

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS MAFALDO OLIVEIRA

PAIDÉIA E RETÓRICA NO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO

Natal
2009

LUCAS MAFALDO OLIVEIRA

PAIDÉIA E RETÓRICA NO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Markus Figueira da Silva

NATAL, RN
2009

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Oliveira, Lucas Mafaldo.

Paidéia e retórica no diálogo Fedro de Platão / Lucas Mafaldo Oliveira. –
2009.

123 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de
Pós-graduação em Filosofia, 2009.

Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

1. Retórica. 2. Platão. 3. Dialética. 4. Civilização grega. I. Silva, Markus
Figueira da. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 162.6

LUCAS MAFALDO OLIVEIRA

PAIDÉIA E RETÓRICA NO DIÁLOGO *FEDRO* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Markus Figueira da Silva

Aprovado no dia ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o Dr^o Marcelo Pimenta Marques - UFMG

Prof^a Dr^a Monalisa Carrilho de Macedo - UFRN

Prof^o Dr^o Markus Figueira da Silva - UFRN

AGRADECIMENTOS

Ao chegar ao fim de um trabalho difícil, é importante pararmos para nos lembrar do caminho percorrido. Pois, ao fazermos isso, veremos que em cada etapa do caminho recebemos o apoio de inúmeras pessoas, sem as quais não teríamos conseguido continuar avançando. Agradecer a todos que fizeram parte dessa caminhada é impossível, mas alguns nomes precisam ficar registrados. Agradeço...

.... ao Prof. Dr. Markus Figueira, por ter confiado em minha capacidade apesar de vir de outro curso, e ter me orientado ao longo dos últimos anos pelos corredores da filosofia;

.... ao Prof. Dr. Anastácio Borges, por ter sido sempre generoso com seu conhecimento, partilhando suas reflexões sobre o Fedro e sobre Platão;

.... à Prof^a. Dr^a. Monalisa Carrilho, que foi quem primeiro me atraiu para o campo da filosofia, orquestrando suas pequenas reuniões com autêntico e provocador espírito socrático;

.... ao Prof. Dr. Marcelo Marques, que me recebeu maravilhosamente na UFMG e, por meio de suas aulas e reuniões de orientação, abriu meus olhos para novas leituras de Platão;

.... à toda a minha família, que não apenas me apoiaram em cada etapa desse processo, mas que sempre estiveram ativamente criando o melhor ambiente possível para que eu pudesse seguir minhas aspirações;

.... à Aline, cuja companhia e apoio constantes, nos momentos alegres e difíceis, significam muito mais do que eu poderia expressar nessas breves linhas. É suficiente dizer que, com ela, aprendi uma das lições do Fedro: existem certas coisas sobre as quais poeta algum desse mundo pode cantar, pois só poderão ser descritas por um discurso divino.

RESUMO

Essa dissertação descreve um estudo realizado sobre o diálogo “Fedro” de Platão, com o objetivo de apresentar uma interpretação do mesmo a partir da hipótese de que esse diálogo pode ser lido como uma reflexão sobre a questão da paidéia. Encontramos indícios para justificar essa leitura tanto no contexto cultural da época do diálogo como na própria narrativa do texto. Em relação ao contexto cultural, observamos que a retórica se tornara a principal disciplina na formação dos atenienses, em grande parte por causa das instituições democráticas que favoreciam esse tipo de prática. Em relação à narrativa, observamos que essa é, em larga medida, a história de como Sócrates guia a alma de Fedro para a filosofia. Desse modo, consideramos que o objetivo central de Platão é problematizar essa disciplina e apresentar a perspectiva filosófica sobre a possibilidade de uma arte dos discursos. Para isso, Platão faz uma análise da retórica, uma apresentação da dialética e discute a relação entre oralidade e escrita. Consideramos que todos esses elementos ganham sentido na medida em que servem para pensar a formação cultural dos atenienses.

Palavras-chaves: Retórica. Dialética. Paidéia. Platão.

ABSTRACT

This study presents a study on Plato's "Phaedrus", with the purpose of discussing the possibility of interpreting this dialogue as a discussion on the greek notion of *paideia*. We believe to find evidence to support this claim both in the cultural background of the dialogue and in its text. As background evidence, we point to the fact that Rhetoric had become the major disciplined studied in Athens in Plato's time, largely because democratic institutions favored its practice. As text evidence, we point out that the story of the "Phaedrus" can be read as the story of how Socrates leads Phaedrus's soul toward philosophy. Therefore, we believe that Plato's main goal with this dialogue is to discuss Rhetoric and present the philosophical perspective on the possibility of an art of speech-making. In order to achieve this, Plato presents an analyses of current Rhetoric, explains his conception of dialectic, and debate the relation between extemporaneous and written speech. We believe that all those elements serve the larger purpose of providing the background to discuss the cultural education of the Athenians.

Keywords: Rhetoric. Dialectics. Paideia. Plato.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1: A QUESTÃO DA <i>PAIDÉIA</i> NO DIÁLOGO	07
1.1. O PAPEL DO FILÓSOFO NA <i>PÓLIS</i>	07
1.2. PLATÃO COMO PENSADOR DA <i>PAIDÉIA</i>	16
1.3. O <i>FEDRO</i> COMO UM DIÁLOGO SOBRE A <i>PAIDÉIA</i>	27
CAPÍTULO 2: A QUESTÃO DA RETÓRICA	38
2.1. A RETÓRICA COMO <i>PSICAGOGIA</i>	38
2.2. A RETÓRICA E A NOÇÃO DE <i>EÍKOS</i>	49
2.3. A QUESTÃO DA DIALÉTICA	55
2.4. A RETÓRICA COMO <i>TÉCHNE</i>	68
CAPÍTULO 3: A <i>PAIDÉIA</i> FILOSÓFICA	75
3.1. <i>PAIDÉIA</i> E <i>ÉROS</i>	77
3.2. A <i>PAIDÉIA</i> E O INTELIGÍVEL	85
3.3. A <i>PAIDÉIA</i> FILOSÓFICA E OS DISCURSOS	95
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

O ponto de partida desse trabalho foi o desejo de compreender como Platão pensava a questão da retórica. Desde a Grécia Antiga essa disciplina mantém uma relação simultaneamente próxima e problemática com a filosofia em geral, e com a filosofia platônica em particular. Afinal, ainda que o filósofo considere que sua atividade o leva a alcançar um conhecimento distinto das opiniões vulgares, ele precisará, mesmo assim, articular esse conhecimento de forma discursiva para que seja transmissível aos demais. No entanto, no momento em que o filósofo produz seu discurso, este se torna apenas mais uma das várias vozes que tentam se fazer ouvir na *pólis*; portanto, seu conhecimento específico, se existir, aparece aos outros como apenas mais um dos discursos em circulação. De que modo, portanto, se é que isso é possível, poderíamos diferenciar os discursos filosóficos das demais produções discursivas?

Essa questão se torna especialmente problemática quando surge um grupo de pessoas que alegam dominar a arte de lidar com os discursos em si mesmos. Esse grupo imediatamente se coloca em uma posição muito específica e privilegiada no ordenamento da cultura. Afinal, enquanto todos os discursos versam sobre uma infinidade de problemas específicos – administração pública, investigações científicas, discussões éticas – estes especialistas alegam o seguinte: para que haja a possibilidade mesma de qualquer discussão, é necessário que os participantes produzam discursos em defesa das diferentes posições; nesse sentido, acima de qualquer discussão específica está o poder do discurso em si mesmo, pois é da capacidade discursiva dos homens que surge a possibilidade de resolver todas as demais questões particulares. É problemático falar desse grupo como uma unidade, visto que certamente há diferenças significativas entre eles; no entanto, o fato é que, a partir do século V, cresce em Atenas o número daqueles que professam possuir e serem capazes de ensinar uma arte de lidar com os discursos, ou seja, surgem os mestres de retórica. A existência da retórica, portanto, lança um desafio para a filosofia: se a filosofia se articula em discurso, talvez esta deva estar sujeita às regras da retórica. E, inversamente, o filósofo também desafia o mestre de retórica: se a filosofia é capaz de separar o conhecimento da opinião, somente ela poderia realmente servir de fundamento para qualquer discussão. Tanto a filosofia como a retórica, portanto,

requerem para si uma posição privilegiada, pois se julgam acima de qualquer questão particular; sua co-existência é problemática, pois ambas reivindicam o mesmo lugar como centro da *paidéia*.

As características intrínsecas dessa arte já seriam suficientes para alçá-la ao centro das discussões intelectuais; afinal, uma arte geral do discurso certamente deve ser estudada com cuidado por todo aquele que pretender entrar em qualquer discussão específica. No entanto, além disso, a retórica contou também com condições externas extremamente favoráveis para se proliferar: em Atenas, afinal, as decisões políticas eram tomadas democraticamente, ou seja, por meio de assembleias públicas nas quais todos aqueles reconhecidos como cidadãos possuíam o direito de usar a palavra para tentar persuadir os demais. Ao invés do poder de um tirano, portanto, reinava entre os atenienses o poder dos discursos, cuja persuasividade era o critério último para a tomada de decisões quanto aos rumos coletivos da cidade. Em paralelo a esses desenvolvimentos, no entanto, temos Sócrates, que também faz uso da palavra, mas o faz de um modo bastante particular. Ao invés de fazer os longos e complexos discursos das tribunas e assembleias, Sócrates prefere as perguntas e respostas para guiar discussões que podem ser feitas em recintos públicos ou privados e que, portanto, ao contrário dos oradores, não necessitam de uma platéia para chegar a um julgamento. Quando chegamos a Platão, portanto, temos alguém que conhece de perto tanto o estilo socrático como o estilo dos oradores em lidar com os discursos. Platão, afinal, jamais se enquadrou no estereótipo do filósofo desconectado da existência concreta; antes disso, este sempre foi alguém que acompanhou de perto a vida política e nunca a abandonou por completo em suas reflexões. Platão, portanto, reconhece a importância que a retórica possui no ordenamento político e social de Atenas e, conseqüentemente, sabe que essa disciplina está no centro da formação cultural dos seus habitantes, ou seja, que a sua difusão é uma marca central da *paidéia* do seu tempo. E Platão sabe também, por ter aprendido diretamente com Sócrates, que os discursos dos oradores não são as únicas possibilidades discursivas; outras possibilidades estão abertas, portanto, para a formação dos atenienses.

Partindo desses princípios, consideramos que o *Fedro* pode ser lido como o diálogo onde Platão busca problematizar a dimensão que a retórica adquire na formação cultural, ou seja, na *paidéia* do seu tempo. Ele observa a imensa importância que ela

adquiriu desde o século passado, e está consciente de que a alternativa representada por Sócrates foi preservada apenas por pequenos grupos, como o que ele mesmo formou com sua Academia, sendo ignorada pela maior parte da população que preferiu seguir os ensinamentos de oradores como Lísias. Platão, portanto, pretende lançar uma investigação sobre a retórica e sobre os efeitos dessa formação, para mostrar a perspectiva da filosofia sobre o modo como está sendo formada a nova geração de atenienses.

Nessa dissertação, portanto, iremos partir do princípio que um dos elementos ordenadores desse diálogo é a questão da *paidéia*. Com isso, sabemos que estamos tomando posição em uma questão delicada, visto que uma das maiores dificuldades na leitura dessa obra parece ser justamente encontrar sua unidade¹. Curiosamente, no mesmo diálogo em que Platão anuncia a regra de que todo discurso deve ser composto de modo ordenado², ele traz tantas questões importantes à tona que os comentadores se dividem em várias linhas de interpretação quanto a qual seria o problema central que dá unidade ao texto. Platão, afinal, em poucas páginas passa da discussão de *éros* para a discussão da retórica, passa da *anamnesis* para a dialética, da imortalidade da alma para a diferença entre oralidade e escrita. Como compreender a articulação entre questões tão diversas? Alguns comentadores desistem de encontrar uma unidade filosófica, julgando que apenas uma unidade enquanto obra literária é possível³, enquanto outros propõem algumas hipóteses. Nehamas (1995) acredita que o verdadeiro problema do diálogo é a questão da retórica, e que os demais elementos da obra surgem para pensar essa questão⁴. Jaeger (1995) segue a mesma linha de interpretação, e argumenta que a discussão sobre *éros* é puramente acessória em relação ao problema central que seria a retórica⁵. Por outro lado,

1 “There is no more difficult task in reading the *Phaedrus* than to determine finally what holds it together: rhetoric, love, the soul, the idea of Beauty, philosophy.” (SCULLY, 2003, p. ix)

2 *Fedro*, 264c.

3 Cf. NEHAMAS; WOODRUFF; 1995, p. xxxvii-xxxviii.

4 “[...] the main subject of the dialogue is rhetoric – its nature, the proper way of pursuing it, if any, and its relation to philosophy.” (NEHAMAS; WOODRUFF; 1995, p. xviii).

5 “É nas suas relações com o problema da retórica que reside a unidade do *Fedro*. As duas partes da obra dedicam-se em igual medida a este problema. [...] O fato de no começo do *Fedro* Platão entrar tão fundo na discussão do problema do *éros* não deve levar-nos a ver ali a verdadeira finalidade do diálogo. [...] A escolha do *eros* como tema do discurso obedece à frequência com que os exercícios dos retóricos

Robin (1949) argumenta que a discussão sobre *éros* não pode ser considerada acidental, sendo ao menos tão importante quanto a retórica⁶; no entanto, como Hackforth (1952, p. 9) observa, isso nos deixa com o trabalho de explicar de que modo conciliar as duas questões na interpretação do diálogo. Scully (2003) considera que uma possível conciliação estaria no fato de que tanto *éros* quanto retórica estão relacionados com a noção de *psicagogia*, ou seja, de condução das almas⁷. Enquanto isso, Griswold (1986) segue o mesmo raciocínio mais adiante, e considera que toda a discussão sobre a *psicagogia* é apenas o modo utilizado por Platão para tratar do problema do autoconhecimento, ou seja, para problematizar o “conhece-te a ti mesmo” do Oráculo de Delfos⁸.

Essas observações são suficientes para mostrar que a literatura atual não oferece resposta unívoca ao problema da unidade do diálogo. Parece mesmo improvável que uma única alternativa venha a se impor como opção definitiva no futuro próximo, posto que todas essas diferentes linhas de interpretação lançam luz sobre diferentes aspectos interessantes do diálogo. Sua própria complexidade, seu vigor literário e argumentativo, os inúmeros paralelos entre o que o diálogo mostra e o que se discute dentro da narrativa, fazem com que o *Fedro* possa ser lido de diversas maneiras, revelando várias camadas de significado. No entanto, é impossível conduzir uma investigação absolutamente neutra, pois todo trabalho inevitavelmente parte de alguns pressupostos. Por isso, na presente dissertação tomamos como base a interpretação que Hackforth (1952) adota em seu comentário ao *Fedro*. Para ele, realmente não se pode falar em problemas ou assuntos que unifiquem a obra, mas é possível encontrar alguns objetivos centrais que dão unidade ao texto. Hackforth (1952) acredita que a obra possui três objetivos, todos eles interligados a partir daquele que seria o principal propósito da obra: (i) defender a filosofia como a verdadeira cultura da alma, ou seja, como a *paidéia* por excelência,

se valiam deste tema” (JAEGER, 1995, p.1256-1259).

6 “Une conclusion semble donc s'imposer à nous: [...] il y a dans le *Phèdre* une solidarité organique entre l'élément 'amour' et l'élément 'rétorique', qu'aucun des deux ne peut être rendu indépendant de l'autre” (ROBIN, 1949, p. XXIX).

7 “In thinking about the unity of the *Phaedrus*, one might conjecture that its “head” lies here: the uniting theme of soul-turning, whether through divinely-inspired love or the philosophically trained rhetorician guiding souls.” (SCULLY, 1995, p. xiii).

8 Cf. Griswold, 1986, p.315.

mostrando que a retórica da época é inadequada para desempenhar esse papel. Os outros dois objetivos secundários, que serviriam para justificar o primeiro, seriam, primeiramente, (ii) realizar um exame crítico da retórica da época, apresentando uma nova retórica reformada a partir da filosofia, e, complementarmente, (iii) apresentar um novo método de investigação, a dialética, que seria justamente aquilo que permitiria ao filósofo ir além dos mestres de retórica na compreensão da natureza dos discursos⁹.

Consideramos importante também levar em consideração a observação de Vries (1969) de que o pensamento de Platão não é compartimentalizado, ou seja, ele não divide seus problemas em unidades estanques, pois está sempre atento à rede de interrelações que surge a partir das questões que está problematizando¹⁰. Portanto, partindo dessa linha de interpretação, segundo a qual o objetivo de Platão no *Fedro* seria pensar a questão da *paidéia*¹¹, devemos também observar que os demais elementos do diálogo não são acidentais, mas sim, que estão sendo discutidos justamente porque estão intrinsecamente ligados ao propósito maior da obra. Desse modo, as demais questões levantadas ao longo do diálogo – retórica, dialética, *anamnesis*, etc. - não foram colocadas à toa no texto; elas estão presentes porque são discussões necessárias para problematizar a *paidéia* da época e definir a especificidade da formação filosófica.

Na presente dissertação, portanto, tentaremos fazer uma apresentação dessa leitura do *Fedro*. Para isso, organizamos o trabalho do seguinte modo. No primeiro capítulo,

9 “I think it is helpful to ask for the purpose rather than the subject, and I believe there are three purposes, all important, but one more important than the others. They are: (1) To vindicate the pursuit of philosophy [...] as the true culture of the soul [...] by contrast with the false claims of contemporary rhetoric to provide that culture. [...] (2) To make proposals for a reformed rhetoric, which should subserve the ends of philosophy and adopt its method. (3) To announce a special method of philosophy – the 'dialectic' method of Collection and Division [...]. Of course, these purposes are not independent of each other, nor are they pursued each in a separate part of the dialogue [...]. Although the first or dominant purpose is most clearly discerned and most directly pursued in the middle part of the work (the second discourse of Socrates), it is present throughout, and is what gives the dialogue its unity. Once this is seen, or rather felt, by the reader, he will no longer think it necessary or helpful to ask whether the main subject is Love or Rhetoric.” (HACKFORTH, 1952, p.9)

10 “Plato's thought is not departmental; but is organized. His writing is far from the style of a treatise, but equally far from that of the essay. There is always a centre to which the other themes are subordinated. [...] So the main subthemes of the dialogue are intertwined.” (VRIES, 1969, p. 23)

11 Embora não ressalte tanto esse objetivo quanto Hackforth, Robin também considera que Platão tinha esse objetivo com o *Fedro*. Contrastando essa obra com o *Banquete*, ele afirma o seguinte: “[...] décidément le problème de l'amour semble bien n'être pour Platon qu'une occasion de dire comment il conçoit la culture et l'enseignement, d'une façon qui contraste vivement avec l'idée qu'on s'en faisait dans les écoles de rhétorique.” (ROBIN, 1949, p.i)

tentaremos justificar a interpretação do diálogo como uma discussão sobre a *paidéia*. Para isso, começaremos por discutir o modo como Platão compreende a função do filósofo na *pólis*, depois iremos descrever as questões relacionadas à *paidéia* do seu tempo e, por fim, apontaremos quais elementos do diálogo substanciam essa leitura. No segundo capítulo, exporemos o modo como Platão problematiza os fundamentos da *paidéia* do seu tempo, ou seja, apresentaremos o exame que ele faz da retórica, discutindo as noções de *psicagogía*, *eíkos* e *téchne* e a questão da dialética. Então, no terceiro capítulo, nós tentaremos retomar o diálogo como um todo para apresentar uma visão geral da distinção que Platão estabelece entre a *paidéia* vigente em seu tempo e a *paidéia* filosófica. Por fim, na conclusão, apresentaremos uma revisão geral das questões discutidas nessa dissertação.

CAPÍTULO 1: A QUESTÃO DA *PAIDÉIA* NO DIÁLOGO

1.1 O PAPEL DO FILÓSOFO NA *PÓLIS*

Uma das questões que têm gerado controvérsia dentro dos estudos sobre o *Fedro*¹² é justamente a unidade temática do diálogo: qual é o elemento que dá coesão aos vários temas que são discutidos nessa obra? Levando em conta que, nesse diálogo, é enunciada a regra de que todo escrito deve possuir uma unidade orgânica¹³, é evidente que qualquer interpretação deste precisa considerar que Platão está pensando nessa regra ao escrevê-lo. Nossa posição é a de que a unidade orgânica do diálogo se encontra na questão da *paidéia* e, portanto, a de que os vários temas abordados no texto devem ser compreendidos à luz de uma preocupação central: pensar a formação dos atenienses.

