” (257b).

²⁵⁴ Griswold (1986, p. 115): “[...] o distanciamento do filósofo deste mundo, e portanto de todos os desejos que o prendem a ele, na verdade decorre de um apego ao Ser que é "realmente" desejado por todos os outros.”

²⁵⁵ Não esquecer, como vimos acima neste mesmo capítulo, que essa condução não é exatamente com as conotações mágicas que o termo psicagogia carrega.

²⁵⁶ Yunis (2009).

4. CONCLUSÃO

O *Fedro* é um diálogo dedicado em grande parte ao problema dos *logoi*. Entretanto, o que o torna verdadeiramente rico para se pensar essa temática é a forma com que Platão a insere num horizonte muito mais amplo: pouco importa os manuais de retórica que circulavam por Atenas ou a mortal sabedoria dos discursos que se pretendam sóbrios apenas pelo que convencionam as opiniões humanas. Os *logoi*, se pensados simplesmente do ponto de vista linguístico ou convencional, pouco esclarecem sobre as potencialidades que eles têm para o ser humano, ou melhor, para a *alma* humana. Nossa natureza composta e imperfeita, as contradições que moram no seio de nossos múltiplos desejos, o horizonte metafísico que contemplamos antes do nascimento: Sócrates sabe que é em meio a esses problemas que uma reflexão pertinente sobre os discursos deve ocorrer.

E a palinódia socrática, em sua descrição humana e menor da alma e de seus peripécias pré-natais, é o discurso onde encontramos muito do material para pensarmos na questão dos *logoi* – que parecem tratados de modo direto apenas na segunda parte do diálogo. O Grande Discurso nos diz que todo ser humano possui uma alma que, por si mesma, é princípio de movimento. Se ela é assim, então jamais cessa de se mover, do que se conclui que ela é imortal. O movimento enquanto característica intrínseca da alma nos força a colocar a questão que em nossa leitura é central para o *Fedro*: em que direção devemos orientar o movimento de nossa alma? Visto que ela se move à despeito de querermos ou não, podemos ao menos procurar escolher o melhor caminho para esse movimento? Esse movimento, se é para ser orientado de maneira refletida, deve levar em conta os próprios desejos internos e contraditórios da alma e os objetos por ela desejados. Afinal, a alma pode desejar, por meio de seu cavalo negro, objetos que nos afastam do que é o melhor para ela. Se o ser humano tem agência de seu próprio movimento, o melhor movimento que podemos imprimir na alma é aquele que parte de um correto entendimento de sua natureza composta, parcialmente bestial e parcialmente divina, e dos objetos de seu desejo – quais a nutrem adequadamente e quais são meramente satisfações que a afastam do que ela deseja verdadeiramente.

Qual é, então, o paradigma que temos para orientar nossa alma para o melhor possível a ela? Mais uma vez, a resposta está na palinódia. Ali temos exposta uma cosmologia rica a respeito da vida dos deuses, dos objetos que eles contemplam e de como as almas humanas,

imperfeitas, padecem de grande dificuldade para acompanhá-los. Os deuses são capazes de instituir um movimento perfeito no hiperurânio e nutrem suas almas com a substância que realmente é, isto é, as Formas. E Sócrates nos diz que são elas que convém ao intelecto. Temos aqui dois importantes elementos: o objeto último de desejo dos deuses são as Formas e eles – Zeus em particular – imprimem um movimento perfeito para ter contato com elas. Eles são os paradigmas do melhor que a alma pode desejar. No entanto, como replicar isso, na medida do possível, no ser humano enquanto encarnado?