Para justificar essa linha de interpretação precisamos tanto nos remeter ao contexto cultural no qual essa obra foi produzida como ao modo como Platão se posicionava perante esse contexto. Por isso, devemos ter em mente que sua formação começou no século V a.C., uma época que observou a hegemonia ateniense ser perdida com a Guerra do Peloponeso. Platão, portanto, cresce em meio às profundas transformações culturais e sociais de uma cidade que era o centro cultural e comercial grego e logo se tornou palco de uma violenta instabilidade política¹⁴. Nesse sentido, é importante notar que, como descendente de uma família de significativa importância política, Platão jamais se limitou a observar passivamente esse cenário. Embora tenhamos indícios de que ele tenha começado a escrever teatro antes do seu encontro com Sócrates tê-lo levado para a filosofia, a preocupação com a vida pública já estava presente em suas reflexões desde muito jovem. O fato de ter crescido em meio a essas turbulências políticas como um membro da aristocracia ateniense, ou seja, como alguém de quem se

12 As citações do *Fedro* utilizadas nessa dissertação são retiradas da tradução de Pinharanda Gomes (1986). Quando julgarmos necessário fazer comentários a partir de outras traduções estes serão indicados em notas de rodapé.

13 “Eis portanto um ponto de que não discordarás: todo o discurso deve ser formado como um ser vivo, ter o seu organismo próprio, de modo a que não lhe falem, nem a cabeça, nem os pés, e de modo a que tanto os órgãos internos como os externos se encontrem ajustados uns aos outros, em harmonia com o todo” (*Fedro*, 264c).

14 “É relevante lembrar o leitor de que a vida de Platão, assim como seu pensamento, praticamente cobrem todo o vasto abismo que separa a morte de Péricles, da aceitação da hegemonia macedônica. Apesar de ser provável que todos os seus escritos datem do século IV a.C., sua personalidade e conjunto de pontos de vista foram moldados no século V e seus primeiro diálogos ainda banham nas lembranças de uma ordem social desaparecida”. (DODDS, 2002, p. 210).

esperava que viesse a influir diretamente nos rumos dos acontecimentos, fez com que, mesmo depois de ter passado a se dedicar à filosofia, ele nunca abandonasse por completo a dimensão ético-política de suas reflexões. De fato, embora nunca tenha procurado ocupar diretamente cargos públicos, umas das características importantes do pensamento de Platão é justamente sua constante preocupação com os problemas fundamentais da *pólis*. Desse modo, a filosofia platônica é atravessada por um cuidado com os valores, com a virtude e com a organização social – ou seja, por uma meditação sobre os problemas fundamentais da vida em sociedade¹⁵.

No entanto, durante sua vida, Platão passa por uma série de decepções com a possibilidade de reformar os regimes políticos. Sua primeira decepção é com o regime dos “Trinta Tiranos”, que contou com a participação de parentes seus, por ter implantado um governo violento que cometeu uma série de injustiças; a segunda é com a democracia que, depois de ser restaurada, condenou Sócrates à morte. Decepcionado por ver seus parentes corrompidos pelo poder, e decepcionado por ver uma instituição aberta à participação popular cometer uma injustiça contra aquele que, aos seus olhos, era o mais justo dos homens, Platão se afasta de um envolvimento direto na política para se concentrar na pesquisa filosófica. Sua atividade filosófica, no entanto, não implica em um abandono da política, mas, pelo contrário, em uma tentativa de compreendê-la e, portanto, de descobrir como reformá-la¹⁶.

A importância desse elemento para a interpretação do *Fedro* se revela quando observamos que o papel da retórica na Grécia Clássica era muito diferente daquele que lhe atribuímos nos dias de hoje. Hoje em dia, é comum considerar a retórica uma disciplina estritamente especializada, de interesse exclusivo dos advogados e políticos, pois o cidadão comum não precisa necessariamente se envolver diretamente em nenhuma

15 Annas considera que a filosofia platônica se caracteriza por um esforço em tentar conciliar a vocação política que ele já possuía e a vocação filosófica que desenvolveu a partir de Sócrates: “[...] he wants to combine the values of intellectual perfection, which demands that one's life be devoted to study, and the values of practical activity, which demand that one improve the political world which is in such a mess. Plato sees the force of both claims and does not want to admit that they are irreconcilable” (ANNAS, 1981, p.6).

16 “[...] na vida prática, como cidadão de Atenas, se abstera de tomar parte ativa nas lutas dos partidos. [...] Como membro conceituado da aristocracia local, corria-lhe a obrigação de ingressar na política da sua terra. [...] Fiel à sua vocação de pensador independente, e convencido de que a Cidade só poderia ser bem governada se, por milagre, os filósofos assumissem as rédeas do governo ou os governantes passassem a comportar-se como filósofos de verdade, decidiu-se, afinal, pela fundação de “sua” Escola, para a formação moral e filosófica dos futuros dirigentes da cidade.” (NUNES, 1980, p.5-6)

dessas atividades, podendo delegá-las a representantes. Na Atenas de Platão, no entanto, a sociedade funcionava de um modo significativamente diferente: o cidadão ateniense participava diretamente dos julgamentos e das assembléias políticas – nos mais variados papéis, como acusador, defensor ou júri –, de modo que a capacidade oratória ganhava uma importância considerável em sua vida prática. Ser um bom ou mau orador podia implicar em ser ignorado ou alçado à posição de líder, em ser absolvido ou condenado em um tribunal popular. Mais que isso, além da importância individual que a retórica adquiria para a vida de cada cidadão ateniense, é preciso enfatizar sua importância política como um dos principais pilares da democracia ateniense. Afinal, esse sistema se sustentava justamente no pressuposto de que a melhor maneira de se alcançar uma decisão justa seria por meio da livre-discussão entre os cidadãos, ou seja, por meio dos discursos proferidos pelos oradores. Desse modo, a democracia estava intimamente ligada com a retórica, posto que esta postulava ser capaz de formar os melhores oradores e, portanto, os melhores homens públicos. Colocar a retórica em discussão, portanto, é também discutir um dos fundamentos da ordem política ateniense, o que mostra a importância desse tema para Platão¹⁷.

Além disso, devemos nos lembrar que Sócrates foi condenado por um tribunal democrático, onde meios retóricos foram usados na acusação e na defesa; ou seja, a retórica foi capaz de condenar – ou incapaz de salvar – um homem inocente a um destino injusto. Por isso, devemos nos lembrar que a leveza e o colorido deste diálogo se inscrevem sobre um pano de fundo extremamente sério: ao retratar Sócrates conversando alegremente com seu amigo sobre a retórica, Platão está também discutindo uma questão fundamental do regime que condenou Sócrates à morte. Essa relação não poderia escapar nem a Platão nem aos leitores contemporâneos ao diálogo que ainda tinham a lembrança

17 “In our own society, rhetoric no longer exists as a subject for formal inquiry – except perhaps in relation to the criticism of literature – or for teaching. But in the Athens of the fifth and fourth centuries B.C., it represented one of the main focal points of intellectual activity. In a community in which sovereign power rested with the popular assembly, and justice was administered by large citizens juries, and ability to speak persuasively would have been a necessary condition not only of political success but even, on occasion, of personal survival; and in response to this need there emerged a large number of individual rhetorical theorists and teachers, many of whom are listed in the *Phaedrus*, along with their inventions. For a man like Plato, who is himself vitally concerned with political and educational issues, the subject of rhetoric and its practitioners is therefore no mere side-issue. There is an urgent question to be answered, namely whether it, and they, have anything to contribute to the running of a well-ordered society or to the education of its members.” (ROWE, 1986, p. 13)

vívida da condenação de Sócrates¹⁸. Por isso, sempre que Platão mostra Sócrates discutindo a retórica, estes dois elementos estão no pano de fundo: a importância dessa disciplina para a ordem política da democracia ateniense e o fato de que Sócrates foi condenado por essa mesma ordem política. Evidentemente, isso não significa uma condenação automática da retórica ou do regime ateniense (afinal, a alternativa a uma sociedade onde as deliberações sejam feitas por meio do discurso seria uma sociedade onde as decisões fossem impostas pela força), mas sim, que isso mostra que há um aspecto problemático a ser investigado nessa ordem política. Afinal, a condenação de Sócrates pelo regime democrático nos deixa com o seguinte problema: o mesmo discurso que nos permite usar a razão para solucionar conflitos e evitar a violência pode também ser a causa da violência e da injustiça. Essa ambivalência do poder da retórica se mostrou com muita força e clareza para todos os amigos de Sócrates e, por isso, certamente fazia parte das reflexões de Platão.

Ainda assim, é possível que se questione se a dimensão ético-política é realmente significativa para a interpretação do *Fedro*; afinal, este parece ser o diálogo menos político de Platão por retratar uma conversa privada entre dois amigos sobre um tema eminentemente particular: o amor. Além disso, o diálogo se abre com uma imagem marcante e, como veremos, bastante significativa: a de dois amigos decidindo ir conversar fora dos muros da cidade¹⁹. Alguns comentadores quiseram ver nesses elementos um sinal de que Platão estava deixando a dimensão política de lado nesse diálogo²⁰, mas nós seguimos a posição de que, com essa imagem, ele estava apenas apontando para um aspecto diferente da relação do filósofo com a *pólis* e, portanto, para um novo modo de reforma política²¹.

18 “Much of the dramatic power of Plato's dialogues comes from the masterful way that he exploits his audience's awareness of the full implications of the word and actions of Socrates and his interlocutors.” (PRESS, 2000, p.47).

19 “Deixemos a estrada e caminhemos ao longo do Ilisso. Quando encontrarmos um local que julgues aprazível, sentar-nos-emos.” (*Fedro*, 229a)

20 Essa é a posição de Stephen Scully no ensaio que acompanha sua tradução do *Fedro*: “The *Phaedrus* is Plato's least political dialogue [...] Socrates pays lip-service in this dialogue to the public role of rhetoric in the political assemblies and the law-courts, but he defines the art of rhetoric as “soul-leading” in one-on-one exchange, the only true occasion for philosophy [...] Like his views of rhetoric, views of love in this dialogue are far removed from the political arena.” (SCULLY, 2003, p. vii)

21 Nesse ponto em particular, portanto, concordamos com a interpretação de Paul Natorp: “[...] the intended political reform familiar from the *Gorgias* is by no means forgotten in the *Phaedrus*, even if it

Costuma-se apontar dois pontos cruciais no pensamento político de Platão: a *República*, que seria sua grande obra de maturidade, apresentando uma produção particular, significativamente distante dos ensinamentos socráticos, e as *Leis*, o seu último livro, que morreria sem terminar, onde faria uma revisão dessa posição à luz de toda uma vida de experiências e reflexões. Segundo Trabattoni (2003), na *República*, teríamos um Platão ainda muito confiante no poder do conhecimento filosófico, acreditando que os conhecimentos descobertos pela filosofia poderiam perfeitamente servir de guia para a reforma da *pólis*, enquanto nos diálogos posteriores à *República*, entre os quais se incluem o *Fedro*, Platão já estaria mais consciente das limitações que se colocam ao saber filosófico e, portanto, mais cético quanto às possibilidades políticas abertas pela filosofia²². Alguns comentadores observam que não teria sido apenas o fato de Platão ter se tornado mais consciente das limitações do conhecimento filosófico, mas também o fato de que, às suas decepções políticas da juventude, tenham se somado outras decepções na vida adulta, ou seja, o fracasso de suas tentativas em reformar o regime de Siracusa. Desse modo, portanto, se interpretaria a transformação do rei-filósofo da *República* em o filósofo-conselheiro das *Leis*. No primeiro momento, Platão ainda acreditava na possibilidade de construir uma ordem social que valorizasse a filosofia ao ponto de lhe conferir uma influência direta na ordem política. No segundo momento, Platão atribui ao filósofo uma influência menos direta, como conselheiro dos governantes, discutindo as leis fundamentais da organização da vida social²³.

is less prominent in the structure of the dialogue [...]” (NATORP, 2004, p.96).

22 "Enquanto, na República, os filósofos-governantes poderiam ser também chamados simplesmente de *sophoi*, porque têm pleno e perfeito conhecimento da idéia do bem, no *Fedro*, Platão sublinha a distância irrecuperável que separa os *sophoi* dos *philosophoi*, comparável àquele que separa os deuses dos homens.” (TRABATTONI, 2003, p. 152).

23 Bertrand acredita que essas decepções não apenas influenciaram a redação das *Leis*, como fez o próprio Platão repensar seu papel na política do seu tempo, levando-o a se concentrar na produção da sua obra em detrimento de qualquer envolvimento direto em projetos políticos: “[...] la philosophie avait perdu toute illusion sur sa capacité à exercer une activité politique effective [...] [mas] Sans doute, ne se résignait-il pas à vivre dans un monde “gouverné par plus méchant que lui” [...] Mais seul lui restait ouvert le registre de l’écriture utopique pour qu’il pût espérer jouer un rôle dans la construction du discours politique et idéologique de son temps. (BERTRAND, 1999, p. 2)

Se aceitarmos que a posição cronológica do *Fedro* está entre a *República* e os chamados diálogos tardios²⁴, faz sentido tentar entender o diálogo à luz desse desenvolvimento no pensamento ético-político de Platão. Para Trabattoni, em relação ao projeto político-filosófico de Platão, não haveria mudança significativa entre a *República* e o *Fedro*; para ele, desde a *República*, Platão estaria apresentando o filósofo-educador como substituto aos antigos mestres da cultura ateniense²⁵. No *Fedro*, ele estaria dando continuidade a esse mesmo projeto, mas adotando uma perspectiva mais humilde em relação à capacidade do conhecimento filosófico em produzir um conhecimento rigoroso²⁶. Voegelin (2000), no entanto, possui uma leitura diferente da *República*, acreditando que, nessa obra, Platão acreditaria de fato na possibilidade de uma reforma política direta a partir da filosofia, e o *Fedro* seria justamente a obra onde ele revisaria essa posição, perdendo a crença na possibilidade de uma reforma filosófica, e se resignando, portanto, a utilizá-la para reformar a alma dos poucos indivíduos que se dignassem a escutá-lo²⁷. Em defesa dessa posição, Voegelin (2000) observa que no *Fedro* é apresentada uma hierarquia dos tipos de alma onde o rei e o filósofo estão separados.

24 Embora evidentemente hajam divergências quanto à posição exata da posição cronológica no *Fedro* na obra de Platão, há algum consenso quanto à sua posição aproximada. Em geral, os estudiosos concordam que ele é posterior à *República*, ao *Górgias* e ao *Banquete*, e anterior aos diálogos tardios. Ele estaria, portanto, próximo do *Parmênides* e do *Teeteto*. Cf. Hackforth (1952, p. 3-7); Vries (1969, p.11). Rowe em particular acredita em uma data ainda mais tardia, depois do *Sofista* e do *Político* e antes do *Filebo* (ROWE, 1986, p.14).

25 “A *República* pode ser, de certo modo, considerada uma vertente no conjunto da especulação platônica. Nos diálogos que cronologicamente a precedem, Platão vem elaborando, por meio de um aprofundamento e um desenvolvimento da figura de Sócrates, o modelo de um filósofo/educador destinado a substituir os pretensos sábios/ educadores que, naquele período, dominavam a cena: poetas, sacerdotes, políticos, retores, sofistas.” (TRABATTONI, 2003, p. 119).

26 “Na *República*, os filósofos-governantes são educados por meio de um longo e severo *curriculum* científico [...]. O acento, nesse caso, é posto sobre o aspecto doutrinal da filosofia [...]. No *Fedro*, ao contrário, o ensinamento é descrito mediante o modelo individual e pessoal do diálogo socrático. Além disso, [...] o ato de transmissão do saber contém, em seu interior, uma fratura que torna difícil a programação e comporta uma incerteza, nunca totalmente eliminável, sobre o bom êxito da operação.” (TRABATTONI, 2003, p. 151)

27 “The Socrates-Plato of the dialogue evokes the idea of the right order; those who have ears may listen. The passage has no other function than to show that technically it is not impossible to translate the idea into reality [...] The idea *can* be realized if the people *want* to realize it; the philosopher-king is present in their midst, waiting for their consent. [...] The appeal went unheard, as might have been expected. The lack of response had important consequences for Plato’s future life and work, for he washed his hands of Athenian politics definitely. It meant the end of the philosopher-king who would realize the idea in Athens or anywhere else. [...] a revision imposed itself with regard to the relations between Plato, the idea, and history. The work of revision on principle is the *Phaedrus* [...]” (VOEGELIN, 2000, p.189-190).

Depois de narrar um longo mito sobre a origem da alma, Sócrates apresenta essa hierarquia para organizar os tipos de vida de acordo com o respectivo mérito de cada existência²⁸. O filósofo, evidentemente, aparece no topo²⁹, enquanto o rei que é obediente às leis se encontra na segunda posição e o tirano – o dirigente político que ignora a justiça – se encontra no fim da escala. Platão não se demora nessa descrição, mas mais do que isto não é necessário: a apresentação dessa hierarquia nos mostra que, ao menos no contexto deste diálogo, Platão estava contemplando funções distintas para o filósofo e o estadista – mantendo, obviamente, a ressalva de que o filósofo permanecia no posto mais nobre.

Posto que rastrear as mudanças ao longo do desenvolvimento do pensamento ético-político de Platão foge ao escopo do presente trabalho, não tentaremos resolver as diferenças entre os dois estudiosos. Para os fins dessa dissertação, é suficiente observar que ambos concordam que o *Fedro* deve ser lido como parte integrante de um projeto de reforma política que passa pela educação – se essa reforma passava diretamente pela política e depois se transformou em uma reforma educacional (Voegelin, 2000) ou se ela já se apresentava desde a *República* como uma nova proposta de educação (Trabattoni, 2003), é uma questão que não precisa ser resolvida nesse instante. O que importa para o presente trabalho é a posição de que o *Fedro* possui uma dimensão política que não deve ser ignorada e que essa reforma filosófica da *pólis* não será feita por uma ação direta, mas sim, por uma reforma cultural, ou seja, pela construção de uma nova *paidéia* para os atenienses³⁰.

28 “Todavia, uma lei existe que prescreve que, no primeiro nascimento, uma alma não pode entrar no corpo de um animal; aquela que maior número de verdades tenha contemplado, está destinada a implantar-se no sêmen de onde se gerará um filósofo, um esteta ou um músico; a alma de segundo grau animará o corpo de um rei obediente às leis ou a de um guerreiro hábil na estratégia [...]” (*Fedro*, 248d-e).

29 Seguimos nesse ponto Hackforth que considera que os três termos usados para se referir aos que estão na primeira escala servem para descrever diferentes aspectos de uma mesma pessoa: o filósofo. Cf. Hackforth (1952, p.83).

30 Nesse sentido, divergimos parcialmente das conclusões de Voegelin. Concordamos com ele que, no *Fedro*, o foco de Platão recaí sobre a influência do filósofo sobre cada indivíduo em particular. No entanto, isso não precisa implicar em uma desistência total de reforma da *pólis*, mas apenas em uma mudança de estratégia, ou seja, que esse caminho passará pela reforma individual que o filósofo pode oferecer aos seus discípulos e, portanto, pela educação: “Plato has discharged this duty through the *Republic*; the prisoners have turned out to be an incorrigible lot; now he has left the cave for good. (..) In the *Phaedrus*, therefore, the rigid parallelism between the “model” of soul and polis recedes into the background, while the relation between *idéa* and soul becomes so close that the two seem to

Retornando ao diálogo com isso em mente, podemos perceber um novo significado no fato de que o diálogo se abre com a imagem de Sócrates saindo para fora dos muros da cidade: esse movimento não implicaria, portanto, em uma desistência do seu papel político, mas em um recuo estratégico: o filósofo sai da cidade, mas continua meditando sobre seus problemas e investigando suas questões fundamentais; a discussão sobre o amor se encaminha para a discussão sobre que tipo de vida deve ser vivida, ou seja, sobre quais valores devem guiar nossa existência; a discussão sobre o discurso de Lísias se transforma em uma discussão sobre o lugar da retórica, dos discursos e da escrita na formação humana. Portanto, embora no *Fedro* não se discuta diretamente nenhum projeto de reforma política, Platão está discutindo as questões fundamentais da cidade; ele está questionando os valores e as concepções que fundamentam essa ordem política. A fuga para o campo retratada no diálogo é, portanto, um afastamento paradoxal: embora o filósofo se afaste geograficamente da cidade, ele permanece pensando e discutindo seus problemas fundamentais e, por isso mesmo, é quem melhor pode reformá-la.