É nesse contexto que a questão dos *logoi* e da retórica deve ser pensada. Ao longo de nossa dissertação tentamos articular os diferentes temas que perpassam o diálogo e que nos permitissem entender as relações que o filósofo estabelece com os *logoi*. Também defendemos no *Fedro* a permanência da crítica à retórica popular que vimos no *Górgias*, além da hipótese de que o orador técnico é um ideal irrealizável aos homens em sua condição encarnada, uma vez que não é possível ao homem, seja filósofo ou não, cumprir todas as exigências que Sócrates impõe para a prática da psicagogia com técnica. No entanto, também mostramos que a conversa do filósofo com Fedro não parece ser impessoal: o filósofo fala para Fedro sobre a filosofia, sobre a metafísica platônica e sobre a dialética com um objetivo bem definido: convertê-lo à filosofia, livrando-o da admiração ingênua que o jovem tem com a retórica e a logografia de seu tempo. Ou seja, Sócrates age como um psicagogo com Fedro, ainda que sua “condução” seja bem mais limitada do que a de um orador técnico. Contudo, se a realidade que “realmente é” são as Formas, e o filósofo, mais do que ninguém, sabe disso, como conduzir seu interlocutor para elas? Como conduzir o interlocutor para as Formas se nem mesmo ele é capaz de contemplá-las em sua plenitude? Ou seja, quais discursos são condignos a elas? Quais gêneros discursivos são avessos a elas ou prejudiciais para a alma e não devem, portanto, ser apropriados pelo filósofo?

Sócrates nos dá pistas bastante claras, como vimos no capítulo anterior, que é a dialética o discurso filosófico por excelência. Entretanto, ao mesmo tempo emprega um longo mito que ocupa quase um terço de todo o diálogo. Não deixa de ser interessante que Platão escolha nos mostrar a comologia que fundamenta toda a discussão sobre a retórica e os discursos por meio de “imagens” sobre a natureza da alma e a importância das Formas e da reminiscência. Pelo menos, essa foi a escolha que Sócrates fez ao compor seu discurso para a alma multicolorida de Fedro. No fim das contas, o filósofo parece bastante à vontade para utilizar os mais diversos meios para comunicar o que seja a filosofia e a sua importância. Nesse sentido, entender a relação do filósofo com os *logoi* passa, por conseguinte, por entender que a prática filosófica

tem uma orientação. Isso é mais importante do que ter um conjunto definido de proposições sobre a realidade ou um único e estrito modo de operação. Os dialéticos devem ser seguidos como um deus, mas isso não significa que todo discurso filosófico deve ser encapsulado estritamente nos termos da dialética.

Esse contexto deve ser elucidado tendo em vista a problemática de uma retórica técnica. Nossa proposta, como construímos ao longo de nossa dissertação, é a de que Sócrates estabelece as condições de uma retórica técnica, porém indica também sua impossibilidade de realização. O que é possível, e cujos operadores devem ser seguidos como um deus, é a dialética. Ela é a mais próxima que temos da verdadeira arte dos discursos. Nesse sentido, duas são as razões que separam a verdadeira arte do discurso da dialética: primeiro que a retórica, com as conotações “mágicas” que a palavra psicagogia carrega, parece considerar a alma humana de modo demasiado passiva. Ora, por mais que o orador conduza a alma do ouvinte para algo benéfico para ele (e possa até mesmo funcionar como uma propedêutica para a filosofia) isso não é conhecimento propriamente dito. Nesse sentido irá Yunis, para quem a “Dialética [...], o discurso próprio da filosofia, é um processo colaborativo em que ambas as partes estão ativamente engajadas (277d-278a)”²⁵⁷. Ou seja, parece fundamentalmente diferente do caráter unilateral da retórica (onde apenas o orador tem agência enquanto o ouvinte é pacatamente persuadido das teses do orador). Vale notar, entretanto, que dizer apenas isso esconde a sutileza do posicionamento platônico: todo discurso só é tomado como verdadeiro por quem é também persuadido dele. Como alguém poderia dizer que algo é verdadeiro se ele não acredita (isto é, é persuadido) da verdade daquilo?

Sendo assim, qualquer conhecimento só é conhecimento se as pessoas que o detêm são persuadidas de sua verdade (por isso aquele que ensina também persuade, mas não se limita a persuadir, como vimos afirmado desde o *Górgias*, 454c em diante). No entanto, o filósofo erótico, tomado de divina loucura, estabelece com seu pupilo uma relação bastante diferente daquela do orador diante de sua plateia – seja no modo como dialogam, seja pelo objeto que aspiram por meio do diálogo. O filósofo procura persuadir, utiliza de diversos gêneros discursivos para isso, pergunta e responde, refuta e é refutado, porque a alma (onde reside a persuasão e o conhecimento) não pode ser mecanicamente conduzida em qualquer direção: ela tem agência e, por conseguinte, a verdade é uma propriedade da alma – um ato de conversão interior. A pretensão de unilateralidade e da persuasão como um efeito mecânico do discurso

²⁵⁷ Yunis (2009, p. 245).

não corresponde com a natureza da alma conforme exposta no *Fedro*. Destarte, devemos nos perguntar: seria a alma passível de ser “drogada” pelo rétor da mesma forma que o médico o faz com o corpo? No *Fedro* somos apresentados, como vimos em nossa interpretação geral, a uma proposta tifônica da alma humana. A alma parece suscetível a acolher discursos externos para si e deixar-se guiar por eles. Um psicagogo, com as conotações mágicas que ganha a palavra, aspira assumir algo a mais: ele é capaz de burilar um discurso que pode tomar facilmente as rédeas da alma e sobrepujar qualquer impulso contrário à direção que imprime em seu discurso. Seria essa imagem condigna à do filósofo? Não é o que nos parece.

O segundo motivo em que podemos situar a distinção entre a retórica técnica e dialética é que a retórica técnica não é preocupada com a verdade do que é dito. Por um lado, aqui o *Fedro* parece acompanhar o *Górgias*: a retórica, se quer ser técnica, não deve abdicar de conhecer as coisas como são. No entanto, as razões para esse conhecimento sofrem uma profunda mudança, uma vez que não se deve conhecer as coisas como são para que o orador possa beneficiar o destinatário do discurso, mas se deve conhecer as coisas como são para que *o orador seja mais persuasivo*, ainda que para enganar. Nessa perspectiva, podemos dizer que a retórica enquanto técnica discursiva é uma arte amoral que não visa necessariamente incutir crenças verdadeiras no destinatário do discurso. A filosofia, por outro lado, parece ativamente buscar - e na medida do possível transmitir - a verdade (ainda que seja incapaz de obtê-la plenamente).

Dito isso, se somos partidários da posição de que não se pode separar forma e conteúdo quando se trata de interpretar um diálogo platônico, no *Fedro* tal posição ganha uma importância ainda maior. Isso porque, como viemos demonstrando ao longo de nossa dissertação, não podemos perder de vista que Sócrates age como um psicagogo em relação à *Fedro* – ainda que não nos termos “mágicos” que o uso homérico da palavra carrega. Para entendermos melhor as implicações que isso tem no diálogo, mais uma vez chamamos atenção ao *Górgias*. No diálogo com o rétor, Sócrates argumenta extensivamente a respeito da prioridade da filosofia (como *arte política*) em oposição ao simulacro (εἰδωλον) retórico (*Górgias*, 464b-465e). No contexto em que ocorre a discussão, cercado por pupilos e admiradores de Górgias, importa a Sócrates repreender seus interlocutores, desbancando a pretensão de onipotência do rétor. No *Fedro*, como que demarcando uma outra postura no trato da retórica em relação ao *Górgias*, Platão adota algumas diferenças importantes: já dissemos algumas vezes como a retórica popular ou sofística é também criticada, porém em grande parte assumindo seu ponto de vista. Também Platão [...] abstém-se de apresentar qualquer argumento

formal no sentido de que a retórica requer orientação filosófica para seu uso adequado.”²⁵⁸. Muito menos Sócrates argumenta em direção a qualquer posição intelectualista quanto à psicologia moral, isto é, ainda que o orador tenha conhecimento do bem e do mal, isso não é condição suficiente para que ele aja tal qual esse conhecimento²⁵⁹ - e que parece central na refutação do rétor no *Górgias*.

Sócrates parece interessado, mais do que insistir categoricamente na debilidade da retórica popular e em um ataque direto à figura de Lísias e outros, em gentilmente persuadir Fedro do modo de vida filosófico, dar-lhe uma orientação que suscite seu desejo para as Formas (em oposição ao convencionalismo das opiniões humanas). Afinal, podemos supor com segurança, pela figura de Fedro no diálogo que leva seu nome e no *Banquete*, que ele seria pouco afeito ou receptivo a uma discussão como a do *Parmênides* ou do *Sofista*. Para contornar isso, Sócrates emprega um discurso cheio de floreios e elementos míticos que introduzem uma série de temas da filosofia platônica (as Formas, a reminiscência, a importância da potência erótica se bem orientada para a filosofia, a imortalidade da alma etc.) que de outra forma talvez pouco interessassem ao jovem. E então devemos nos perguntar: Sócrates “faz filosofia” durante toda a conversa com o menino ou apenas quando está criticando Lísias e Isócrates ou apresentando os procedimentos da dialética? A “demonstração” da imortalidade da alma, com sua aparência rigorosa, é filosofia, porém o extenso uso mítico de imagens para descrever a alma e suas peripécias pré-natais não o é? E o que fazer, como já notaram alguns comentadores, quando a própria noção de dialética em Platão não parece obedecer a um único e mesmo método?²⁶⁰