Nesse sentido, acreditamos que a ausência de referências explícitas a qualquer projeto político nesse diálogo significa apenas que Platão está explorando um novo aspecto do papel ético-político que cabe ao filósofo desempenhar na *pólis*. O filósofo aqui não é o dirigente que aparece na *República*, mas também não é o conselheiro do Estado que aparece nas *Leis*. O papel do filósofo, tal como aparece no *Fedro*, é o filósofo como educador e como pensador da cultura (que são dois aspectos, afinal, de uma mesma função). Cabe ao filósofo elaborar e problematizar a cultura vigente na cidade para abrir novos caminhos de pensamento para uma nova geração de atenienses. Como tentaremos demonstrar adiante, a narrativa do *Fedro* é a história de como Sócrates progressivamente leva Fedro a dar seus primeiros passos na filosofia. A caminhada para fora da cidade, portanto, fornece apenas mais uma ocasião para a discussão filosófica, e quem quer que o siga nessa caminhada – como faz o personagem Fedro – participará também dessa investigação, dando seus primeiros passos em uma formação filosófica. Nesse sentido, toda a hierarquia dos tipos de alma ganha também um novo significado. Essa classificação dos diferentes tipos de funções na cidade, de certo modo, legitima essas

merge.”(VOEGELIN, 2000, p.190).

posições como alternativas razoáveis para aqueles que não tenham o interesse ou a capacidade em prosseguir no aprendizado filosófico. No entanto, ao mesmo tempo em que faz isso, ela também deixa claro que o tipo mais perfeito de vida é a filosofia, ou seja, que as demais ocupações são apenas substitutos inferiores e, por isso, não tão desejáveis. E mais do que isso, ao colocar a filosofia no topo, ele a coloca como modelo para as demais; ou seja, a formação filosófica deve ser vista como o modelo ideal para a *paidéia* da cidade.

Por isso, afirmamos que o *Fedro* não implica em um abandono, mas sim, em um novo enfoque em alguns problemas do pensamento ético-político de Platão. Ele está dizendo que mesmo que o filósofo não assuma o papel de dirigente político, como talvez possa se supor a partir de certas leituras da *República*, ele tem uma função importantíssima na cidade que é a de problematizar a cultura vigente. Platão, portanto, mantém a noção da filosofia como fonte máxima da organização social, pois o filósofo permanece no topo da hierarquia das almas, e como tal, ele irá promover uma reforma política indireta, ao provocar uma reflexão sobre os princípios da formação tanto dos líderes políticos como das demais funções sociais.

Nesse sentido, é interessante notar que, segundo Burnet (1924), esse papel de fato foi realizado em alguma medida pelo próprio Platão. Apesar de suas viagens à Siracusa não terem sido bem sucedidas, sua Academia formou vários homens políticos que vieram a desempenhar papéis relevantes tanto na elaboração de constituições políticas como na condução de diferentes governos da época. O *Fedro*, portanto, parece descrever uma função ético-política da filosofia que de fato foi realizada pela Academia platônica³¹.

31 “The Sokratic demand that the man who knows shall rule had, he tells us (*Ep.* vii. 326 a), taken the more precise form that the only hope for mankind is that kings should turn philosophers or that philosophers should become kings. That idéal never left him, and, though he ceased to hope for its realisation, he was always ready to welcome any approach to it. (...) The Academy was first and foremost, then, an institution for training rulers and legislators, and it was extremely successful in its task. It was, in fact, made a charge against it that it produced tyrants, which is true enough, and much to its credit, if the facts are rightly estimated. It also produced its fair share of tyrannicides. Isokrates boasts that his training was more practical than that of his rivals, but most of his pupils turned out rhetorical historians or rhetorical tragedians, while Plato trained statesmen and men of science.” (BURNET, 1924, p. 218-219)

1.2. PLATÃO COMO PENSADOR DA *PAIDÉIA*

Para problematizar a *paidéia* da sua época, Platão precisa mostrar a perspectiva da filosofia sobre as disciplinas e os valores vigentes entre os atenienses. Por isso, precisamos observar o contexto cultural para compreendermos o alcance das questões abordadas no *Fedro*. Para isso, precisamos primeiramente retomar o fato de que, embora Platão tenha produzido a maior parte da sua obra no século IV, sua formação começou no século V. É interessante também notar que a situação dramática dos seus diálogos sempre se reporta a esse período, em geral, retratando Sócrates e seus contemporâneos discutindo questões fundamentais da época. Esse retorno ao século V é extremamente significativo, pois Platão parece localizar nele as raízes de muitas das questões que serão matéria de suas reflexões. Para compreendermos o *Fedro*, portanto, precisamos nos reportar a essa época e, mais especificamente, à questão da retórica, posto que esta é a primeira referência cultural que aparece no texto³².

O século V foi um período não apenas de conturbações políticas, mas também de profundas transformações culturais³³. Na mesma época, coexistiam elementos da cultura

32 Vários elementos do diálogo nos levam a considerar que a retórica está presente no diálogo desde seu início. Na abertura do texto, Fedro declara que esteve “muito tempo com Lísias, passei toda a manhã sentado” (*Fedro*, 227a), o que parece ser uma referência ao modo como os oradores ministravam suas aulas de retórica. Logo em seguida, ficamos sabendo que ele está empolgadíssimo com um discurso de Lísias: “Que te parece, excelente Sócrates, achas que eu, um simples profano, poderia repetir dignamente, de cor, à altura do seu autor, o que Lísias, o mais hábil dos escritores contemporâneos, escreveu em tanto tempo e com tanta paciência? Ah! Antes assim fosse, pois isso significaria para mim mais do que ganhar uma grande fortuna!” (*Fedro*, 227e-228a). Mais adiante, Fedro confessa ainda que pretendia aproveitar a ocasião para praticar um exercício de memória, também prática comum no ensino da retórica: “Pronto, Sócrates! Acabas de deitar por terra o meu sonho de efectuar contigo uma experiência de memória” (*Fedro*, 228e).

33 “Plato's dialogues are nearly all set in the late fifth century (much earlier than the time of their composition), at a time when Athens was feeling strongly the tension between a way of life built on the acceptance of traditional values and styles of life, and the intellectual questioning of these values resulting from a situation where Athens had taken on a more cosmopolitan role. Exposure to other ways of life led many Athenians to become detached if not alienated from the values of their own culture, and made popular a kind of cultural and moral relativism. [...] Many people, in particular those we might be inclined to think of as intellectuals, began to question the way their social and political lives were ordered, and to refuse to trust the values of their predecessors. [...] These tendencies could lead rapidly to cynicism and scepticism [...] and they were confirmed by a group of intellectually prominent people usually called 'the sophists'. These were not a school of thought, but a collection of professional teachers who lectured and gave instruction in various cities, and who claimed expertise in the lessons needed for people to get on in life. What they taught varied, but they nearly all taught the skills of speech-making and debating necessary for someone aiming at a public career. They offered the nearest thing to further education available in the ancient world until Plato's own school.” (ANNAS, 1981, p.7-8)

ateniense tradicional, inovações da sofisticada trazida por professores estrangeiros, as escolas eleáticas e o próprio Sócrates que circulava nas praças de Atenas³⁴. Detienne (1988)³⁵ e Colli (1996)³⁶ enxergam esse período de mudanças como a culminação de um progressivo processo de secularização pelo qual passava a cultura ateniense; secularização esta que implicava, fundamentalmente, em uma mudança na relação do homem com as práticas discursivas – uma questão fundamental para a leitura do *Fedro*.

Remontando ao período arcaico para compreender as raízes do pensamento grego, Detienne (1988) observa que tradicionalmente o discurso possuía uma função radicalmente diferente da concepção moderna. No período micênico predominava o uso mítico-religioso da linguagem, sendo esta considerada como fruto de uma revelação mística e não como instrumento de discussão. O poeta tinha uma função que seria mais apropriadamente descrita, nos dias de hoje, como sacerdotal; ele recriava um mundo de imagens e narrativas que era a fonte de sentido e de organização da experiência para aquele grupo humano. Mesmo durante o período arcaico o poeta mantinha uma função especial, pois seus discursos eram responsáveis pela memória coletiva e coesão social³⁷. No entanto, em paralelo a esse uso ritualístico da linguagem, um grupo específico mantinha uma relação dialógica com a palavra: a casta dos guerreiros. Os grupos sociais que se especializavam nessa função utilizavam a linguagem de uma maneira que, na época, era extremamente particular: ela servia para discussões e debates e para a organização de projetos comuns. Entre os líderes dos guerreiros havia uma relação entre iguais e, por isso, havia discussão e alternância entre discursos – ou seja, havia a possibilidade de dialetizar, de confrontar diferentes perspectivas³⁸. No período arcaico, no

34 Cf.: GUTHRIE, W. K., 1962-81, vol. III.

35 Cf.: DETIENNE, M., 1988, p.148.

36 Cf.: COLLI, G., 1996, p. 98.

37 “Na sociedade micênica, o poeta teve, possivelmente, a função de celebrante, de acólito da soberania, encarregado de colaborar na ordenação do mundo. Na época arcaica, mesmo após o declínio de sua função litúrgica que coincide com o desaparecimento da função de soberania, ele continua a representar para a nobreza guerreira e aristocrática um personagem todo-poderoso: é ele que, sozinho, concede ou nega a memória. Em sua palavra, os homens se reconhecem.” (DETIENNE, 1988, p. 23)

38 “É nas assembléias militares que, pela primeira vez, a participação do grupo social funda o valor de uma palavra. Prepara-se, nesse momento, o futuro estatuto da palavra jurídica ou da palavra filosófica, da palavra que se submete à “publicidade” e que tira sua força do assentimento de um grupo social. [...] Nas assembléias militares, a palavra já é um instrumento de dominação sobre o outro, uma primeira

entanto, esse uso da linguagem era reservado a esse grupo específico, os *aristoi*, os únicos que tinham a liberdade de usar o discurso livremente. No entanto, após uma série progressiva de mudanças nas instituições políticas e práticas sociais, o que outrora era privilégio de uma casta de guerreiros se estendeu a uma parcela significativamente maior da população. Com o advento dos hoplitas, dos cidadãos-guerreiros, um grupo social mais amplo passou a participar das deliberações políticas e, portanto, passou a participar também desse uso dialógico da linguagem. Essas transformações nas instituições sociais foram acompanhadas por uma série de mudanças culturais. Na medida em que uma parcela maior da população passou a adotar a linguagem como diálogo em oposição à linguagem como ritual, a figura do sábio-poeta da era arcaica foi eclipsada pela figura do cidadão-orador³⁹. O uso dialógico da palavra começa a desenvolver uma linguagem voltada para a tomada de decisões racionais relativas a problemas práticos. Essas transformações que atravessam os séculos VII e VI implicaram em um progressivo abandono da linguagem mítico-religiosa e em um processo de secularização do uso da linguagem que culminará na democracia ateniense, onde todos aqueles reconhecidos como cidadãos – e não apenas uma elite de guerreiros ou de poetas inspirados – poderão fazer uso autônomo do discurso⁴⁰.

Ainda segundo Detienne (1988), essas transformações deixaram um duplo legado à cultura ateniense: por um lado, a linguagem mítico-religiosa deixará uma marca por meio da noção de *alétheia*, de um conhecimento verdadeiro sobre o mundo, que será conservado pelo que ele chama de “seitas-filosóficas”, como entre os eleatas, por exemplo. Por outro lado, os novos usos da linguagem irão revelar o poder dos homens em usar o discurso para influenciar – e controlar – uns aos outros. Enquanto os primeiros filósofos tentam resguardar a linguagem como meio para desvendar a realidade, os

forma de “retórica”.”(DETIENNE, 1988, p.51)

39 “[...] a palavra-diálogo é laicizada, complementar à ação, inscrita no tempo, provida de uma autonomia própria e ampliada às dimensões de um grupo social. Este grupo social é formado por homens especializados na função guerreira, cujo estatuto particular parece prolongar-se desde a época micênica até a reforma hoplita, que marca o fim do guerreiro como indivíduo particular e a extensão de seus privilégios ao cidadão da Cidade.” (DETIENNE, 1988, p.45)

40 “[...] para que a filosofia levante o problema das relações entre a palavra e a realidade, para que a Sofística e a Retórica construam uma teoria da linguagem como instrumento de persuasão, é preciso que esteja consumada a ruína de um sistema de pensamento onde a palavra é naturalmente uma potência, que age espontaneamente sobre o outro. Estes problema só podem ser colocados, portanto, em um novo quadro conceitual, à luz de técnicas mentais inéditas, sob novas condições sociais e políticas.” (DETIENNE, 1988, p. 44).

sofistas irão explorar o poder prático da linguagem. Isso deixará um legado ambivalente para a cultura ateniense: a mesma cultura arcaica dará origem a duas correntes culturais divergentes; uma que busca uma verdade que é sempre a mesma, e outra que explora a fluidez de um discurso que é sempre mutável; uma que usa a linguagem para encontrar a verdade, outra que a usa para gerar a persuasão⁴¹.

Isso, no entanto, não diz tudo sobre as transformações por que passava Atenas. Os estudos de Havelock (1996) mostram que do século V para o IV, os atenienses passavam por uma revolução tecnológica de enormes conseqüências culturais: o processo de alfabetização foi progressivamente transformando a cultura grega, que era fundamentalmente oral, em uma cultura literária⁴². Platão estava no centro desse processo, ainda voltado para um mundo onde a oralidade imperava – o século V – mas vivendo já em um século onde a escrita se tornara predominante: o século IV⁴³. É preciso chamar atenção para as profundas implicações culturais dessa transformação. Hoje estamos tão profundamente imersos em uma cultura literária que é difícil compreendermos a radical diferença entre uma cultura oral e a nossa. Para que haja alguma continuidade de práticas e instituições sociais ao longo de gerações – o que é essencial para a existência de qualquer sociedade civilizada – é preciso que haja igualmente a transmissão de uma tradição cultural que informe as novas gerações dos valores, da linguagem e das normas comuns àquele povo. Com a ausência de qualquer

41 “A eficácia mágico-religiosa converteu-se em ratificação do grupo social. É o ato de óbito da palavra mágico-religiosa. [...] De agora em diante, a palavra diálogo supera-a. [...] A palavra não está presa numa rede simbólico-religiosa, ela atinge sua autonomia, constitui seu próprio mundo no jogo do diálogo [...] Por sua função política, o lógos se torna uma realidade autônoma, submetida a suas próprias leis. Uma reflexão sobre a linguagem elabora-se em duas grandes direções: por um lado, sobre o lógos como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o lógos como meio de reconhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram a primeira via forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. A outra via é o objeto de uma parte da reflexão filosófica: a palavra e o real [...]” (DETIENNE, 1988, p.54-55)

42 “[...] a cultura grega foi sustentada por uma base inteiramente oral até cerca de 700 a. C. [...] os primeiros dos assim chamados filósofo viviam e falavam numa época em que ainda estava se ajustando às condições de uma possível alfabetização futura [...]” (HAVELOCK, 1996, p.13)

43 “Entre Homero e Platão, o método de armazenamento começou a se alterar quando as informações foram postas em alfabeto e, conseqüentemente, a visão suplantou a audição como o principal órgão destinado a esse objetivo. Os resultado finais da alfabetização não se mostraram na Grécia senão quando, no limiar da era helenística, o pensamento conceitual alcançou certa fluência e seu vocabulário se tornou mais ou menos padronizado. Platão, vivendo no centro dessa revolução, antecipou-a e tornou-se seu profeta”. (HAVELOCK, 1996, p.11)

registro escrito para fazer essa transmissão, a única possibilidade de que essa continuidade cultural – e, portanto, a coesão social – seja preservada é que o povo desenvolva uma série de mecanismos literários e de práticas discursivas capazes de transmitir oralmente toda uma cosmovisão de uma geração a outra. O esforço necessário para manter esse processo é tão forte que suas ramificações se espalham por toda a cultura⁴⁴.

Em primeiro lugar, o tipo de linguagem passível de ser transmitida – e fixada – exclusivamente por via auditiva, é uma linguagem que precisa necessariamente ser rítmica, memorizável e fluida. Por isso, a linguagem mito-poética sempre predomina nas culturas arcaicas: os discursos precisam ser carregados de imagens e articuladas segundo padrões sonoros para que se tornem facilmente memorizáveis. Somente após serem desenvolvidos os registros escritos é que a linguagem adquire uma racionalidade lógica, por ser mais facilmente manipulável por seus praticantes. A nossa atual linguagem acadêmica só é possível por podermos nos deter longamente em cada frase, lendo e relendo o mesmo texto. Um texto escrito nessa linguagem, por este motivo, é extremamente difícil de ser memorizado e declamado oralmente sem que se consulte seu registro escrito⁴⁵.

Isso nos leva ao segundo ponto: a linguagem do sábio-poeta arcaico era declamada publicamente para um largo público, que não podia desviar a atenção e retornar depois ao texto. Portanto, tanto o próprio discurso precisava possuir uma fluidez que lhe permitisse ser absolvido em uma audição contínua, como o ouvinte precisava fazer um esforço especial de atenção – e de memorização – para conseguir apreender o discurso. Ou seja, não apenas a linguagem oral possuía suas características próprias, como o próprio ouvinte possuía uma relação com a linguagem radicalmente diferente da que tem o leitor. O ouvinte precisa realizar um esforço muito maior de atenção e de

44 Havelock (1996, p. 59).

45 “There arrived a downing recognition that language existed or could exist as a subject of inquiry identifiable as separate from the speaker who wrote it. It could become like the cosmos, a subject of analysis in its own right. Since it was now an artifact, or visualized as one, it was seen to have components which when analysed became separate words. [...] This language [...] was recognized as being of two modes: the traditional one, rhythmic, fluid, imagistic, dynamic, a language of human action and reaction [...] [and] the new one was a counting, calculative use of language akin to arranging units of speech in some new and unrhythmic order, a rationalized language. For this the preferred term became logos [...]” (HAVELOCK apud GONZÁLEZ, 1995. xi, 69.)

memória e, por isso, ele precisava se envolver com o discurso de uma maneira muito mais pessoal e emotiva. Se hoje mal conseguimos decorar os primeiros versos dos *Lusíadas* de Camões, é porque já não repetimos a mesma operação psicológica dos alunos que, naquela época, decoravam Homero. Eles repetiam continuamente os mesmos textos tal como um ator, procurando se colocar na posição subjetiva de cada personagem, de modo que conseguissem se envolver pessoalmente com a obra, internalizando esses discursos de uma maneira muito mais profunda do que fazemos hoje com qualquer texto⁴⁶. Desse modo, essas narrativas se tornavam parte integrante da personalidade dos alunos ao ponto em que as ações dos heróis épicos passam a servir como padrão geral de conduta. Por isso, a invenção da escrita possui uma significação cultural tão importante: ela implica uma revisão de todo um conjunto de hábitos em relação ao uso da linguagem que costumava servir como principal fonte de preservação e transmissão dos valores e da cultura dos gregos⁴⁷.

Evidentemente, essa transformação não foi instantânea. Embora no século V já houvesse um alfabeto grego estabelecido, a alfabetização ainda estava restrita a um grupo pequeno de pessoas, em geral, composto pelas classes específicas da população que, por razões profissionais, tinham motivos para aprender a escrever. Fora desses grupos especializados, toda a transmissão da cultura ainda dependia da transmissão oral. Os poetas já escreviam seus poemas, mas o faziam apenas para uso próprio, ou talvez para a circulação entre seus colegas, pois sabiam que o grande público só conheceria esses textos quando fossem declamados⁴⁸. Para que a linguagem escrita se tornasse a linguagem

46 “[...] um estado de completo envolvimento pessoal e, portanto, de identificação emotiva com a essência do enunciado poetizado que nos exigem guardar na memória. [...] Identificar-se com a declamação como faz um ator com suas fala constituía o único meio de fazê-lo. [...] Uma capacidade tão grande de memorização poética poderia ser adquirida somente ao preço de total falta de objetividade”.
(HAVELOCK, 1996, p.61)

47 “Toda memorização da tradição poetizada depende da recitação constante e reiterada. [...] a poesia existe e é eficaz como instrumento educacional apenas quando é declamada. [...] O aluno irá crescer e talvez esquecer. Sua memória viva deve, a cada vez, ser reforçada por uma pressão social. [...] A comunidade deve participar de um esforço conjunto inconsciente para conservar viva a tradição, reforçá-la na memória coletiva de uma sociedade na qual a memória coletiva consiste apenas na soma das memórias dos indivíduos, e esta devem ser continuamente refeitas em todos os níveis etários.”
(HAVELOCK, 1996, p. 60)

48 “[...] uma situação que seria mais bem descrita como uma alfabetização profissional, na qual a inscrição pública é feita como uma fonte de referência para efeitos oficiais e como um meio de controle contra interpretações indevidas. Quanto ao poeta, ele pode escrever para seu próprio uso e, conseqüentemente, pode adquirir uma habilidade crescente de redação, mas redige para um público que

padrão era preciso que não apenas grupos de especialistas, mas que uma grande parcela da população adotasse a escrita como prática corrente. Esse processo se acelerou a partir do final do século V, quando as escolas passaram a ensinar o alfabeto para as crianças, e se concretizou no século IV⁴⁹.

Portanto, mesmo quando Platão começa a escrever seus diálogos, ele está inserido em uma situação onde a alfabetização ainda é muito recente e, por isso mesmo, ainda não plenamente absorvida pela cultura. A presença da oralidade, e a lembrança de uma época onde ela predominava absolutamente ainda eram muito fortes⁵⁰. Pairava, portanto, um desconforto em relação à escrita que de modo algum é inventado por Platão. A desconfiança com que ele trata os escritos no final do *Fedro* é uma postura ainda razoavelmente comum na época, e em especial no século V, período onde o diálogo teria “acontecido”, e derivada do fato de a escrita ser ainda uma prática recente nesse meio⁵¹.

Todas essas transformações eram reforçadas pelo fato de Atenas ter se tornado, principalmente a partir do século V, o ponto focal de um intenso intercâmbio cultural. A liderança política e econômica da cidade na primeira metade do século trouxe a ela uma série de estrangeiros que vieram a deixar uma marca significativa em sua cultura. Já mencionamos a importância da retórica: por meio dela, qualquer cidadão poderia exercer sua influência pessoal nas assembleias e tribunais populares. Na medida em que a democracia ateniense se consolidava e os oradores ascendiam ao topo da hierarquia social, a habilidade oratória se tornava mais cobiçada e, por isso, aumentava a demanda pelos serviços de quem pudesse ensiná-la. Esses primeiros professores, que viriam a ser chamados de sofistas, vinham, em geral, de cidades vizinhas e, com eles, traziam novos

ele sabe que não lerá o que está escrevendo, mas sim, o ouvirá.” (HAVELOCK, 1996, p. 56)

49 Havelock (1996, p. 57).

50 “É justo concluir que a situação cultural descrita por Platão seja aquela na qual a comunicação oral ainda predomina em todas as relações importantes e interações normais da vida. Havia livros, é claro, e o alfabeto era utilizado havia mais de três séculos, mas a questão é: utilizados por quantos? [...] Até então, sua introdução havia causado pouca modificação no sistema educacional ou na vida intelectual do adulto.” (HAVELOCK, 1996, p. 55)

51 O que não quer dizer que Platão esteja apenas seguindo uma opinião corrente. Como tentaremos demonstrar depois, Platão está fazendo o que Diès (1927) chama de *transposition platonicienne*, isto é, tomar como objetos de análise crítica os elementos da cultura da época para discutí-los em outro plano, ou seja, transformar esses elementos em questões filosóficas.

hábitos intelectuais, novas formas de pensar, que progressivamente se infiltravam e se sobrepunham à cultura ateniense tradicional⁵².

A retórica, a princípio, parece permanecer integrada à cultura oral. Os novos oradores, como os sábios-poetas de antigamente, continuam declamando seus discursos para um grande público que, em geral, possui apenas uma instrução muito rudimentar quanto ao alfabeto grego. No entanto, como explica Colli (1996), a prática da retórica se alimenta da prática da escrita que, por sua vez, também a alimenta. Os discursos retóricos, por sua diversidade, e por terem que responder a circunstâncias sempre diferentes criadas pelo contexto político do momento – ao contrário dos grandes épicos, que podiam ser transmitido sem nenhuma alteração intencional de geração em geração – precisam ser produzidos e memorizados com mais frequência. Por isso, os oradores em geral começam a escrever seus discursos antes de declamá-los, assim como os professores de retórica repassam cópias dos seus melhores discursos para a prática dos alunos. A retórica, portanto, começa como uma prática fundamentalmente oral, mas exige, e por sua vez é impulsionada, pela escrita. A relação que Platão estabelece entre escrita e retórica, portanto, é algo que surge da própria história cultural ateniense⁵³.

A difusão da prática da retórica, portanto, gera uma das principais correntes culturais que começa a se sobrepôr à antiga oralidade da cultura tradicional de Atenas. Colli (1996) observa também que algo da oralidade do antigo discurso mito-poético permanece vivo, não mais na figura do sábio-poeta, mas sim, na prática da dialética dentro das escolas eleáticas, ou seja, dentro do que Detienne (1988) chamou de “seitas-filosóficas”. Esse grupo, representado particularmente por Zenão segundo Colli (1996), mantinha o hábito do discurso fluído, que se movia durante a discussão, de acordo com as perguntas e respostas que emergiam no diálogo, o que é radicalmente diferente do

52 “Nel periodo della formazione filosofica di Platone la cultura tradizionale non era certamente più l'unico paradigma intellettuale e morale dell'uomo greco (ed ateniese in particolare). [...] Naturalmente intendo alludere al movimento sofistico. È forse addirittura superfluo avvertire che la sofistica non può essere considerata una scuola e neppure un movimento sostanzialmente unitario. [...] È peraltro innegabile che nella sofistica si riscontrino alcune importanti uniformità di base, che permettono a Platone di parlare a volte anche dei sofisti in modo generico [...]” (TRABATTONI, 1998, p. 65).

53 “Na verdade, a retórica nasceu como palavra viva [...]. A retórica, contudo, é acompanhada intimamente pela escrita desde seu surgimento, mas isso se deve a uma razão técnica. Os oradores escreviam os discursos e depois decoravam-nos, após terem-nos transformado em expressão plástica. [...] Por isso, os discursos que chegaram até nós possuem um texto que deve corresponder quase perfeitamente à forma como então foram proferidos”. (COLLI, 1996, p. 87-88)

discurso retórico, que apenas repete oralmente o que estava preparado previamente em texto escrito.⁵⁴ Este é outro elemento, portanto, externo ao texto platônico – e, de fato, já presente no século anterior à sua elaboração – que por sua importância cultural aparece no *Fedro* como uma questão a ser trabalhada filosoficamente.

Platão, portanto, ao situar dramaticamente seus textos no século V, está observando todo o jogo que surge do confronto entre esses diversos elementos. Temos um panorama cultural bastante complexo: séculos de progressiva transformação das práticas discursivas, passando de uma função mito-poética para instrumento de discussão política; práticas estas que, nesse processo, se dividiram em duas correntes culturais distintas, uma voltada para a busca da verdade, outra para a busca de influência política; concomitantemente, uma transformação da linguagem, que passa do registro oral para o escrito, forçando uma transformação nos hábitos culturais criados para manter tradições vivas ao longo das gerações; e, por fim, a influência de novos modos de pensar, trazidos por professores que declaravam ser capazes de ensinar uma nova arte de falar que se tornaria o pilar central do ensino ateniense por estar intimamente relacionado ao seu modo de organização política. Todo esse panorama cultural se faz presente na obra de Platão e se transforma em problemas filosóficos. Nesse sentido, seguimos a posição de Diès, segundo a qual Platão não é um pensador que tenta criar uma filosofia a partir de um ponto arbitrário estabelecido por ele mesmo. Ao contrário: a filosofia de Platão é uma reflexão sobre o mundo em que ele está inserido. Platão toma como ponto de partida as questões que já estão presentes em sua cultura e procura dar uma expressão filosófica a estes problemas. É isto que Diès (1927) chama de *transposition platonicienne*: transpor problemas e noções imediatos da cultura para uma discussão no plano propriamente filosófico⁵⁵. Nesse sentido, o *Fedro* se apresenta como uma reação filosófica aos problemas culturais da época, uma tentativa, portanto, de examinar filosoficamente as

54 “Muitas gerações de dialéticos elaboram na Grécia um sistema da razão, do “logos”, como fenômeno vivo, concreto, puramente oral. O oralidade, evidentemente, é uma característica essencial da discussão: uma discussão escrita, vertida em obra literária, tal como encontramos em Platão, é um pálido sucedâneo do fenômeno original, tanto por faltar qualquer imediatez – a presença dos interlocutores, a inflexão de suas vozes, a alusão de seus olhares – quanto por descrever uma disputa pensada por um único homem, e somente pensada, portanto privada do arbítrio, da novidade, do imprevisto que só podem surgir do embate verbal de dois indivíduos de carne e osso”. (COLLI, 1996, p. 71).

55 Diès (1927, p. 400-413).

diferentes correntes culturais que disputavam a alma dos atenienses e tentar pensar sobre elas.

No entanto, apesar de situar seus diálogos no século V, Platão obviamente está também consciente do que está acontecendo em seu próprio tempo. Entre o período retratado por Platão e a época em que escreve há um desenvolvimento significativo: o ensino da retórica continuou a crescer, estimulado pelo regime democrático, e começou a se consolidar em escolas com cursos regulares. A demanda contínua e crescente por uma formação retórica, portanto, gerou um progressivo desenvolvimento de suas práticas de ensino: o que eram no século V reuniões informais, realizadas nas casas de membros da elite local, se torna no século IV uma prática institucionalizada em escolas que disputam entre si a atenção – e o dinheiro – dos alunos. Portanto, é significativo observar que, quando Platão funda a Academia e começa um ensino sistemático da filosofia, ele precisa disputar o interesse do público com essas escolas concorrentes⁵⁶.

Isso já não nos parece óbvio hoje, depois de séculos de estudos filosóficos reforçarem uma rígida distinção entre sofistas e filósofos. Mas, no entanto, na época em que Platão escrevia essa distinção não era de modo algum evidente para seus contemporâneos. Prova disso é que, na peça *As Nuvens*, Aristófanes retrata Sócrates como um exemplo de sofista. Do mesmo modo, tanto a retórica não era o único tema de ensino dos sofistas, como também haviam professores de retórica que rejeitavam esse rótulo. Portanto, na verdade, a distinção entre sofista, professor de retórica e filósofo foi em larga medida uma construção posterior atribuída retroativamente, e que, algumas vezes, agrupava pessoas que não se consideravam parte de um mesmo movimento – construção essa que, em grande parte, foi fruto do esforço do próprio Platão em tentar definir a especificidade do seu ensino em relação às demais alternativas que se apresentavam aos atenienses⁵⁷. É nesse mesmo sentido, portanto, que devem ser compreendidos os ataques

56 “In the beginning and middle of the fourth century, a great many schools of rhetoric were thriving in the Greek world. [...] Schools opened and actively competed with one another. Isocrates, for example, began a school to teach the liberal arts and to turn out men capable of writing speeches for all occasions [...] These and many other schools competed with each other for students. It is my view that a number of Plato's dialogues have as a fundamental, if not primary, purpose, to show that those who enrolled in the Academy – Plato's school – could compete with, and surpass the students of the rivals. This is why so many of the dialogues involve oratorical competition and, in fact, why such competition is the focus of so much drama in the dialogues.” (GONZÁLEZ, 1995, p.123.)

57 Sobre o uso que Platão faz da discussão sobre os sofistas como um modo de definir a especificidade da própria filosofia: Cf. MARQUES, 2000, p. 66-88.

de Platão aos poetas: ele está descrevendo as principais forças culturais vigentes na cultura ateniense para abrir espaço para seu próprio projeto filosófico⁵⁸. É especialmente interessante notar que entre Isócrates e Platão havia mesmo uma disputa pelo termo *filosofia*: cada um dos dois declarava ser o verdadeiro filósofo e acusava o outro de praticar algo menos importante⁵⁹. O *Fedro* deve ser lido como um elemento dessa disputa – uma disputa que é retórica, certamente, e uma disputa onde a vitória de Platão lhe concedeu o poder de definir a noção de filosofia para boa parte da tradição ocidental⁶⁰. No entanto, a força da influência platônica sobre a cultura ocidental não deve nos cegar para o fato de que, na época da composição do diálogo, essas distinções ainda estavam sendo construídas, assim como para o fato de que elas permanecem passíveis de questionamento. Nesse sentido, julgamos que assim como é razoável supor que um dos objetivos de Platão ao escrever seus diálogos é caracterizar a especificidade da filosofia em relação às demais alternativas culturais da época, faz também sentido ler o *Fedro* como uma resposta às escolas de retórica. Platão está, portanto, problematizando a *paidéia* do seu tempo para mostrar a superioridade da filosofia como modo de cultivar a alma e, desse modo, conquistar os alunos para a sua própria escola.

Esse objetivo não está, de forma alguma, dissociado das questões discutidas no diálogo – antes, estas questões surgem diretamente desse objetivo. Para justificar a

58 “[...] os poetas em geral e Homero em particular eram não apenas considerados como a fonte de instrução em ética e habilidades administrativa, mas também desfrutavam de uma espécie de caráter institucional na sociedade grega. Essa condição recebia como que uma sustentação no estado, uma vez que forneciam uma instrução na qual se apoiava o mecanismo social e político para seu funcionamento eficaz.” (HAVELOCK, 1996, p.45)

59 “[...] Isocrate est un orateur et professeur de rhétorique qui récupéra la philosophie. Il s'arrogea ce terme, em désignant sa propre activité, pendant toute sa vie, par le mot *philosophia*, dont il n'ignorait évidemment pas la charge conceptuelle et symbolique ; c'est que, pour lui, l'éloquence était inséparable de l'intelligence et de la vertu.” (PERNOT, 2000, p.79)

60 Embora não sigamos a orientação geral do trabalho de Nightingale (2000), que procura interpretar a filosofia platônica como um gênero literário, seus estudos contêm muitos pontos importantes relativos à presente investigação: “Plato was born into a culture which had no distinct concept of “philosophy,” [...] The word *filosofein* and its cognates, in fact, rarely if ever occurs until the late fifth century and even then is used to designate intellectual cultivation in the most general sense. [...] [It] does not take on a specialized and technical meaning until Plato appropriates the term for his own enterprise.[...] In order to create the specialized discipline of philosophy, Plato had to distinguish what he was doing from all other discursive practices that laid claim to wisdom. It is for this reason that, in dialogue after dialogue, Plato deliberately set out to define and defend a new and quite peculiar mode of living and of thinking.” (NIGHTINGALE, 2000, p.10-11).

superioridade da sua *paidéia* sobre a de seus concorrentes, Platão precisa tratar das questões fundamentais da cultura ateniense, mostrando como a filosofia lida com essas mesmas questões. Ele precisa, portanto, construir uma interpretação dessa cultura que sirva de base para justificar seu próprio projeto filosófico. Ora, o ponto central do ensino da época era a retórica, ou seja, a arte de lidar com os discursos. Platão precisa, portanto, problematizar essa arte e mostrar o modo como a filosofia lida com os discursos. Para fazer isso, ele precisa elaborar um uso da linguagem desconhecido dos oradores – a dialética – e esclarecer sua especificidade, a saber, propor a dimensão do inteligível. Desse modo, portanto, todas essas questões levantadas pelo diálogo se alinham com o objetivo fundamental de esclarecer a relação da filosofia com os discursos e, portanto, estabelecer a distinção entre a filosofia e as escolas de retórica da época. Por isso, consideramos que o *Fedro* tem os objetivos indissociáveis de problematizar a *paidéia* contemporânea e mostrar a especificidade da *paidéia* filosófica em sua relação com os discursos. Desse modo, esse diálogo não deixa de lado a dimensão ético-política, na medida em que está problematizando um aspecto central da formação do cidadão ateniense.

1.3. O *FEDRO* COMO DIÁLOGO SOBRE A *PAIDÉIA*

Voltando-nos para o diálogo encontramos mais elementos que apontam para a leitura do *Fedro* como um diálogo sobre a *paidéia*. Nesse sentido, julgamos importante levar em consideração as observações de Trabattoni (2003) sobre o modo de se ler Platão. Ele afirma que, durante os vários séculos que se tem estudado sua obra, freqüentemente se optou pela saída fácil de considerar Sócrates, ou outro personagem que eventualmente assuma o protagonismo do diálogo, como o porta-voz das verdadeiras posições de Platão, negligenciando, desse modo, toda a estrutura dramática e o jogo de posições que ele constrói em cada obra. Desse modo, o diálogo platônico é lido como uma versão dramatizada de um tratado científico e perde-se a especificidade que o caracteriza, que é o fato de que Platão apresenta os problemas filosóficos sem defender em nome próprio uma posição em relação às questões levantadas. Por isso, julgamos importante ler os diálogos platônicos levando em consideração também os seus elementos dramáticos, ou

seja, buscando compreender o sentido que as questões filosóficas adquirem a partir do modo como elas se mostram ao longo da narrativa⁶¹. Esse método, segundo Griswold (1986), tem se tornado amplamente aceito ultimamente⁶².

O primeiro elemento importante para essa interpretação se encontra exatamente no personagem que lhe dá o título: o próprio Fedro. Sabemos que os personagens de Platão não são escolhidos à toa. Platão os utiliza para apresentar seu pensamento de uma forma dinâmica: não há um único personagem que represente sua posição; antes, cada personagem representa um ponto de vista sobre o mesmo problema, de modo que o conjunto da discussão permita que o leitor perceba as dificuldades intrínsecas à questão trabalhada. Por isso, cada personagem possui uma função complexa na trama do diálogo; não se trata apenas de separar os personagens que estão “certos” daqueles que estariam “errados”; antes, trata-se de tentar entender o que cada personagem mostra em relação ao problema em discussão⁶³.

Do mesmo modo, os títulos dos diálogos não são escolhidos aleatoriamente, sendo, portanto, também relevantes para a interpretação da obra. Nesse sentido, é interessante que Platão não escolheu dar ao diálogo o nome de *Lísias*, personagem consideravelmente mais famoso que Fedro. Caso optasse por *Lísias* para encabeçar seu diálogo, saberíamos que Platão estaria colocando a retórica no plano central da discussão – afinal, não há dúvida que *Lísias*, renomado orador ateniense, só poderia estar representando a retórica, a disciplina que possibilitou seu renome. No entanto, Platão o

61 “[...] o texto platônico requer os mesmos procedimentos de análise utilizados em qualquer texto encenado no qual, conquanto seja lícito encontrar algumas opiniões efetivamente defendidas pelo autor, é necessário analisar o texto em seu conjunto, fazendo com que tais opiniões se originem do enredo dramática de ação e diálogo. Esse caminho, no curso plurissecular dos estudos platônicos, não foi, no entanto, muito seguido. Ao contrário, preferiu-se no mais das vezes e em grande parte ainda se prefere determinar nos diálogos um personagem privilegiado e declarar como teses platônicas uma boa parte das asserções que esse personagem faz”. (TRABATTONI, 2003, p.22)

62 “The maxim governing my interpretation of the *Phaedrus* is that the form of the dialogue is as intrinsic to its meaning as the content. The text’s content is not truly intelligible independent of its form, and vice versa. In general, this approach to interpreting Plato is now widely accepted.” (GRISWOLD, 1986, p.2).

63 Seguimos aqui, portanto, o método sugerido por Gonzalez para a leituras dos diálogos platônicos: “that we see the author not as expounding his doctrines through some 'mouthpiece', but using his characters to play positions against each other in a dramatic context that reveals both the virtues and the limitations of these positions. This is not to say that the dialogues, like the *Dissoi Logoi*, have no unified teaching or conclusion, but rather that, as in a great play, the “message” is not to be found in the words of one character, but rather in the interaction of all characters.” (PRESS, 2000, p.180).

mantém como personagem secundário, assinalando que a retórica está dentro das considerações desta obra, mas que sua discussão está subordinada a outro elemento – como o próprio Lísias que, apesar de ser repetidamente mencionado, jamais aparece diretamente no diálogo; ou, em outras palavras, aparece apenas em sua relação com Fedro⁶⁴.

O foco principal, portanto, recai sobre Fedro. De modo que uma investigação sobre o diálogo precisa começar por uma investigação desse personagem: precisamos, portanto, nos perguntar por que ele é o personagem principal da história. Temos poucas informações sobre sua existência histórica⁶⁵, mas isso talvez não seja relevante; afinal, sabemos que não se trata de um personagem ilustre como Hípias, nem de um pensador consagrado como Parmênides. Platão descreve Fedro como um jovem pouco experiente e um tanto ingênuo. Ele não parece ter realizado nenhum grande feito antes da época em que a história se desenrola; na verdade, ele parece estar dando os primeiros passos em sua formação intelectual. Ele é, portanto, o jovem estudante típico, entusiasmado com as possibilidades que se apresentam diante dele, em busca de um mestre que lhe oriente em seu caminho de estudos.

Seguindo essa linha de interpretação, a idade de Fedro torna-se, evidentemente, uma questão importante, o que é problemático, pois os comentadores discordam quanto a esse ponto. Nails (2002) acredita ser possível afirmar que Fedro teria vinte e poucos anos no período retratado no diálogo. Hackforth (1952) considera impossível determinar uma data exata para quando esse encontro poderia ter acontecido e, ademais, considera também que a fidelidade cronológica não é uma questão que tenha preocupado muito o próprio Platão⁶⁶. Vries (1969) não propõe uma idade específica, mas não acredita que

64 “We must not merely glance at this first line and pass on, for Plato's habit is to speak through the living personalities of the participants in his dialogues. Indeed, these characters themselves express his ideas almost more insistently than his theses and propositions” (PIEPER, 2000, pag.3).