As respostas a essas perguntas exigem que retornemos à questão da unidade entre forma e conteúdo nos diálogos platônicos. Essas perguntas também deixam mais claras as razões para nosso primeiro capítulo ser dedicado a uma interpretação geral do diálogo. Lembremos a pergunta de Sócrates que abre o *Fedro*: “Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?”

²⁵⁸ Yunis (2009, p. 244).

²⁵⁹ Yunis (2009, p. 244): “Não há qualquer indício no *Fedro* do intelectualismo socrático, a posição (assumida por Sócrates em alguns dos primeiros diálogos platônicos) de que o conhecimento implica virtude, de que conhecer o que é certo conduz necessariamente a fazer o que é certo. A alma complexa da palinódia (como na *República*) permite o conflito entre saber o que é certo e fazer o que é certo, que o intelectualismo socrático não consegue explicar [...]”

²⁶⁰ É marcadamente famoso o juízo que faz Robinson (1941, p. 74) do significado que Platão dá à “dialética”: “O fato é que a palavra ‘dialética’ tinha uma forte tendência em Platão de significar ‘o método ideal, seja ele qual for’. Na medida em que ele era meramente um título honorífico, Platão aplicou isso em cada estágio da sua vida para o que quer que lhe parecesse no momento como o procedimento mais promissor.”. Nehamas (1990, p. 9), em seu artigo dedicado a compreender a demarcação da filosofia perante a sofística, concorda com Robinson de que “sabemos pouco” do que seria a dialética nos diálogos intermediários.

(227a1). Como dissemos, o menino decide andar fora dos muros da cidade para praticar a memorização do texto de Lísias, um logógrafo por quem ele nutre respeito e cuja obra que tem em mãos considera de grande valor. Mais que isso, Fedro parece muito bem-informado a respeito dos círculos intelectuais de Atenas e das figuras importantes que por lá circulavam. O encontro com Sócrates acarreta ao menos duas consequências para ele: por um lado, o jovem tem contato com uma figura crítica a Lísias e ao que dizem os rétores e sofistas de Atenas. A admiração de Fedro por Lísias, se é que permanece após o encontro com o filósofo, talvez não seja mais tão ingênua. Por outro lado, ele foi informado do modo de vida filosófico, da importância da verdade para a persuasão e, acima de tudo, tal qual a prece de Sócrates: “[...] de que, se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for.” (261a3-6). Isso significa que ao cabo da discussão Fedro se tornou um filósofo? Não, visto que o processo de semear “discursos com ciência” demanda tempo e assentimento do interlocutor, isto é, não parece garantido que a alma de Fedro se mostrará, no fim das contas, como um bom solo para o plantio (276e-277a).

Contudo, sabemos de onde veio a alma de Fedro (ambientada nos círculos intelectuais de Atenas, sobretudo entre logógrafos, rétores e sofistas). O diálogo, por sua vez, termina com a expectativa de que, agora informado sobre a filosofia, o menino possa amadurecer como filósofo. Não seria a pergunta que abre o diálogo também dirigida para o público de Platão e, por que não, para nós, leitores atuais do *Fedro*, mais de dois milênios após sua composição? Talvez não possamos, tal qual Fedro, seguir o caminho indicado por Sócrates? A questão do conhecimento de si que paira sobre todo o diálogo e unifica os temas do amor e dos discursos faz sentido quando remetemos à natureza movente da alma: se a nossa alma não cessa de se mover, se constantemente somos levados de um lado a outro pelas polifonias da *pólis* e do interior de nós mesmos, como nos orientar? Essa não é uma pergunta apenas para o menino, mas para todos os leitores do *Fedro*. Ora, sabemos que Sócrates é plenamente ciente da impossibilidade de obter um conhecimento firme e seguro das Formas. Por outro lado, por dominar a “arte erótica”, sabe que todos os seres humanos desejam em última instância justamente esse conhecimento. Nesse sentido, os discursos sobre o amor permitem a Sócrates cativar o menino – e nós leitores – por meio de uma série de imagens, mitos e ironias, para enfim introduzir a questão da dialética (que está presente nas condições que o filósofo coloca para a arte retórica) como uma prática que se coaduna com a verdade e com agradar aos