65 Debra Nails observa que pouco se sabe sobre a existência histórica de Fedro, exceto que parece ter sido acusado em um processo que condenou vários atenienses por terem profanado o ritual dos Mistérios de Elêusis, ritual iniciático que fazia parte de um culto a deusas agrícolas. Embora provavelmente fosse inocente dos crimes de que foi acusado, Fedro fugiu da cidade e teve suas propriedades confiscadas. Se esses indícios forem aceitos como verdadeiros, o arrependimento de Sócrates por ter cometido uma falta contra os deuses talvez tenha sido pensado também como uma referência a esse episódio, que teria acontecido alguns anos depois do encontro de Fedro com Sócrates. (NAILS, 2002, p.232-234)

66 “This [the dramatic date] is a matter of little importance, and it may be doubted whether Plato was ever at pains to preserve the unity of time in his dialogues, except of course those which are centred upon the trial and death of Socrates. The scene is essentially *'en dehors de toute histoire'* as Robin remarks [...]”.

Fedro fosse realmente jovem⁶⁷. No entanto, temos também o fato de que o discurso de Lísias é uma óbvia referência à antiga prática grega da pederastia, que se caracterizava justamente por ser uma relação onde havia uma significativa diferença de idades entre o *erástes* (o amante) e o *erómenos* (o amado). Mais do que uma diferença de idade, esse tipo de relação se caracterizava por ser fortemente assimétrica: o amante era sempre algo significativamente mais velho, já estabelecido socialmente, de quem se esperava que desse ao *erómenos* orientação geral sobre como se portar politicamente⁶⁸. Fedro, no entanto, certamente já não era um adolescente no período retratado no texto, pois senão não estaria tão familiarizado com os meios da sofística e dos mestres de retórica como aparenta estar. No entanto, e seguindo a orientação referida anteriormente de levar em consideração a narrativa do diálogo, é inegável que Sócrates repetidamente trata Fedro como se este fosse um jovem rapaz e, complementarmente, que Fedro trata Sócrates como um mestre por quem tem respeito e, depois, mesmo admiração. Como Scully (2003) mostra, Sócrates repetidamente usa expressões que remetem o leitor ora para a amizade tal como ele a descreve no seu discurso, ora para a prática grega da pederastia. Sócrates, portanto, está repetidamente apontando para uma analogia entre a relação que Fedro estabeleceu com Lísias e a relação entre *erástes* e *erómenos*. Por isso, consideramos que não é importante estabelecer se a relação entre Fedro e Lísias era, de fato, uma relação de pederastia; o que é importante é que, ao longo do diálogo, Sócrates estabelece essa relação. Com isso, podemos supor que Platão está querendo trazer para a mente do leitor grego essa noção de assimetria nas relações que estava associada a essa prática. Ora, se, como vimos acima, uma das características da pederastia era justamente essa diferença de posições, onde um dos lados assumia a responsabilidade de orientar o outro, nos parece razoável concluir que o objetivo de Platão com essa referência é usar uma analogia para começar a pensar sobre a relação pedagógica que se estabelece entre mestres e discípulos; uma relação, como sabemos desde o *Banquete*, que não é

(HACKFORTH, 1952, p.8)

67 “Phaedrus is not the young, even very young man which he is often supposed to be in the present dialogue [...], Phaedrus was certainly long past his youth when conversing with Socrates under the plane-tree.” (VRIES, 1969, p.6).

68 Cf. SCULLY (2003, p. xi); NEHAMAS; WOODRUFF (1995, p. xv-xvi).

desprovida de uma dimensão erótica. Fedro, portanto, talvez realmente não fosse tão jovem quanto seria esperado para entrar nesse tipo de relação tradicional, mas seria certamente jovem o bastante para que Platão pudesse retratá-lo como alguém deslumbrado pela retórica e por Lísias. Em outras palavras: independentemente da idade de Fedro, da qual não podemos ter certeza, o fato é que Platão o descreve como um discípulo apaixonado por seu mestre e mostra que esse tipo de relação é análoga às relações que se estabeleciam entre *erómenos* e *erástes*.

Isso se torna patente quando voltamos ao início do diálogo e vemos um Fedro excessivamente fascinado com a capacidade oratória de Lísias. De fato, o começo do diálogo parece retratá-lo vindo de uma aula com ele em direção ao campo para praticar seus exercícios escolares e chega a declarar estar disposto a trocar toda uma fortuna pela capacidade de falar como ele⁶⁹ – dando mostras de ser antes um jovem influenciável do que um dos homens influentes que, em geral, ocupam os diálogos platônicos. Nesse sentido, consideramos que, ao colocar deliberadamente esse rapaz, dedicado à sua formação intelectual, no centro desta obra, Platão pretende assinalar que o tema central do diálogo é, justamente, o processo de formação cultural, ou seja, a questão do diálogo é a questão da *paidéia*. O personagem Fedro é usado por Platão para representar os atenienses diante dos ideais de formação que lhe são apresentados.

É significativo que não vemos aqui a dureza da dialética socrática, cheia de argumentos e ironias que irritam o adversário. Vemos, ao contrário, uma conversa amena e agradável. Sócrates, desde o início, não age como quem procura refutar um adversário experiente que se arvora de ter um saber que não possui; antes, procura gentilmente guiar um interlocutor maravilhado, que não possui nenhuma convicção anterior rígida a ser atacada, mas apenas um desejo de saber que deve ser orientado. Ao contrário das autoridades cheias de convicções que freqüentemente entravam em confronto com Sócrates, Fedro é quem coloca Sócrates em uma posição de autoridade, pois fica confortável na posição do discípulo que dá ouvidos a quem lhe parece mais sábio. E, enquanto Fedro assume o papel de discípulo, no início do diálogo Lísias claramente ocupa o lugar de mestre. O discurso de Lísias chama atenção inicialmente pelo inusitado de sua tese, mas, se nos distanciarmos dessa impressão, veremos que a questão

69 Ver especialmente os passos 227a, 227e-228a e 228e, já citados anteriormente.

fundamental é outra: o objetivo de Lísias é, fundamentalmente, o de transformar Fedro em seu discípulo, ou seja, seduzi-lo para a retórica.

Lísias defende a seguinte tese: é mais interessante para o jovem dar prazer a quem não lhe ama do que a quem lhe ame, pois o amor seria uma forma de loucura, de irracionalidade, que termina por trazer prejuízos a todos ao seu redor, e principalmente ao seu amado. Não iremos analisar o discurso nesse momento, mas apenas nos concentrar no significado orgânico que ele adquire dentro do diálogo. O discurso de Lísias deve ser analisado em dois níveis: na sua proposta imediata e na proposta que fica implícita. Ele está levando o utilitarismo às últimas conseqüências, defendendo que seu ouvinte ignore o amor e considere apenas seus próprios interesses, afirmando que o melhor modo de realizá-los é por meio de relações de trocas com pessoas que possam lhe fornecer oportunidades de conseguir bens materiais e influência social.

O que fica evidente no discurso é a conotação sexual do texto – mas o ponto verdadeiramente escandaloso para Platão é o que fica implícito. Em primeiro lugar, Lísias está tentando convencer Fedro a deixar de lado o amor para concentrar-se exclusivamente em ambições sociais; ou seja, está tentando convencer Fedro a adotar um conjunto específico de valores para guiar sua vida. Em segundo lugar, está insinuando que a melhor forma de realizar esses ideais é por meio de relações de trocas com pessoas que possam lhe ajudar a alcançar esses fins – e essas pessoas seriam capazes disso justamente por serem desprovidas de amor e, portanto, racionais. Com base nesses dois pressupostos, Lísias insinua a proposta implícita em todo o discurso: essa pessoa racional, equilibrada, capaz de levar seu pupilo ao sucesso, é o próprio Lísias que se oferece como guia para o Fedro. O discurso de Lísias, portanto, é uma proposta. Quer tenha sido escrito especificamente para Fedro, quer seja um discurso padrão, endereçado para o interlocutor do momento, não faz diferença: o discurso de Lísias é, na verdade, um discurso de sedução. Lísias está tentando convencer seu ouvinte de que deve iniciar uma dessas relações mutuamente benéficas com ele mesmo - e não é coincidência que esse discurso de sedução tenha deixado Fedro interessado pela retórica, pois o discurso de Lísias é fundamentalmente um discurso de sedução para a retórica. Essa proposta, vindo de um notável orador, certamente implica a habilidade de falar como moeda de troca. O discurso de Lísias, portanto, é ao mesmo tempo um conjunto de argumentos em favor desse

acordo, como também um exemplo do que Fedro tem a ganhar com ele: a capacidade de fazer discursos persuasivos. Em outras palavras, este é um discurso onde um mestre de retórica procura seduzir um discípulo. Nas entrelinhas do texto, podemos ver que o que está em jogo é a tentativa de Lísias em transformar Fedro em um de seus seguidores.

Nesse sentido, a função do discurso de Lísias, portanto, é atrair Fedro para sua *paidéia* que, como tal, é tanto uma proposta de educação como um ideal de vida; não se trata apenas de aprender retórica como se aprende uma técnica neutra, mas de adquirir todo um novo modo de pensar. É importante frisar a não-neutralidade do aprendizado tal como é mostrado no *Fedro*. Platão não parece conceber a possibilidade de um curso puramente técnico, como dizemos nos dias de hoje, onde é como se o conhecimento fosse apreendido sem passar pela alma. Ao invés disso, o *Fedro* descreve o conhecimento como uma mudança na alma de quem aprende. Afinal, o que vemos no início do diálogo é um Fedro transformado pelo discurso de Lísias, que começa a adotar novos valores e modos de pensar, e o que vemos no final é o mesmo Fedro agora transformado pelos discursos de Sócrates e pela discussão com ele. Além disso, é interessante retornar ao início do diálogo. Platão não descreve Fedro apenas saindo da aula de Lísias, mas faz também referências a Acúmenos, Epícrates e Mórico, todos estes mais ou menos próximo dos sofistas e das novas doutrinas que estavam chegando a Atenas e substituindo a cultura tradicional. Platão está descrevendo, portanto, não apenas um estudante de retórica, mas alguém que está mergulhando em novo mundo de referências intelectuais e, por consequência, está absorvendo novos valores e novos modos de pensar. O Fedro do início do diálogo é o retrato da juventude ateniense seduzida pelas novas modas culturais que eram difundidas em paralelo à retórica⁷⁰. Desse modo, Platão não está utilizando o personagem Lísias simplesmente como uma alusão à retórica, mas sim, como uma referência à nova mentalidade que se expandia na Atenas do século V. Lísias, portanto, representa a nova *paidéia* que substituíria a cultura tradicional.

Nesse sentido, o discurso de Lísias se apresenta no início do diálogo como um discurso eficiente, pois alcançou o objetivo desejado, tendo conquistado a admiração de

70 “Thus, in the first lines of the dialogue, Plato evokes the atmosphere in which these young Athenian intellectuals live. Theirs is a world of sophisticated irreverence and detachment, of enlightened health doctrines and simultaneous depravity. And in the midst of these poisonous fumes, strangely untouched but gravely imperiled, we find Phaedrus!” (PIEPER, 2000, p.7).

Fedro, que já se comportava como um perfeito discípulo do célebre orador⁷¹. Mas se no início do diálogo encontramos um Fedro tomado de admiração por Lísias, o restante da primeira metade do diálogo é, em larga medida, uma narração da sedução contrária que Sócrates exerce sobre Fedro para trazê-lo para a filosofia. Essa sedução socrática é feita por meio dos seus dois discursos e da discussão subsequente que, de fato, termina de forma bem-sucedida, quando Fedro se junta a Sócrates na prece que encerra o diálogo⁷².

É interessante notar que, em resposta ao discurso de Lísias, Sócrates não adota o caminho mais comum nos diálogos platônicos, que seria o de destrinchar argumentativamente as posições defendidas no início do texto. Ao invés disso, Sócrates faz seu primeiro discurso defendendo a mesma posição de Lísias – embora, como veremos adiante, com algumas modificações – e depois faz ainda um segundo discurso. Nesse trabalho, adotamos a posição de que, ao optar por esse recurso estilístico de deixar a discussão para depois, Platão está procurando enfatizar como a alma de Fedro vai respondendo aos discursos e à discussão, progressivamente se transformando na medida em que a narrativa avança. Logo no primeiro discurso de Sócrates, ele já insinua que todo o discurso de Lísias é um discurso de sedução, assim como o são serão os seus próprios discursos⁷³. A competição entre Sócrates e Lísias perpassa, portanto, todo o diálogo, pondo em confronto duas formas conflitantes de orientar a formação da juventude – representada aqui pelo personagem de Fedro – que, por sua vez, representam respectivamente a competição entre a Academia de Platão e as escolas de retórica, ou seja, entre as alternativas de instituições educacionais que os atenienses tinham na época que Platão compôs o diálogo. Para atrair a juventude para a filosofia Platão precisa convencer os atenienses da superioridade intelectual da sua escola – e isso não pode ser feito simplesmente com a alegação de que a filosofia é algo superior à retórica; é

71 O que se comprova primeiramente pela admiração que ele demonstra para com Lísias. Para usar apenas um exemplo, temos o comentário que faz após terminar de ler o discurso de Lísias: “diz-me a verdade verdadeira, em nome de Zeus, padroeiro da Amizade, peço-te: achas que haverá na Grécia outro homem capaz de escrever sobre o mesmo assunto um discurso com a mesma elevação e conteúdo deste?” (*Fedro*, 234e).

72 Após a oração final que Sócrates faz em louvor da sabedoria, Fedro adiciona o seguinte: “Pois suplica para mim a mesma coisa, já que os amigos tudo devem possuir em comum”(279c). Esse trecho deve ser lido em função do mito do segundo discurso, que declara que aquele que for cotejado por um amante filosófico se verá tomado por um sentimento de amizade e, em seguida, passará também a se dedicar à filosofia. (*Fedro*, 255a – 257b)

73 Sócrates faz isso por meio da introdução do seu primeiro discurso em *Fedro*, 237b.

necessário algo que justifique essa superioridade. Platão precisa, portanto, entrar na arena dos debates retóricos para mostrar que, mesmo nesse campo, os filósofos também podem ser bem sucedidos. O primeiro discurso, portanto, é o primeiro grande golpe que Platão lança contra seus adversários: ele está demonstrando que, além de poder participar desse jogo, a filosofia pode se mostrar ainda mais eficiente no próprio campo da composição de discursos.

Porém, se os discursos de Sócrates possuem a função de mostrar a superioridade retórica da *paidéia* platônica, eles não se reduzem a essa função. O segundo discurso⁷⁴ de Sócrates tem uma segunda função: enquanto o primeiro mostrou que a filosofia pode fazer boa retórica, o segundo mostra que ela pode fazer mais do que a retórica. No segundo discurso, Sócrates faz uma longa descrição de um mito sobre a natureza da alma humana, concluindo com uma eloqüente defesa do amor e com a descrição da vida filosófica como uma vida onde se cultiva o aspecto benéfico do amor. A análise desse discurso será feita nos capítulos seguintes, mas por ora basta apontar que nesse discurso Platão faz uma apresentação sintética de todos os elementos da vida filosófica: a anamnese, as idéias, a alma, o amor. O motivo dessa síntese aparecer no meio do diálogo causa controvérsia entre os comentadores. Nossa posição é de que este discurso serve como um tipo de resumo da vida na Academia para os possíveis interessados em freqüentá-la. Platão está apresentando ao público em geral o que ele considera como verdadeiro ensino filosófico e, desse modo, está estabelecendo a diferença entre sua escola e as demais alternativas de ensino oferecidas aos atenienses. Em outras palavras, ele está mostrando o que a *paidéia* filosófica pode oferecer.⁷⁵

De todo modo, após ouvir os discursos de Sócrates, encontramos Fedro totalmente impressionado com sua habilidade retórica: toda a admiração que sentia por Lísias no início foi transferida para o filósofo ateniense⁷⁶. Do que se trata, então, o restante do

⁷⁴ *Fedro*, 244a – 257b.

⁷⁵ Nehamas observa que, por considerar que o *Fedro* era ao mesmo tempo uma tentativa de mostrar a superioridade da filosofia como modo de educação dos atenienses, e uma descrição geral das questões que pretendia investigar filosoficamente, Schleiermacher considerava que esse seria o primeiro diálogo de Platão. Obviamente, as opiniões de Schleiermacher sobre a cronologia das obras platônicas se mostraram insustentáveis à luz de estudos posteriores, mas, em relação ao restante, suas observações permanecem extremamente pertinentes. (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. xxvii-xxviii).

⁷⁶ Após terminar de ouvir o segundo discurso de Sócrates, Fedro faz a seguinte declaração: “Junto as minhas preces às tuas para que seja como pedes, caro Sócrates. No que se refere ao teu discurso, devo

diálogo? Como afirmamos no início, o *Fedro* deve ser lido à luz da própria regra de composição enunciada no texto, ou seja, o diálogo deve ser lido como um todo orgânico⁷⁷. Por isso, não devemos nos deixar enganar com a aparente descontinuidade que surge com o fim do segundo discurso. De fato, a primeira metade da obra parece se concentrar na disputa retórica entre Lísias e Sócrates, enquanto a segunda se concentra em uma discussão sobre retórica e escrita. Colocando a questão desse modo, podemos compreender a relação entre as duas partes: o restante do diálogo aprofunda a investigação sobre a disputa entre os dois modos de educação que estavam em jogo, pondo em discussão algumas das questões fundamentais da cultura ateniense. Essa segunda parte do diálogo, portanto, é na verdade uma continuação direta do que Platão vinha fazendo desde o início do texto que é discutir o problema da *paidéia*. As questões discutidas na segunda metade do diálogo – a relação entre verdade e retórica, a possibilidade de uma arte da retórica, a questão da dialética – estão no fundamento da *paidéia* da época e, portanto, já vinham sendo implicitamente discutidas desde o início da obra. A rigor, portanto, não existe descontinuidade entre as duas partes; apenas uma mudança de estilo que torna o problema fundamento do texto mais explícito.

Nesse sentido, ao observarmos a narrativa como um todo, veremos que a narrativa do diálogo é fundamentalmente a descrição de como Fedro abandona a *paidéia* da época e se volta para a filosofia. No início do texto, o encontramos se apresentando como um verdadeiro discípulo de Lísias; no entanto, progressivamente Sócrates muda essa situação e traz seu interesse para a filosofia. Nesse sentido, talvez caiba fazer um paralelo com o *Banquete*, onde situação análoga se repete. Naquele diálogo, Alcibiades é tomado por uma forte paixão por Sócrates; aqui, Fedro está apaixonado pelos discursos. Em ambos os casos, Sócrates tenta fazer com que seus interlocutores levem esse afeto para a filosofia. Certamente por perceber esta característica de Fedro, Sócrates não se apressa em começar a discussão: ele cria situações para produzir novos discursos por saber que essa é a isca perfeita para atrair Fedro. E, por meio desses discursos, e depois por meio da discussão,

confessar quanto ele me impeliu à admiração, tal foi a maneira como ultrapassaste o primeiro, quer na forma, quer no conteúdo. Receio bem que Lísias não fosse capaz de rivalizar contigo, caso houvesse ensejo de fazer uma contraprova” (*Fedro*, 257c).

77 Fedro, 264c

Sócrates age sobre a alma de Fedro e procura fazer com que esse direcione seu amor para a filosofia. Do mesmo modo como Sócrates tentou fazer com que Alcibiades se dedicasse a algo mais importante que os desejos sensuais, ele tenta fazer com que Fedro se volte para algo mais importante que os discursos em si mesmos. O diálogo, portanto, descreve a *psicagogia* socrática: o processo pelo qual Sócrates conduz a alma de Fedro para a filosofia⁷⁸.

No entanto, o diálogo não se limita a *mostrar* essa *psicagogia*, mas também a *discuti-la*. Retomando o princípio interpretativo de que o aspecto dramático do diálogo não pode ser separado do seu conteúdo argumentativo, podemos dizer que o caráter específico dos diálogos platônicos é que suas questões aparecem simultaneamente em dois níveis: elas são ao mesmo tempo *discutidas* dentro do diálogo e *mostradas* no diálogo⁷⁹. Por isso, o *Fedro* não se limita a mostrar a transformação de Fedro, mas se detém também em discutir as questões implicadas nessa transformação. Ele não apenas mostra Fedro abandonando a influência de Lísias e se dedicando à filosofia; ele problematiza essa transformação, ou seja, ele transforma a *paidéia* contemporânea em um problema filosófico: o que é o ensino que as escolas de retórica estão promovendo? Que tipo de arte do discurso é possível? Que relação existe entre o *dialeghestai* iniciado por Sócrates e os discursos dos oradores atenienses? Todos esses problemas surgem para Platão quando ele observa o ensino da retórica, e são os problemas que ele precisa abordar para definir a especificidade da sua própria atividade filosófica. No centro do *Fedro*, portanto, se encontra esse esforço de problematizar a *paidéia* da época para definir a própria filosofia. E, para isso, Platão precisa realizar um exame filosófico das diferentes práticas discursivas, tratando tanto de como os oradores e de como os filósofos fazem uso do discurso. No próximo capítulo, portanto, faremos uma exposição dessa discussão.