deuses²⁶¹. Por fim, Platão introduz a questão que podemos dizer central de sua própria filosofia: a filosofia como um amor orientado às Formas. Mas será que podemos entender “filosofia” simplesmente dessa forma?

Seguimos Moore ao afirmar, em seu artigo dedicado ao estudo dos usos de “filosofia” no *Fedro*, que mais do que em quase qualquer outro diálogo Sócrates expressa suas esperanças de que seu interlocutor possa voltar-se para a “filosofia”²⁶². Contudo, “A que então Sócrates encoraja Fedro? Infelizmente, Sócrates nunca define explicitamente e completamente *philosophia*, o *philosophos*, ou a atividade de *philosophhein*.”²⁶³ Nossa ênfase até aqui foi dizer que a “filosofia” se orienta pela contemplação das Formas²⁶⁴, mas convém destacar que segundo o artigo de Moore, os sentidos empregados por Platão no diálogo também vão além disso:

Todos os usos [do grupo de palavras “filosofia”] são conectados com conversações voltadas para o diagnosticar e melhorar o nível de virtude de uma pessoa. Em algumas ocasiões, Sócrates ou sua Palinódia enfatiza a conexão entre virtude e conhecimento. Em outras ocasiões, a ênfase está na conexão entre virtude e autocontrole. Em qualquer caso, filosofia é a atitude crítica e um conjunto de práticas dedicadas ao desenvolvimento e ajudar outros a desenvolver a boa vida.²⁶⁵

Para concluirmos nosso trabalho, apesar de tocarmos nesses pontos em outros capítulos, há sentidos em particular convém chamarmos a atenção: a atividade filosófica depende do diálogo entre indivíduos. Os *logoi* devem ser examinados, testados, comparados. Esse traço da atividade filosófica se mostra tanto na erótica própria à filosofia, belamente exposta na relação dual amante/amado na palinódia, quanto na constante afirmação socrática de ser “Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar [...]” (*Górgias*, 458a2-6). Além disso, vimos nos capítulos 1.6 e 3.3.1 da presente dissertação o quanto a autoridade de uma figura pública como Lísias ou de um texto escrito pode ser pernicioso justamente porque se fixa como sinais externos à alma (que acolhe seus preceitos

²⁶¹ Nesse sentido, concordamos plenamente com McCoy (2008, p. 186, n. 22): “[...] é precisamente pelo fato de que o mito da palinódia é tão bem-sucedido com o Fedro erótico que Fedro pode agora se interessar pela natureza da retórica em um sentido mais técnico também.”

²⁶² Moore (2013, p. 61).

²⁶³ Moore (2013, p. 61).

²⁶⁴ Das catorze ocorrências do grupo de palavras “filosofia” no *Fedro*, a segunda (por ordem de ocorrência) é a que deixa mais evidente essa orientação: “[...] mas aquela [alma] de mais ampla visão [das Formas], pelo contrário, que vá para o sêmen de um homem destinado a amar o saber ou a amar o belo, ou de um homem devoto às Musas e às coisas do amor [...]” (248d2-4). Nesse sentido, aquele que mais pôde ver as Formas está destinado a se tornar um filósofo. No entanto, convém destacar que “o filósofo não pode ser definido simplesmente pela sua conexão com o realmente verdadeiro; uma conexão positiva com isso existe em todos também” (Moore, 2013, p. 68).

²⁶⁵ Moore (2015, p. 76).

sem exame). Desfazer-se da autoridade alheia é condição necessária para o segundo sentido importante à atividade filosófica e que ganha especial evidência no *Fedro*: a noção de autenticidade. Atento à multiplicidade de *logoi* que lhes são externos, porque desapercibidos das Formas, o filósofo “descobre” em si (pelo exercício dialético e reminiscente) os *logoi* que mimetizam, ainda que de forma precária, as Formas. E ele assim o faz porque sabe – talvez seja, junto da consciência de sua própria ignorância, a única coisa que o filósofo sabe – que seu desejo é em última instância o conhecimento dessas Formas que um dia ele contemplou junto ao deus. Enfim, e como última consequência, o filósofo imita na vida terrena o deus do qual sua alma é afeita.

O caráter propedêutico, sinóptico (porque expõe uma diversidade grande de temas) e retórico do *Fedro* como um todo mostra que a preocupação primeira de Platão nesse diálogo não é fazer uma elucidação minuciosa e rigorosa de toda sua filosofia, ou melhor, da relação exata entre todos os temas que aparecem no diálogo. Também não é uma elaboração detalhada de cada um deles (como se estivesse preocupado em definir precisamente a dialética, o amor, a retórica etc.). Sua preocupação primeira é incutir em Fedro – e em nós leitores – os valores caros à filosofia e a estabelecer como uma possível alternativa – que exige aprofundamento – para a retórica e sofística populares. A questão é que Platão faz isso sem preocupar-se com empregar apenas um método ou gênero estilístico específico²⁶⁶. O *Fedro* – mas não só ele – usa de diversos artifícios retóricos, mitológicos, imagéticos e sofisticos para fazer uma “defesa retórica”²⁶⁷ da filosofia.

Sócrates pode ser visto como um modelo de filósofo. O diálogo platônico, por sua vez, como um modelo de conversação filosófica. O filósofo do *Fedro* é este que não hesita em utilizar de diversos gêneros e artifícios discursivos. Parece, afinal, que pouco importa se são alheios ao que poderíamos chamar de “propriamente filosóficos”. O ponto é sua utilização para a conversão e desenvolvimento de si e de outros em busca da boa vida, ou, o que dá no mesmo, em busca da filosofia. Sócrates conduz a alma de Fedro tanto por discursos longos quanto por discursos breves, e incorpora em si a noção de psicagogia que diz ser a retórica – ainda que com as importantes limitações que destacamos. Dessa forma, a primeira parte do *Fedro* é tão retórica quanto a segunda. Pelo contexto dramático e pela personalidade do menino, sabemos que não caberia empreender uma discussão metódica e aprofundada teoricamente a respeito da atividade filosófica como vemos em outros diálogos. E é por isso mesmo é que apesar de não termos

²⁶⁶ Com mostram Nightingale (1995) e McCoy (2008).

²⁶⁷ Yunis (2005 e 2009).

como saber se Fedro se tornará um filósofo, temos um modelo de como a conversação pode ser orientada para livrar o indivíduo de discursos externos a ele e suscitar desejos que são afins à filosofia, isto é, autênticos.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária:

HESÍODO. *Teogonia*. Organização e tradução Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013 (1ª Edição). 103p.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Anderson de Paula Borges. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022 (1ª Edição). (Coleção Vozes de Bolso). 163p.

_____. *Fedro*. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo, Editora 34, 2016 (1ª Edição).

_____. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

_____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas, Daniel R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2016.

_____. *Gorgias*. Introduction, translation and notes by Terence Irwin. Oxford University Press, 1979.

_____. *Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo, Editora 34, 2016 (1ª Edição). 256p.

_____. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José Trindade Santos; prefácio., introdução e apêndice de José Trindade Santos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. 265p.

_____. *Phaedrus*. Translation and notes by A. Nehamas e P. Woodruff. Indianápolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1995. 94p.

_____. *Plato's Phaedrus*. Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1952, 172p.

_____. *Plato's Phaedrus*. Introduction, translation and notes by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Plato's Phaedrus*. Edited by H. Yunis. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Greek and Latin Classics), 2011.