78 “The *Phaedrus* can be read as enacting the philosophical seduction of Phaedrus, attempting to carry him away from the level of ephemeral persuasion and everchanging opinion on which Lysianic rhetoric remains, to the quest of eternal knowledge and proof that is philosophy as embodied by Socrates, an enactment with cultural ramifications – mythological, sexual, and intellectual”. (GONZÁLEZ, 1995. p.152)

79 “[...] the content of Plato's philosophy is inseparable from the artistic form of the written dialogue” (GONZALEZ, 1998, p. 3)

CAPÍTULO 2: A QUESTÃO DA RETÓRICA

2.1. A RETÓRICA COMO *PSICAGOGIA*

Para discutir a *paidéia* de seu tempo, Platão precisa necessariamente discutir a questão da retórica. A retórica, afinal, está tanto no centro da vida cultural como na própria organização política dos atenienses. Em torno das instituições sociais democráticas, se ergueu toda uma tradição pedagógica, começando com os sofistas do século V e progredindo até a criação de escolas de retóricas formalizadas no século IV, como a escola de Isócrates, por exemplo. Por isso, após utilizar o personagem de Fedro para assinalar o propósito central de pensar a formação dos atenienses, Platão insere imediatamente o personagem de Lísias que, por ser um renomado orador, representa a influência da retórica sobre a formação da nova geração⁸⁰. Retomando o princípio de que os elementos dramáticos são significativos para a interpretação do texto, acreditamos que é razoável supor que Platão não está interessado em discutir o personagem histórico de Lísias, mas sim, em usá-lo para retratar um determinado tipo de posição na cultura ateniense, a saber, a função do orador e professor de retórica. Embora Lísias nunca apareça pessoalmente no diálogo, ele está sempre em seu pano de fundo, merecendo ser considerado o terceiro personagem da obra. Portanto, ao introduzir o personagem de Lísias, Platão já está introduzindo a questão da retórica⁸¹.

No entanto, a menção a Lísias não é o único recurso utilizado por Platão para começar a discussão sobre a retórica no diálogo. A discussão que aparece no início do

80 Embora tenha nascido em Atenas, sua família era natural de Siracusa e, por isso, não possuíam plenos direitos de cidadãos atenienses. Ele precisou fugir durante o regime dos Trinta Tiranos e perdeu boa parte da sua fortuna no processo. No final da vida, ele voltou à Atenas, passando a trabalhar como *logógrafo*, ou seja, como redator profissional de discursos, obtendo significativo sucesso. (NAILS, 2002, p.190-194)

81 Uma questão que tem dividido os comentaristas é qual seria a razão que teria levado Platão a escolher Lísias para caracterizar, e criticar, os oradores, já que o estilo deste foi amplamente louvado pela posteridade. Robin (1949) propõe que talvez Lísias estivesse de algum modo ligado à condenação de Sócrates: “Ainsi la sévérité, incroyablement partiale, dont Platon a fait preuve envers Lysias pourrait s'expliquer en partie par la rancune qu'il lui aurait gardée de sa participation [...] à la conjuration ourdie contre Socrate en 399” (ROBIN, 1949, p.xxii). Hackforth (1952) julga a hipótese desnecessária. Para ele, a oposição filosófica de Platão à cultura retórica do seu tempo é suficiente para explicar sua postura; Lísias tendo sido escolhido, nesse sentido, justamente por ser um representante notável daquilo que Platão pretendia criticar, o que nos parece uma posição sensata: “We must, I submit, believe that Plato's literary judgments rest on literary, not on extraneous grounds [...] the name of Lysias is attached chiefly because he wants to have a precise target at which to aim his criticism of the rhetorical culture [...] and Lysias's name is the obvious one to fix upon in a dialogue of this dramatic date” (HACKFORTH, 1952, p.17).

texto nos fornece uma série de elementos relacionados a essa questão. Como vimos, o Fedro do início do diálogo parece ser a exata descrição de um aluno de retórica deslumbrado. Além disso, é interessante notar que, apesar do discurso tratar do amor, Fedro não demonstra nenhum interesse pela questão em si mesma; seu entusiasmo parece ser causado exclusivamente pela perfeição formal do discurso. Após terminar de lê-lo, Fedro diz: “Que tal te parece este discurso, Sócrates? Não é de uma eloquência maravilhosa, muito especialmente pelo vocabulário?” (234c-d). Isso, evidentemente, não é coincidência alguma, mas sim, é exatamente o efeito que Lísias esperava alcançar com seu discurso. Nesse sentido, é importante sabermos que o discurso de Lísias é claramente um exemplo de uma prática comum entre os oradores gregos de produzir discursos sobre posições especialmente absurdas, complicadas ou impopulares como uma amostra da sua própria habilidade de composição⁸². Ou seja, os oradores escolhiam deliberadamente as teses mais difíceis de serem defendidas justamente para realçar a sua capacidade de tornar qualquer posição aceitável. Não estava em jogo se a tese era verdadeira ou não, e muito menos se os próprios oradores concordavam com o que estavam defendendo; o objetivo desses discursos era simplesmente mostrar a capacidade de persuasão do seu autor. O pressuposto, evidentemente, era que se eles pudessem ser persuasivos defendendo uma tese absurda, eles o seriam muito mais defendendo uma causa mais razoável nas assembléias ou nos tribunais. Na peça “*As Nuvens*” de Aristófanes é justamente esse tipo de prática que é ironizada, por meio do retrato de Sócrates como alguém orgulhoso de “tornar mais forte a razão mais fraca, e mais fraca a razão mais forte”⁸³. Ao escolher criticar o amor, portanto, é provável que a veracidade da crítica nem tenha passado pela cabeça de Lísias; a escolha do tema teria sido feita em razão de a tese ser tão contrária ao senso comum que seria preciso um grande talento para torná-la verossímil. Esses mesmos discursos que serviam para demonstrar a habilidade dos professores serviam também como exercícios para os discípulos, que deveriam estudá-

82 “Lysias' speech, which turns all accepted ideas about paederasty on their head, is what is known as an “epideictic” speech. Epideictic speeches were exhibition works. They were intended to show that a speech writer was capable of doing with an unpromising subject. They often functioned as advertisements for their authors' talents. The more unusual the position supported, and the better argued it was, the better the advertisement”. (NEHAMAS WOODRUFF, 1995, p. xvii) Cf. também SCULLY (2003, p. 74).

83 ARISTOPHANES (1952, p. 488-506).

los, copiá-los e decorá-los até que se tornassem aptos a imitá-los, o que justifica perfeitamente a determinação de Fedro em sair da cidade para estudar o discurso⁸⁴. Portanto, independentemente do significado orgânico que o discurso em questão adquira no diálogo – sobre o qual fizemos algumas observações no capítulo anterior - Platão certamente o concebeu tendo em mente esse tipo de prática comum nas escolas de retórica. O discurso de Lísias, portanto, fazia parte da sua lição para Fedro, que por sua vez estava agindo como um aluno aplicado ao discurso do seu mestre.

Em terceiro lugar, o próprio fato de que o discurso é lido dentro do diálogo é extremamente significativo. Um dos aspectos estilísticos dessa obra que chamam a atenção do leitor por ser pouco comum dentro do *corpus* platônico é a repetição de longos discursos dentro do texto. Embora em outros diálogos ocasionalmente vejamos Sócrates se demorar em discursos mais longos, a regra geral é vê-lo preferindo perguntas e respostas diretas. No *Fedro*, no entanto, Sócrates não apenas faz dois discursos próprios, como deliberadamente *impede* que Fedro exponha sua versão do discurso de Lísias, preferindo que ele leia o que estava escrito. Essa passagem é curiosa, porque, quando Sócrates está interessado em discutir algo, ele sempre aconselha seus interlocutores a abandonar os discursos que ouviram antes para discutirem diretamente a questão que foi levantada e, no entanto, aqui ele faz exatamente o contrário⁸⁵. Mais adiante trataremos de analisar essa passagem com mais cuidado, mas por ora ela é suficiente para apontar que Platão está retratando Sócrates de uma forma bastante incomum: como alguém que parece amar os discursos em si mesmos⁸⁶. Consideramos que este elemento não é arbitrário, mas sim, um recurso literário que Platão usa para guiar a discussão na direção do problema que ele quer tratar. Há uma intenção deliberada

84 “In contrast to an actual speech given in an assembly or court of law, a model speech, or *epideixis*, was presented to display an orator's skill and to serve as an example for students.” (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. 73)

85 “[...] mostra-me, meu amigo, o que escondes com a mão esquerda por debaixo do manto... Quase juro que é o discurso! Se de facto assim é, fica sabendo que gosto muito de ti, mas que, estando Lísias presente dessa maneira, não estou disposto a deixar-me utilizar como ouvinte de um discurso repetido, não achas? Vamos, mostra lá isso.” (*Fedro*, 228e)

86 “Não é agitando um ramo de folhas ou um fruto diante dos animais, quando têm fome, que se consegue levá-los para onde se pretende? Assim tu procedeste para comigo! Tentando-me com um discurso que conseguiste possuir em manuscrito, antes de mim, se me acenares com ele, conseguirás que eu calcurreie toda a Ática e, mais ainda, vá até onde resolveres arrastar-me!” (*Fedro*, 230d-e).

em provocar o nosso estranhamento, em fazer com que nós nos perguntemos por que Sócrates está subitamente tão interessado em ouvir pacientemente longas explicações. A intenção de Platão é chamar a atenção do leitor para o ato de produzir discursos em si mesmo, e não apenas especificamente para o discurso de Lísias em questão. Desde o início, portanto, Platão coloca a retórica em discussão⁸⁷.

Isso nos sugere também algo importante: a retórica não aparece aqui apenas como objeto de discussão, mas como prática efetiva dos personagens do diálogo. Antes mesmo de discutir a questão, portanto, Platão retrata seus personagens, inclusive Sócrates, o filósofo por excelência, como praticante da retórica. Isso certamente deve ser levado em consideração ao interpretar a discussão subsequente. Embora o início do diálogo aponte para uma disputa entre Lísias e Sócrates, isso não implica necessariamente que haja uma disputa correlata entre retórica e filosofia, posto que o próprio Sócrates termina por se revelar um conhecedor da retórica, tanto por se mostrar melhor orador que Lísias, como por demonstrar um conhecimento teórico das regras de composição, seja ao fazer observações sobre o aspecto formal dos discursos⁸⁸ ou por mostrar possuir um conhecimento íntimo dos tratados de retórica renomados da época⁸⁹. Platão, portanto, não apresenta a retórica como algo necessariamente contrário à filosofia

No entanto, é interessante retomar a perspectiva de que o diálogo pode ser lido como a narrativa de como Sócrates foi capaz de conduzir habilmente Fedro para a filosofia, ou seja, a história do *Fedro* é a história de como Sócrates usou o discurso para afetar a alma do personagem-título. Essa perspectiva nos leva diretamente ao momento em que Sócrates define a retórica como *psicagogia*, ou seja, como a arte de guiar a alma

87 “The very idea that the prospect of listening to a speech would have such an effect on Socrates is surprising; it should alert us to the exceptional nature of this situation portrayed in this dialogue. Socrates, as Plato pictures him, has never been “a lover of speeches.” On the contrary, he has consistently expressed his aversion to long discourses. Throughout the dialogues, he insists that he can only discuss matters by means of the short question-and-answer method we know as the elenchus [...] (see, e.g., *Protagoras* 334c-335c, *Gorgias* 449b-c, 461d-462a). In the *Phaedrus*, however, he not only listens avidly to Lysias' speech; he also criticizes it and even produces two long speeches of his own, one of which, the second or “Great Speech” (243e-257b), is one of the most famous rhetorical accomplishments of classical Greece”. (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. xi)

88 Em 237c, no início do seu primeiro discurso Sócrates apresenta regras de retórica, e volta a elas no final do diálogo, em 264c.

89 No trecho 266d – 267e, Sócrates enumera os principais termos utilizados nos antigos tratados de retórica e cita seus autores.

por meio do discurso⁹⁰. A utilização desse termo em vista do arco narrativo do diálogo é bastante significativa, pois ao mesmo tempo em que Platão descreve a retórica como a arte de guiar as almas, ele mostra no diálogo uma situação dramática onde Sócrates guia a alma de Fedro para a filosofia. Portanto, não apenas a definição que ele dá para a retórica descreve o que o próprio Sócrates está fazendo, como ela se mostra em uma função importantíssima: trazer os alunos para a filosofia.

Além disso, o uso do termo *psicagogia* é bastante significativo. Scully (2003) observa que o termo possuía uma conotação negativa, sugerindo ou um tipo de invocação de mortos ou o uso de encantos para seduzir os vivos. No entanto, como veremos adiante, a função central dessa definição é incluir os discursos particulares como parte da retórica⁹¹. O termo também estabelece uma ligação com o mito da parelha alada do segundo discurso de Sócrates. Nesse mito, Sócrates descreve a alma como sendo um composto de condutor e dois cavalos⁹²; enquanto cada cavalo empurra o carro em uma direção diferente, o condutor tentaria equilibrar essas diferenças e determinar o caminho a seguir. A noção de *condução da alma*, portanto, está intimamente relacionada a esse mito que, como veremos em mais detalhes adiante, traz uma imagem da vida filosófica. Portanto, tanto a retórica como a filosofia possuem uma ligação íntima com a noção de que a alma é algo que pode, e deve, ser conduzido de determinado modo. Ao longo de todo o diálogo – tanto no mito como ao longo da discussão – não está sendo discutida especificamente a questão da persuasão racional sobre uma determinada questão, mas sim, o modo como o discurso pode conduzir a personalidade inteira do ouvinte⁹³.

90 *Fedro*, 261a-b

91 “There are two key and shocking aspects of this definition of rhetoric. The first regards the term “a certain guiding of souls” (*psychagogia tis*), a word with a negative connotation at this time, suggesting for the dead a conjuring up of souls from the underworld [...] and for the living persuasion through witchcraft or enchantment [...]. The second shock for Phaedrus is the association of rhetoric with private discourse, as all handbooks discussed rhetoric only in a public context [...]. In this passage *psychagogia* may be used neutrally but when Socrates returns to this definition of speech and uses this word again (271c10), it cannot be doubted that he uses it in a positive sense, “the capacity of speech” (*logou dýnamis*) having the potential to move the soul from the earthly realm to divine beauty”. (SCULLY, 2003, p. 45).

92 “[...] a alma pode comparar-se a não sei que força activa e natural que unisse um carro a uma parelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro” (*Fedro*, 246b).

93 “In thinking about the unity of the *Phaedrus*, one might conjecture that its “head” lies here: the uniting theme of soul-turning, wheter through divinely-inspired love or the philosophically trained rhetorician guiding souls. (SCULLY, 2003, p.xiii).

Em suma, Platão parece estar nos dizendo que, em alguma medida, a *psicagogia* é parte necessária da experiência humana, comum tanto aos filósofos quanto aos retóricos. Ele está reconhecendo que, antes mesmo de entrar em discussões específicas sobre a arte da retórica, a dimensão da persuasão é um componente necessário a todas as relações humanas e, por isso, também da relação entre o filósofo e seu discípulo. Independentemente de que as pessoas estudem retórica ou não, suas palavras continuarão agindo sobre a alma dos seus interlocutores e, portanto, terão algum efeitos sobre eles. Desse modo, resta saber o que podemos fazer quanto ao estudo da retórica, ou seja, quanto ao estudo dos efeitos que o discurso gera na alma⁹⁴. Embora o foco só recaia sobre essa discussão na segunda metade do diálogo, os pontos indicados acima mostram que ela permeia toda a obra.

Sobre essa discussão, o ponto central é que Platão não pretende discutir a retórica dentro dos limites estreitos em que os pensadores da época a colocavam. Enquanto os professores de retórica geralmente se restringiam a ensinar tipos específicos de discursos, Platão observa que, se há uma arte que lida com certos discursos, deve haver uma arte geral dos discursos. Portanto, faz mais sentido começar por investigar essa arte geral da palavra, já que os tipos específicos de discurso terão que estar subordinados a ela. Platão prepara essa ampliação do campo da retórica progressivamente ao longo do texto, começando a partir da discussão que se inicia após o segundo discurso de Sócrates. Nesse ponto, Fedro comenta que talvez Lísias se abstenha de fazer discursos no futuro, pois alguém o chamou de *logógrafo*⁹⁵. O termo significa literalmente “escritor de discursos”, mas na Atenas daquela época ele era usado com um significado muito peculiar que certamente não poderia escapar a nenhum leitor do diálogo – muito menos ao personagem de Sócrates. Utilizava-se esse termo especificamente para se referir àqueles que escreviam discursos profissionalmente, ou seja, para aquelas pessoas que produziam discursos que seriam lidos por outras pessoas nos processos de julgamento em troca de

94 Com isso em mente, podemos entender a discussão sobre a escrita no final do diálogo, não como uma questão correlata ou paralela ao problema da retórica, mas sim, como um desenvolvimento direto e natural do problema geral da relação entre alma e discurso.

95 “Receio bem que Lísias não fosse capaz de rivalizar contigo, caso houvesse ensejo de fazer uma contraprova. Bem se dizia dele, como sabes, que escrevia demais, que era um *logógrafo*, um fabricante de discursos! É muito possível que Lísias, por uma questão de amor próprio, se abstenha de escrever mais...”. (*Fedro*, 257c).

dinheiro. Em si mesmo, não há obviamente nada de condenável nessa atividade; seria, afinal, algo próximo do que, hoje, compreendemos por advocacia. No entanto, o que torna essa atividade relativamente vergonhosa, e o que explica porque Fedro a escutou como um insulto, é o fato de que ela estabelece uma distinção entre aqueles que escrevem discursos para outros com objetivos financeiros, e aqueles que escrevem unicamente com o objetivo de falar em nome próprio para influenciar as decisões políticas. É uma distinção, portanto, entre aqueles cidadãos que possuem recursos financeiros para se limitarem a atuar politicamente e aqueles que precisam trabalhar como profissionais liberais para se sustentar. Portanto, se o termo possui uma carga pejorativa é por lembrar antigos preconceitos aristocráticos, segundo os quais, os melhores homens são aqueles que possuem um amplo patrimônio que lhes permite discutir as questões públicas de um modo supostamente desinteressado, por não terem que se preocupar com o lucro financeiro⁹⁶. No entanto, outro elemento que certamente não teria escapado ao leitor da época, e que é preciso lembrar, é que apesar de ter nascido em Atenas, a família de Lísias era estrangeira, tendo se fixado na cidade por meio de um contato entre seu pai e Péricles. Como estrangeiro, Lísias não tinha os plenos direitos de cidadão ateniense e, portanto, não podia participar das assembléias políticas. Além do mais, Lísias teria perdido boa parte de sua fortuna durante o regime dos Trinta Tiranos, de modo que, embora possivelmente já trabalhasse como logógrafo há algum tempo, nem mesmo financeiramente ele se manteve como membro da elite⁹⁷. A crítica a Lísias relatada por Fedro, portanto, provavelmente era mesmo um insulto, pois insinuava que Lísias não deveria ser ouvido, uma vez que era um mero vendedor de discursos e não um cidadão livre como supostamente seria o autor do comentário⁹⁸.

96 “The politician who sneered at Lyias as a *logografos* must, if he ever existed, have been referring to his profession as a speech-writer for clients in the courts; the word had no other sense in contemporary Attic; and when Phaedrus suggests that the sneer might deter Lysias from composing a rejoinder to Socrates's great discourse, he is playing on the etymology of *logografein*, pretending that it embraced the writing of show-pieces such as the *eroticos logos* already recited. Socrates affects to take this suggestion seriously, but keeps up the humour by suggesting that the politician meant no offence by so describing Lysias; and in what follows the two suggestions are developed together to reach the quite serious conclusion that all writing and speaking of *logoi* is generically the same, and also that *per se* it is not an activity which is offensive to impute anybody. Such development is characteristic of Plato's subtle artistry, which delights those readers who do not miss it.” (HACKFORTH, 1952, p. 116).

97 Cf. NAILS, 2002, p.190-194.

98 Robin (1949, p. xiv-xviii).

No entanto, se esse era um termo tão conhecido, porque Sócrates agiu como se o comentário que Fedro ouvira fosse algo absurdo⁹⁹? Ora, porque Sócrates não está interessado em se deter em uma picuinha da época, mas sim, em ir aos fundamentos da questão. Por isso, ele aproveita o comentário de Fedro para começar a redefinir a dimensão da retórica. Ele começa a fazer isso colocando os políticos entre os *logógrafos*, observando que esses também escrevem seus discursos (257e). Desse modo, portanto, Platão subverte o uso corrente da palavra, cuja função era separar os cidadãos ativos nas assembléias dos meros redatores de discursos, para apontar o que ambos possuem em comum: ambas são atividades retóricas, ou seja, são atividades que usam o discurso para persuadir seus ouvintes. Sócrates não está minimamente interessado em repetir os preconceitos da época, mas sim, em discutir essa questão em um nível filosófico. Por isso, ele transforma o comentário banal de Fedro em uma discussão sobre a noção geral que abrange essas diferentes atividades. Ora, se escrever certos discursos não é algo desprovido de valor, é porque a escrita em si mesma não é inteiramente questionável¹⁰⁰. Resolvido este ponto, restaria saber, portanto, “em que consiste escrever bem e escrever mal?” (258d).

No entanto, Sócrates não terminou de redimensionar o problema da escrita. Depois de ampliar a definição de *logografia* para incluir todos os discursos escritos ou declamados em assembléias públicas, ele apresenta sua definição de retórica como *psicagogia*, que já comentamos acima, incluindo também dentro do campo da retórica todos os discursos feitos em ocasiões particulares:

Pois bem, não te parece que a retórica é uma *psicagogia*, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembléia privada? (261a-b)

Fedro fica bastante surpreso com essa definição de Sócrates, exclamando que só ouviu falar da retórica em ocasiões públicas e nada mais (261c). Seu espanto tem suas razões. De fato, a prática histórica da retórica sempre se fundamentou, e exigiu, a

99 “Que idéia tão singular, meu rapaz! Fazes muito mau juízo do teu amigo, ao julgar que ele é homem para se deixar intimidar por tão pouca coisa.” (*Fedro*, 257d)

100 “Assim fica tudo esclarecido: não é de forma alguma desprezível o facto de alguém escrever discursos!” (*Fedro*, 258d).

participação de um público, pois a este cabe o papel de juiz da competição entre os oradores. Sempre se compreendeu que o caráter específico de um debate retórico consiste em discutir uma questão por meio de três posições: o defensor da primeira alternativa, o defensor da segunda, e o juiz que, depois de ouvir as melhores defesas que os respectivos lados puderem fazer, lançara um julgamento sobre quem está certo. Não se esperava, portanto, que os oradores persuadissem uns aos outros de suas posições; o que se esperava deles era que fizessem a melhor apresentação possível e que aguardassem o julgamento do público. A definição de retórica que Sócrates apresenta, portanto, é de fato radicalmente diferente do modo como se compreendia a retórica até então. Ele está, na verdade, substituindo esse modelo de três posições (dois adversários e um juiz), por outro modelo com apenas duas posições (o orador que guia a alma do ouvinte).

É interessante notar o quanto essa radical mudança no campo da retórica já estava prefigurada na própria estrutura narrativa do diálogo. Afinal, ao mesmo tempo em que Platão se propõe a discutir a retórica para além da arena pública, ele coloca dois personagens saindo da cidade para entrar nessa discussão. Esse elemento é especialmente significativo por causa do cuidado com que Platão descreve esse deslocamento. Ao invés de se deter na descrição da discussão entre os personagens, o Platão do *Fedro* repetidamente mostra seus personagens fazendo comentários sobre o ambiente: primeiro discutindo sobre que caminho tomar¹⁰¹, depois conversando sobre um relato mítico que teria se desenrolado nas proximidades¹⁰² e, por fim, elogiando a beleza do local que terminaram por encontrar¹⁰³. Platão parece estar deliberadamente delineando a importância desse deslocamento ao repetidamente apontar para a paisagem em torno dos

101“De qualquer maneira não deixará de ser agradável meter os pés na água e caminhar ao longo da margem deste rio, e mais agradável ainda será nesta estação, e a esta hora do dia.” (*Fedro*, 229a)

102“Diz-me, Sócrates, não é verdade que foi aqui, nas margens do Ilisso, que Bóreas raptou Orítia? Ou foi na colina de Ares?” (*Fedro*, 229b-c)

103

Em uma das mais eloqüentes observações sobre a paisagem, Sócrates declara: “Oh, por Hera, que lugar aprazível! Na verdade, este plátano não só faz muita sombra como também é muito algo; e este agnocasto, como é imponente e como oferece uma sombra magnífica! [...] Além disso, há o encanto sem par desta fonte que rebenta sob o plátano, a frescura de sua água: basta mergulhar nela o pé para o verificar! [...] Não te encanta o ar puro que se respira aqui, não é ele desejável e prodigiosamente agradável? [...] Verifico que um estrangeiro não poderia arranjar melhor guia do que tu, meu caro Fedro!” (*Fedro*, 230b-c).

personagens: eles falam da grama, das árvores, e até dos ruídos das cigarras. Mais do que uma simples mudança de cenário, há toda uma mudança no tom do diálogo. De forma muito semelhante ao *Banquete* – e não deve ser coincidência que ambos os diálogos tratem do amor –, estamos muito longe dos debates acirrados, dos oponentes hostis e mesmo das demonstrações lógicas e meticulosas com que Sócrates costuma fundamentar seus argumentos. Temos, ao contrário, dois amigos envolvidos em uma conversa privada que, de tão amena, quase não deve ser chamada de discussão. É como se a tranquilidade do ambiente passasse para os personagens, e dos personagens para a discussão e, da discussão, para nós, os leitores.

Evidentemente, uma característica literária tão marcante da obra não pode ser considerada apenas um recurso estilístico de Platão; convém, portanto, pensar as implicações que essa fuga da cidade traz para a interpretação do texto. No primeiro capítulo, fizemos alguns comentários sobre as conseqüências desse deslocamento para o pensamento político subjacente ao diálogo. Neste capítulo, iremos apontar o que esse deslocamento implica para a discussão da retórica. Consideramos que Platão faz uso desse recurso literário para preparar o leitor para essa nova definição de retórica que mencionamos anteriormente. Não pode ser à toa que uma arte eminentemente associada com a vida pública seja deliberadamente trazida à tona em um diálogo onde o autor opta por repetidamente demarcar o caráter privado da discussão. A mudança de cenário, portanto, serve para enfatizar a mudança do eixo em torno do qual se costuma pensar a retórica. Enquanto todos consideram a retórica como a disciplina que prepara os jovens atenienses para assumirem o palco principal das discussões política, Platão decide discuti-la em um diálogo onde o público está ausente. Ele retrata apenas dois amigos conversando fora da cidade onde a possibilidade mesma da existência de uma platéia – essencial para o modo como a retórica era praticada na época – está excluída de antemão. Platão, portanto, está, desde o início, apontando metaforicamente para uma outra dimensão da retórica, uma dimensão que não é apenas pública, mas também privada.

Consideramos, portanto, que Platão criou deliberadamente esse ambiente privado para fazer com que o leitor rompesse com o modo padronizado de compreender a retórica e, assim, se abrisse a uma nova forma de pensá-la. Portanto, quando chegamos à segunda metade do diálogo e Sócrates começa a ampliar a definição de retórica, esse momento é a

continuação lógica de um desenvolvimento que Platão começou a preparar desde o início do diálogo por meio desses recursos literários. A saída da cidade, os discursos sobre o amor, a discussão em um lugar afastado no campo – todos esses elementos preparam essa ampliação da definição de retórica. O deslocamento geográfico prenunciava o deslocamento conceitual: em outro diálogo, no *Górgias*, Platão discutiu a retórica em um âmbito público – e, por conseguinte, encaminhou a questão para o âmbito da moralidade e do fundamento da vida política. Embora o *Fedro* trate igualmente da retórica, o foco aqui não é mais a política, mas a formação dos atenienses e, por isso, a mudança do eixo de discussão se faz acompanhar por mudanças na forma literária.

Essa mudança de foco deve ser compreendida à luz do segundo discurso de Sócrates que fala sobre partir da multiplicidade das sensações em direção a uma unidade inteligível (249c), ou seja, sobre a arte da dialética, como veremos mais adiante. Ora, se certos discursos possuem certos efeitos sobre a alma humana, é porque existe uma relação geral entre a alma e a linguagem que abrange todos esses casos particulares. Enquanto os oradores se contentam em polir suas técnicas para aperfeiçoar tipos específicos de discursos, Platão está interessado em investigar uma questão mais fundamental: qual é essa relação entre alma e discurso em que a prática da retórica se sustenta? Platão, portanto, não está entrando na discussão de técnicas oratórias, mas postulando esse problema em um nível teórico. Se os oradores são capazes de afetar as pessoas por meio da palavra, é porque as palavras interagem de algum modo com a alma dessas pessoas. Existe, portanto, uma relação entre a alma e as palavras, entre *lógos* e *psyché*, e é isso que Platão quer investigar.

Para preparar o caminho dessa investigação, Platão precisava fazer com que o leitor se abrisse a um novo modo de pensar sobre a retórica. Por isso, ele utilizou o recurso de deslocar essa discussão para o âmbito privado e depois foi progressivamente desmontando a concepção tradicional de retórica para que o leitor se deparasse como ela de outro modo. A partir desse ponto, então, o caminho está aberto para que ele comece a tratar diretamente dos fundamentos de uma possível arte retórica, e é isso que ele faz ao longo do restante do diálogo.

2.2. RETÓRICA E A NOÇÃO DE *EÍKOS*

Depois de redimensionar o campo de discussão da retórica, e esclarecer que, em si mesma, ela não é uma ocupação vergonhosa, Sócrates observa que o verdadeiro problema é saber o que é escrever e recitar bem ou mal¹⁰⁴. No entanto, assim que começam a discutir essa questão, Fedro levanta o problema da verossimilhança, lembrando que um dos princípios tradicionais da retórica é que, para persuadir, não é necessário saber a verdade, sendo suficiente saber apenas o que é verossímil e não o que é realmente verdadeiro¹⁰⁵.

Essa questão é extremamente importante para esclarecer a relação entre retórica e filosofia, dada a importância que a noção de verdade possui para o conhecimento filosófico. É interessante notar que, embora em outros momentos de sua obra, Platão tenha trabalhado com a distinção entre *dóxa* e *epistème*, a relação entre essas duas noções é relegada ao pano de fundo desse diálogo, aparecendo apenas em dois momentos. Sócrates utiliza o termo *dóxa* no seu primeiro discurso, mas parece fazê-lo sem peso filosófico, isto é, utilizando a palavra em seu sentido corrente¹⁰⁶. De todo modo, ele volta a repetir esse uso em uma passagem significativa no mito do segundo discurso. Nesse momento, Sócrates afirma que os cavalos que circulam na região supra-celeste podem se alimentar de dois tipos de alimento: o pasto da *dóxa* e o pasto da *epistème*¹⁰⁷. Ao retomar esses termos, apesar de não se demorar no trato deles, julgamos que Platão está

104 “Procuramos, nesse caso, reflectir sobre o assunto que há momentos estávamos a examinar, isto é, o de saber o que seja escrever e recitar bem um discurso, ou o que seja escrevê-lo e recitá-lo mal...” (*Fedro*, 259e).

105 “A esse respeito, presta atenção ao que ouvi dizer: ouvi dizer que para quem deseja tornar-se um orador consumado, não se torna necessário um conhecimento perfeito do que é realmente justo, mas sim do que parece justo aos olhos da maioria, que é quem decide, em última instância.[...] a persuasão se consegue, não com a verdade, mas com o que aparenta ser verdade.” (*Fedro*, 260a)

106 É a leitura de Hackforth sobre essa primeira ocorrência e, em geral, sobre o primeiro discurso de Sócrates, o que nos parece exagerado ao menos em relação à definição, de que trataremos mais adiante. Seu argumento é que, como Sócrates está imitando o discurso de Lísias, está repetindo uma de suas deficiências que é o uso vago de termos importantes: “It seems probable that Plato is here using non-technical language [...]. We should remember that Socrates is not speaking *in propria persona* [...] we should therefore not attach much importance to the discrepancy with Plato's normal psychological and epistemological term.” (HACKFORTH, 1952, p.41).

107 No mito da origem da alma, antes de encarnar em corpos humanos, os cavalos alados se alimentam da *epistème* (247d), e, depois que caem da região supra-celeste, passam a se alimentar da *dóxa* (248b), o que estabelece uma relação entre esse mito e a linha dividida da *República*. (HACKFORTH, 1952, p.82).

lembrando ao leitor que essas noções ainda estão presentes em suas reflexões. De todo modo, o fato é que enquanto o uso desses termos é bastante pontual, o uso de verossímil (*tò eikos*) se repete várias vezes ao longo do diálogo. Consideramos que, com isso, Platão está ao mesmo tempo assinalando que quer discutir o problema da verossimilhança, mas sem deixar inteiramente de lado a noção de *epistème* para orientar sua discussão quanto ao conhecimento.

Que esse termo apareça em um diálogo sobre retórica é compreensível: os mestres de retórica fazem uso abundante dele para descrever as condições da persuasão. Eles não parecem se importar com o que *seja* verdadeiro, mas apenas com o que *parece* ser verdadeiro¹⁰⁸. Isso, no entanto, coloca um problema para Platão, pois a noção de *eikos* parece fugir tanto ao registro da *dóxa* como ao da *epistème*. Por um lado, nem mesmo os mestres de retórica pretendem que seus discursos tenham o mesmo valor que a *epistème* filosófica, ou seja, que possuam fundamento em um conhecimento verdadeiro. Por outro, Platão parece reconhecer que não é possível reduzir inteiramente a noção de *eikos* à noção *dóxa*. A verossimilhança parece apontar para um conhecimento que já implica em uma aproximação positiva da *epistème*. Podemos, portanto, considerar que Platão está também mostrando o conhecimento filosófico como uma ambição mais modesta, como algo que nem sempre consegue alcançar um conhecimento firme sobre o que está investigando. Em outras palavras, muitas vezes o discurso filosófico parece também se restringir à dimensão da verossimilhança, ou seja, daquilo que se parece com a verdade, mas ainda não é exatamente o que se está buscando¹⁰⁹. Nesse ponto, portanto, o que Platão descobre é que as fronteiras entre retórica e filosofia estão muito menos definidas do que se poderia pensar: o que o segundo discurso de Sócrates mostra é que existe um elemento de irracionalidade na alma – o desejo – que está tão presente no filósofo como no orador.

108 “*eikos* is the neuter participle of *eoika* “to be like,” the third person singular *eoike* used commonly as an impersonal verb to mean “it is likely, reasonable, befitting.” Words for probability, likelihood, or plausability, that is, the participle *eikos* (in the singular) and *eikota* (in the plural), are hallmarks of sophistic rhetoric.” (SCULLY, 2003, p.130)

109 Essa é a leitura da concepção de conhecimento filosófico que Trabattoni faz do *Fedro*, ou seja, como o momento onde Platão expressa uma percepção clara dos limites da razão filosófica. (TRABATTONI, 2003, p.114-115).

É interessante notar que, ao longo da discussão, em momento algum Sócrates contesta o postulado de que o verossímil é suficiente para a persuasão – e, mais ainda, ele observa que a persuasão é algo importante também para a filosofia. Suas únicas objeções a essa posição dos professores de retórica aparecem em dois momentos. No primeiro, no início da discussão sobre retórica, ele observa que aquele que não souber a verdade terá dificuldade em identificar o que é verossímil¹¹⁰; no segundo, ao fim da discussão, ele argumenta que quem conhecer a verdade será melhor em identificar a verossimilhança¹¹¹. Ou seja, nos dois momentos, Sócrates chega ao mesmo ponto por dois lados; os oradores têm razão: a verossimilhança é, de fato, suficiente para a persuasão; a vantagem do filósofo, nesse sentido, é que ele é quem está mais apto a encontrar o verossímil do que quem estudou apenas retórica. Platão, portanto, reconhece que, de fato, os oradores podem convencer a multidão sem saber da verdade, afirmando apenas que aqueles que conhecerem a verdade tenderão a ser mais persuasivos e a vencer o debate retórico. Dito de outro modo, mesmo que a retórica não cuide da verdade, isso não significa que ela favoreça aqueles que a ignoram. Pelo contrário, como conhecer a verdade é uma coisa boa em si mesma, esse conhecimento será uma vantagem para o orador que o detiver, e o estudo da arte da retórica não irá prejudicá-lo em nada¹¹².

No entanto, isso diz apenas sobre as vantagens técnicas de conhecer a verdade e esse comentário de Sócrates não tem apenas o objetivo de comparar o orador com o filósofo, mas sim, de introduzir uma modificação no entendimento desse termo. O termo *eikón* já estava presente na dramaturgia grega; em Ésquilo aparece como imagem ou retrato; em Eurípedes, como a imagem refletida em um espelho¹¹³. Nesse sentido, é importante atentar para o uso que Platão faz dessa palavra. Várias vezes, esse uso parece exagerado, caricato, quase como se Platão quisesse não apenas chamar a atenção para ele, mas também brincar com os mestres de retórica, repetindo um dos termos principais dos

110 *Fedro*, 260b-d.

111 *Fedro*, 272d-273e.

112 É impossível não pensar aqui nos termos de abertura da *Arte da Retórica* de Aristóteles, que, em seu primeiro capítulo, afirma que “a arte da retórica possui valor, pois por natureza a justiça e a verdade são mais persuasivas que seus contrários” (Aristóteles, *Arte da Retórica*, 1355b).

113 Liddell; Scott (1949, p.228).

seus tratados à exaustão¹¹⁴. No entanto, em algumas passagens esse uso é muito significativo para a interpretação filosófica do diálogo; em particular, no ponto em que Sócrates diz que é impossível fazer uma descrição direta do mundo “supra-celeste” e da natureza da alma, pois, apenas um deus seria capaz disso. Mas as pessoas podem fazer ao menos um discurso verossímil sobre isso¹¹⁵. Ora, a importância desse discurso dificilmente pode ser exagerada: nele Sócrates apresenta uma visão elaborada da natureza da alma, do conhecimento e da vida filosófica, que deu origem a um grande número de comentários ao longo da história dos estudos platônicos¹¹⁶. Se esse discurso é apenas verossímil, isso significa que a verossimilhança é algo relevante para a filosofia.

Devemos nos lembrar, no entanto, que essa região que Sócrates diz ser humanamente impossível descrever com exatidão, é justamente a região supra-celeste onde a alma se alimenta de *epistême*¹¹⁷. Nesse sentido, parece-nos bastante razoável seguir a interpretação de Trabattoni (2003) que lê esse diálogo encontrando um Platão menos dogmático, mais alerta para as limitações do conhecimento filosófico. Esse trecho parece afirmar, de fato, que o conhecimento do inteligível, é problemático e pouco seguro. Esse discurso parece descrever o ser humano, filósofo ou não, como alguém que, por definição, se aproxima dessa região apenas de forma vacilante. Basta que vejamos a descrição do estado de perturbação que toma a alma na presença do amado; é fácil interpretar essa descrição como sendo dos efeitos do desejo sexual no ser humano, e Platão certamente estava alerta para essa dimensão; no entanto, consideramos que é

114 Platão utiliza *eikos* ou verbos correlatos, como *eioken*, muitas vezes ao longo do diálogo em trechos em que essas palavras não parecem adquirir nenhum significado especial. Por exemplo: ao ouvir que Fedro acabou de ouvir um discurso de Lísias, Sócrates diz que é “provável que ele esteja na cidade” (227b); no discurso de Lísias, em 231d; em 237d, no primeiro discurso de Sócrates; e por Fedro em resposta a um argumento de Sócrates (258d).

115 Se os exemplos da nota anterior mostram um uso exagerado de *eikos*, como se Platão estivesse brincando com os professores de retórica, em 246a, Platão parece estar apontando para uma dimensão filosófica desse conceito. Nesse trecho, ele afirma que só poderia descrever a natureza da alma por um discurso “divino” e, por isso, ele deveria se restringir a produzir um discurso “verossímil”. Platão parece estar reconhecendo que há certos limites para o conhecimento filosófico e, por isso, certas questões – como a descrição da região supra-celeste, que não foi nem pode ser descrita por poeta algum (247c) – só podem ser conhecidas de modo imperfeito e provisório.

116 Christopher Rowe observa que Ficino iniciou a tradição de considerar essa passagem como ponto central do diálogo que se manteve por vários séculos. (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p.xx)

117 *Fedro*, 247d.

razoável também interpretar esse trecho como o lugar onde Platão mostra a dificuldade inerente à relação entre a alma e o inteligível.

Com isso em mente, podemos retornar ao problema de *eikos* com novos olhos. Quando Sócrates diz que seu discurso sobre essa região supra-celeste, ou seja, sobre a *epistème*, é apenas *eikos*, ele está estabelecendo uma relação entre esse termo e o conhecimento filosófico. Nesse sentido, é interessante retomar o fato, relatado acima, de que esse termo tinha na tragédia grega a acepção de imagem, retrato ou ainda de reflexo; ou seja, existia essa noção de semelhança, mas, no entanto, ela podia perfeitamente ser distinta da verdade ou mesmo contrária a ela, na medida em que um retrato pode ser uma representação falsa do objeto retratado. Platão, no entanto, ao menos nesse momento do diálogo, parece estar apontando para outro aspecto desse termo e reintegrando essa noção ao modo como ele concebe o conhecimento filosófico. O fato de que ele, por duas vezes, como vimos anteriormente, afirma a superioridade do filósofo na posse do *eikos*, nos leva a considerar que ele está procurando não apenas defender o filósofo como orador, mas enfatizar um segundo aspecto da própria acepção desse termo, a saber, *eikos* como aproximação da verdade; ou seja, *eikos* como probabilidade ou plausibilidade. Nesse sentido, o problema dos mestres de retórica não é pretender produzir um discurso fundamentado apenas no verossímil, mas sim, supor ser possível separar o verossímil do verdadeiro, ou seja, compreender a noção de *eikos* separada da noção de *epistème*.