Bibliografia secundária:

- ASMIS, E. *Psychagogia* in Plato's *Phaedrus*. *Illinois Classical Studies*, XI, 1986, pp. 153-172.
- BURGER, R. *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 1980.
- CARDOSO, D. *A alma como centro do filosofar em Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- CASERTANO, G. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. São paulo: Paulus, 2010. (Coleção Philosophica). 135p.
- COOPER, J. M. "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*". In: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. New Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 29-75.
- _____. *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*. Princeton University Press, 2004.
- CONLEY, T. *Phaedrus* 259 e ff. In: *Rhetoric Society Quarterly*, 11(1), 11–15, 1981.
- FERRARI, G.R.F. *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press, 1987.
- FUSSI, A. "Socrates's Refutation of Gorgias" In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Brill, Vol. 17, 2002, pp. 123-145.
- GADAMER, H.-G. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven, CT: Yale University Press, 1980.
- GRISWOLD, C. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: Penn State University Press, 1996.
- ESPOSITO, M. *The Realm of Mimesis in Plato*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2023.
- HAYASE, A. Dialectic in the *Phaedrus*. *Phronesis* 61, pp. 111-141, 2016.
- IONESCU, C. Recollection and the method of division in the *Phaedrus*. *Journal of Philosophical Research*, vol. 37, pp. 1-24, 2012.
- JAEGER, W. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo, Brasília: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 6ed, 2013.

KAHN, C. H. "Drama and Dialectic in Plato's Gorgias" In: (ed. J. Annas) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, vol. 1, 1983, pp. 75-121.

_____. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, 1996.

LEBECK, A. The Central Myth of Plato's Phaedrus. *Greek, Roman and Byzantine studies*, pp. 267-290, 1972.

LOPES, D. R. N. "Retórica" In: (coord. G. Cornelli & R. Lopes) *Platão*. Lisboa, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, pp. 383-400.

MANN, T. *A morte em Veneza; Tonio Kröger*. Tradução de Herbert Caro, Mário Luiz Frungillo; ensaios Anatol Rosenfeld. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 194p.

MCCOY, M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MOORE, C. "Deception and Knowledge in the Phaedrus". In: *Ancient Philosophy* 33 (1):97-110, 2013.

_____. "Philosophy' in Plato's Phaedrus". In: *Plato Journal* 15: p. 59-79, 2015.

NEHAMAS, A. "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry", in: *Virtues of Authenticity*, ed. A. Nehamas, Princeton University Press, 1999.

_____, e WOODRUFF, P. (Intro, trad., notas), *Plato: Phaedrus*. Londres: Hackett (edição para Kindle), 1995.

NIGHTINGALE, A. W. (1995), *Genres in Dialogue*, Cambridge University Press.

REGO, J. DE F. L. *Os discursos Cipriotas. Tradução e estudo sobre o Para Demônico, Para Nícoles, Nícoles e Evágoras de Isócrates*. 2010, 102p. Tese (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. London, UK: Oxford University Press, 1941.

ROOCHNIK, D. "Socrates' Rhetorical Attack on Rhetoric" In: (ed. F. Gonzalez) *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 81-94.

ROWE, C. *Plato: Phaedrus*. Wiltshire: Aris & Phillips LTD, 1986.

Schleiermacher, F. "1. Phaedrus", in _____, *Introductions to the dialogues of Plato*. Cambridge: At the University Press, 1836.

SEDLEY, D. "The ideal of godlikeness" in *G. Fine (ed.), Plato 2*. Oxford: Oxford, 1999. University Press, pp. 309-328.

TICIANO, C. E. DE L. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório*. 2011, 116p. Tese (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.

TORRANO, J. "A Noção socrático-platônica de Herói: Apropriação e Distorção semântica" In: *Idéias*, Ano 11 (2). Revista do IFCH: Unicamp, 2004.

TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução Fernando Rey Puentes & Roberto Bolzani. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003. 216p.

_____. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archaï: as origens do pensamento ocidental, 2). 346p.

WERNER, D. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

YUNIS, H. *Plato. Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. Eros in Plato's 'Phaedrus' and the Shape of Greek Rhetoric. *Arion*, Third Series, Vol. 13, No. 1 (Spring - Summer, 2005), pp. 101-126, 2005.

_____. "The protreptic rhetoric of Plato's Republic", in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26, 2007.

_____. Colloquium 7: Dialectic and the Purpose of Rhetoric in Plato's Phaedrus. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24(1), 229-259, 2009.