Portanto, ao mesmo tempo em que Platão admite um saber menos rigoroso dentro da filosofia, ou seja, admitindo que a busca filosófica possui uma dimensão de desejo e, portanto, também de irracionalidade, ele mantém a noção de *epistème* como princípio ordenador da investigação filosófica, posto que o conhecimento filosófico deve se guiar em direção a essa região supra-celeste onde a alma teria certa vez se alimentado da verdade. No entanto, ao reconhecer que mesmo o filósofo fica aquém dessa dimensão, precisando se contentar em fazer um discurso verossímil, Platão também redimensiona a noção mesma de verossimilhança, mostrando que o verossímil só o é realmente por se aproximar do verdadeiro; ou seja, o *eikos* existe por sua relação com a *epistème* e não pode ser conhecido em si mesmo, como querem os mestres de retórica, como se ele fosse independente da verdade. Platão, portanto, reintegra a noção de *eikos* à filosofia, como um modo de gradação do conhecimento do verdadeiro, e critica os oradores por tentarem

dissociar essas duas noções que só podem ser compreendidas em sua relação uma com a outra¹¹⁸.

Com isso em mente, podemos fazer uma nova leitura do trecho em que Sócrates assume a voz da retórica para defendê-la dos seus críticos. Ele alega nesse trecho que não cabe à retórica conhecer a verdade, pois essa responsabilidade seria apenas do orador que, depois de adquirir o conhecimento, se voltaria para a retórica para descobrir como torná-lo persuasivo:

Todavia, não teremos, meu caro, exagerado os limites da dureza ao censurarmos assim a retórica? Pode acontecer que ela responda assim: 'de que estais a tagarelar, homens de pouca monta? Não sabeis por acaso que eu não obrigo ninguém, que ignore a verdade, a aprender a falar, mas, posto que o meu conselho tenha algum merecimento, primeiro cumpre aprender a verdade e só depois se dedicar à minha prática? Eis, por conseguinte, o que declaro solenemente: nem por isso, o que estiver de posse da verdade a conseguirá impor sem recorrer à arte da persuasão!' (*Fedro*, 260d-e)

No entanto, lendo esse argumento à luz da discussão anterior, podemos concluir que Platão está aqui apenas repetindo o argumento dos oradores para dar um novo significado a ele. Pois, logo adiante, Sócrates afirma que isso só pode ser aceito se a retórica for considerada uma arte, e para tanto, ela precisa se fundamentar no conhecimento da verdade: “não existe arte da retórica propriamente dita sem o conhecimento da verdade, nem jamais poderá haver” (260e). Em outras palavras, Platão está justamente rejeitando a possibilidade de separar completamente *eikos* de *epistème*. Esses conceitos são distintos, evidentemente, mas a noção de *eikos* como probabilidade só adquire significado a partir da noção de *epistème*, e não pode ser compreendida em si mesma. Além disso, como veremos em mais detalhes adiante, essa relação também funciona para esclarecer a própria noção de *epistème*. O conhecimento do inteligível, propriamente falando, está apenas na alma do sujeito que conhece, e não no discurso. Por isso, todo discurso, embora possa conter referências ao inteligível, não pode trazê-lo em

118“O objetivo do *Fedro* [...] consiste, em primeiro lugar, em atestar que o saber mais alto que o homem pode alcançar é filosofia e não *sophia*, e que, por conseguinte, a filosofia necessita de *éros* e persuasão; em segundo lugar, em mostrar que o saber filosófico, mesmo tão enfraquecido e misturado com o irracional, permanece, contudo, muito distante da ignorância e do irracional em sentido comum. [...] As diferenças evocadas no *Fedro*, noutras palavras, não tem o objetivo de separar o branco do preto, o bem do mal, mas de fazer observar a diferença onde há a aparência de uma proximidade.” (TRABATTONI, 2003, p. 116)

si mesmo; o que o discurso traz é uma imagem, uma representação desse conhecimento, que será plausível se o orador possuir uma visão das Formas e idéias de que estiver falando.

2.3. A QUESTÃO DA DIALÉTICA

O passo 260c-e do *Fedro* também é interessante por introduzir um novo problema: o de saber se a retórica é uma *techné*. Sócrates observa que, para aceitar o papel da retórica como arte da persuasão, é preciso saber antes se ela é realmente uma arte, e não outra coisa. Nesse ponto, Platão está retomando a discussão feita no *Górgias*: “tenho ouvido algumas pessoas [...] tentando provar que [a retórica] não é uma arte, mas sim um negócio, que nada tem a ver com a arte” (260e).

A relação com o *Górgias* é reforçada pelos termos que Platão utiliza nesse trecho. Foi o próprio Platão que caracterizou a retórica como *atéchnos tribé* naquele diálogo, onde ele elabora uma crítica aos oradores da época, se concentrando justamente no ponto de que a retórica que eles praticavam não atendia às exigências de uma verdadeira *techné*, sendo apenas a repetição de uma rotina¹¹⁹. Como se sabe, o termo grego que geralmente traduzimos por arte, *techné*, possui um significado bastante específico na filosofia clássica. Uma *techné* é um conhecimento prático, um “saber fazer”, uma capacidade de agir em situações concretas a partir de certos princípios conhecidos¹²⁰. A retórica então praticada seria apenas *tribé*, ou seja, uma mera ocupação prática, uma atividade que se pratica por hábito, desprovida de conhecimento teórico¹²¹. No *Fedro*, como veremos, Platão retoma esse ponto, mas, ao invés de se limitar a criticar a retórica do seu tempo, ele também expõe o que deveria ser feito para construir uma nova retórica que fosse realmente uma *techné*.

119 “Nego que seja arte: não passa de uma rotina, pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Não dou o nome de arte ao que carece de razão” (*Górgias*, 465a).

120 O sentido tradicional do termo estava associado simplesmente à “habilidade ou ofício”, e por vezes como “os meios pelos quais se alcança algo”, mas em Aristóteles e Platão o termo ganha finalmente o significado em que é utilizado nesse diálogo: “sistema ou método de fazer ou criar algo”, ou seja, o termo adquire o significado de um conhecimento prático sistematizado (LIDDELL; SCOTT, 1949, p. 804).

121 LIDDELL; SCOTT, p. 817, 1949.

No entanto, Platão só irá se voltar para o problema dos fundamentos da arte da retórica depois de fazer um longo percurso, primeiramente definindo a retórica como *psicagogia*, depois abordando o problema do *eikos* e, por fim, expondo o que seria a dialética. É interessante notar o quanto essas operações estão intimamente ligadas: depois que Fedro se mostra reticente em aceitar a nova definição de retórica como *psicagogia*, Sócrates pergunta se ele não ouvira falar das regras de retórica expostas por Zenão¹²², discípulo de Parmênides que, evidentemente, não se sabe que tenha jamais se dedicado à retórica, sendo, na verdade, conhecido como precursor da dialética. Vemos, portanto, que a ampliação da definição de retórica feita por Platão tinha o objetivo específico de encontrar uma noção que fosse ampla o suficiente para introduzir a questão da dialética. Como Fedro, obviamente, continua achando todo esse raciocínio muito estranho, Sócrates afirma o seguinte:

[...] os tribunais e a eloquência política não são os únicos domínios onde se exerce a controvérsia, pois em todas as formas de discurso a arte, no caso de existir, se encontra, o que permite a um homem estabelecer comparações e torná-las claras, e assim distinguir o que seu opositor pretende confundir ou obscurecer. (261e)

Nesse ponto, Platão mostra que pretende contrastar o modo como a retórica lida com os discursos com o modo como os filósofos até então tinham lidado com eles. Anteriormente, Platão estava consciente de que, ao largo do sucesso da prática da retórica, alguns grupos mantinham outro tipo de prática discursiva. A referência a Zenão é um modo de assinalar que existe algo em comum quanto ao modo como o discípulo de Parmênides, Sócrates e o próprio Platão lidam com os discursos. Não é preciso, nem possível, aprofundar essa semelhança. Platão a menciona apenas rapidamente para acentuar a importância de uma arte da discussão (*dialegesthai*), para definir a atividade filosófica. Consideramos que seu objetivo aqui é apenas contrastar esses dois modos de lidar com a linguagem; em um modo, todos participam ativamente, se alternando na produção de perguntas e respostas; em outro, apenas um grupo, o dos oradores, fala ininterruptamente, enquanto o público ouve passivamente e aguarda o momento de pronunciar um julgamento¹²³.

122 *Fedro*, 261c

É interessante que, na discussão subsequente, Fedro procede acreditando que está discutindo sobre a retórica, enquanto Sócrates começa a analisar os discursos, falando na importância de organizá-los de modo orgânico e de apresentar definições precisas dos termos problemáticos (263b). Ora, depois dessa discussão, Sócrates anuncia que pôde fazer seus discursos por causa da dialética, que anuncia como o “o melhor processo de aprender a falar e a pensar” (266b-c), ou seja, antes mesmo de apresentá-la, ele já mostra a dialética como algo importante para a produção de discursos e, portanto, intimamente relacionada com o problema da retórica¹²⁴. Além disso, mais adiante ele irá dizer que sem essa arte da discussão, não seria possível mesmo compreender o que seria a arte retórica:

[...] é necessário ter indulgência com quem, por não saber pensar, se mostra incapaz de arranjar uma justa definição para a retórica? Esses homens, em virtude da sua incapacidade para discernir, limitaram-se aos conhecimentos básicos sobre a arte, julgando ter aprendido a própria retórica. (*Fedro*, 260b-c)

Portanto, antes de discutirmos a possibilidade de uma arte da retórica, é preciso primeiro analisar o que esse diálogo nos permite pensar sobre a dialética, posto que Platão parece colocá-la, nos trechos acima, como um requisito necessário para a compreensão da retórica. Obviamente, a questão da dialética em Platão é um problema complexo que atravessa toda sua obra. No entanto, para não ultrapassar os limites dessa dissertação, iremos nos restringir a discutir como isso se relaciona com as questões abordadas nessa obra.

Platão apresenta a dialética apenas depois de uma longa preparação no transcórre do texto: depois de deslocar seus personagens para fora da cidade e, portanto, excluir a

123 Variações desse termo em Tucídides e Xenofonte já possuíam o sentido geral de conversar ou de discutir determinada questão (Liddell; Scott, 1949, p.190). Platão o utiliza pouco durante o diálogo, de modo que os tradutores em geral não o traduzem por um termo específico, optando por uma variação de dialética. Por exemplo, Hackforth opta por traduzi-lo diretamente por dialética (1952, p.142) e Scully por “pensar dialeticamente” (2003, p.57); enquanto isso, Pinharanda Gomes prefere uma expressão mais geral: “saber pensar” (1986, p.108). No entanto, o sentido original do termo, como simplesmente “discutir”, nos parece mais interessante, porque faz uma referência direta ao modo como Sócrates conduzia suas discussões, além de provavelmente ser um boa forma de descrever as discussões que ocorriam dentro de uma escola filosófica, onde ao menos dois participantes se alternavam em perguntas e respostas, em oposição aos discursos dos oradores, onde apenas algumas pessoas discursavam para uma platéia que as ouvia passivamente. Consideramos que, desse modo, Platão tenta estabelecer uma continuidade entre seu modo de compreender a dialética e essa prática usual entre filósofos.

124 *Fedro*, 265d-266d.

dimensão pública da retórica, definindo-a, por fim, como *psicagogia*, ou seja, como a influência do discurso sobre a alma, que pode ocorrer em situações públicas ou privadas, como as discussões de um grupo quanto a problemas filosóficos ou como o processo de instrução que um mestre dá ao seu discípulo. Quando, finalmente, chegamos à definição de dialética, percebemos que ela estava presente desde o início do diálogo. Isso se torna especialmente evidente quando nos voltamos para o trecho em que Sócrates finalmente a apresenta:

Eu também sou muito dado, caro Fedro, a esta maneira de reduzir e analisar as idéias, pois é o melhor processo de aprender a falar e a pensar, e sempre que me convenço de que alguém é capaz de aprender, simultaneamente, o todo e as partes de um objeto, decido-me a seguir esse homem como 'se seguisse as pegadas de um deus!' Em verdade, aos homens que possuem este talento [...] sempre os tenho chamado de 'dialéticos'. (266b-c)

Esse trecho é especialmente significativo porque nos remete novamente ao segundo discurso de Sócrates. É interessante observar, primeiramente, que Sócrates conclui sua frase dizendo que segue os que possuem essa habilidade – os *dialéticos* – como se estivesse seguindo os passos de deuses. Essa imagem nos leva diretamente à descrição da origem das almas, segunda a qual estas circulariam por uma região supra-celestial acompanhando os passos das almas imortais. Estas seriam as almas dos deuses, capazes de prosseguir por um caminho perfeito, enquanto as almas humanas seriam capazes de acompanhá-las apenas de modo defeituoso, perdendo e retomando o equilíbrio, até que eventualmente viessem a cair dessa região. Como vimos acima, esse mito nos fornece uma imagem do que seria o inteligível, o “local” onde as almas poderiam se alimentar diretamente de *epistême*. Por isso, nos parece razoável afirmar que, ao usar a mesma imagem de alguém seguindo os rastros dos deuses, Platão está estabelecendo uma ligação entre a dialética e o inteligível tal como fora exposto naquele discurso. Precisamos, portanto, nos voltar para esse mito para compreender a questão da dialética:

Nenhum poeta compôs ainda um hino em louvor desta região supra-celeste, e jamais haverá algum que possa compor um hino digno do tema. [...] Pois bem: a realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto; aquela que é patrimônio do verdadeiro saber, é essa verdade que ocupa efetivamente aquele lugar. (247c-d)

O que Pinharanda Gomes (1986) traduz aqui por “realidade”, e Carlos Alberto Nunes (1975) traduz por “essência que realmente existe” no original aparece como *ousía ontôs oúsa*¹²⁵. O termo *ousía*, no entanto, é pouco utilizado por Platão nesse diálogo, e parece ser usado para falar em geral sobre tudo que é inteligível (“cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto”), enquanto outros termos serão usados com sentido mais específico logo adiante.

Outra passagem relevante para essa discussão é a seguinte: “[...] a inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos por Formas, indo desde a multiplicidade das sensações até uma unidade cuja abstração é a verdade racional” (249c)¹²⁶. O termo grego que optamos por traduzir por Formas no trecho anterior é *eidos*, termo que se repete com frequência tanto no mito como no restante do diálogo. Ao contrário das traduções para o português, nós seguiremos as traduções francesas e anglosaxãs que usam Formas para verter *eidos*. Nosso motivo para tanto se justifica pelas observações de Dixsaut (2001) quanto à importância de se distinguir, nesse diálogo, o uso que Platão faz de *eidos* e de *idéa*, que aparece na explicação do processo de *synagogé*. Por isso, traduziremos o primeiro por Forma e o segundo por Idéia, modificando as traduções citadas adiante.

Pouco antes de declarar sua admiração pelos “dialéticos”, Sócrates expõe os dois procedimentos que teriam lhe permitido produzir seus dois discursos, isto é, passar da censura ao elogio de um discurso a outro. Esses processos seriam a *synagogé* e a *diairesis*, que Sócrates descreve do seguinte modo:

A primeira consiste em abarcar em uma única Idéia, graças a uma visão de conjunto, as noções disseminadas em múltiplos lugares, a fim de que, pela definição de cada uma dessas Idéias, possamos tornar manifesto o assunto que se tem em vista tratar [...]. [A segunda consiste], inversamente, em dividir novamente uma Forma geral em suas articulações naturais, evitando, todavia, mutilar suas partes como faria um mau açougueiro. Como vimos há pouco, os nossos dois discursos apresentaram, primeiro, uma Forma geral de *manía*. Logo a seguir, assim como a unidade do nosso corpo compreende, sob a mesma designação, os

125 Hackforth (1952) e Scully (2003) preferem simplesmente traduzir por “Being”, enquanto Nehamas (1995) opta por “a being that really is what it is”.

126 A tradução é de Pinharanda Gomes, modificada a partir das observações de Dixsaut (2001), em vistas de manter a distinção que aparece no original entre “*idéa*” e “*eidos*”, traduzindo o primeiro por *Idéia* e o segundo por *Forma*.

membros do lado esquerdo e os membros do lado direito, também os nossos discursos concluíram, dessa Forma geral, duas noções distintas, a saber: uma à esquerda, que distinguiu o que estava errado e vilipendiou merecidamente o amor; outra que, situando-se do lado direito, tomou a via mais acertada, e se lançou à descoberta de um outro amor, igualmente divino, ao qual cumulou de elogios e apresentou como o maior dos bens. (265d-226b)¹²⁷

Partindo desse trecho, podemos entender a causa da observação de Dixsaut (2001) quanto à distinção entre *idéa* e *eidos*. Partindo dessa distinção ela vai observar que, embora o processo de *diaíresis* possa realmente ser compreendido, de certo modo, como uma análise de um gênero em espécies diferentes, o processo de *synagogé* deve ser compreendido com um processo distinto que tem o objetivo de encontrar a definição da *idéa*, que aparece como um objeto inteligível e dotado de distinção própria, mas que deve ser definido a partir da sua articulação com outras Formas, ou seja, a *idéa* se define a partir de uma articulação particular entre diferentes *eide*, de modo que a *synagogé* não deve ser compreendida como a busca por um gênero maior que abarque várias espécies. No entanto, as traduções costumam reforçar esse tipo de interpretação ao utilizar termos como “gênero”, “espécie” e “tipo” na descrição de *synagogé* mostrada acima. Esses termos nos fazem pensar diretamente nos tratados de lógica e podem nos levar a uma compreensão da dialética bastante distante do texto platônico, impregnando-o com noções externas ao pensamento de Platão.

Para entender melhor esse ponto, é interessante nos voltarmos primeiramente para a interpretação padrão, para depois apresentarmos a crítica de Dixsaut. Encontramos um primeiro exemplo em Scully (2003), que não hesita em definir a dialética platônica no como um processo de organizar as diferentes partes em gêneros e de dividir esses gêneros em espécies¹²⁸. É interessante notar que Sócrates afirma que seus primeiros discursos foram exemplos da prática da dialética e, se nos voltarmos para eles, encontraremos uma aparente confirmação desse modo de compreender a dialética. Afinal, ao voltarmos ao primeiro discurso, veremos que Sócrates apresenta uma definição de amor a partir de uma

127 Essa tradução é de Pinharanda Gomes, mas foi significativamente modificada segundo as opções escolhidas por Dixsaut na tradução que apresenta desse trecho (2001, p.112). Optou-se também por substituir “loucura” pelo original *manía* para evitar acepções modernas externas ao texto.

128 “In addition to cross-examination, it involves collection of parts into a genus and division of the whole into species.” (SCULLY, 2003, p.121).

distinção entre o desejo pelo prazer e o desejo pelo bem¹²⁹, ou seja, ele cumpre o primeiro princípio da dialética de apresentar uma definição para termos problemáticos. Em seguida, o primeiro discurso de Sócrates procede por uma análise das partes constituintes desse amor negativo, do desejo pelo prazer, enquanto o segundo discurso de Sócrates, por sua vez, também parece ter procedido pelo mesmo método, se concentrando em analisar a outra espécie de amor. Além do mais, no segundo, ele aparentemente apresenta o *gênero* de *manía* que abrangeria tanto a espécie maléfica e a espécie benéfica¹³⁰. Partindo dessa linha de interpretação, podemos concluir que esses discursos são, de certo modo, complementares, e que seria possível unificá-los sob um grande gênero da *manía* e, depois proceder por uma série de distinções até encontrar a diferença específica de *éros* e, então, dividir essa noção geral de amor em dois tipos distintos (o amor maléfico e o amor benéfico) e seguir os desdobramentos de cada um desses tipos chegando respectivamente à censura e ao elogio. Nessa perspectiva, poderíamos unificar os dois discursos de Sócrates em um grande discurso único, onde todos os argumentos poderiam ser deduzidos dos primeiros princípios, formando uma grande árvore lógica de gêneros e espécies.

No entanto, se fizermos uma leitura atenta do diálogo veremos que, embora seja atraente, essa interpretação não é inteiramente sustentável. De fato, a observação de Sócrates de que seus discursos seriam exemplos dos processos dialéticos que ele acabara de descrever é algo que tem provocado controvérsias entre os comentadores desse diálogo, devido às contradições que surgem entre o processo que Sócrates realmente segue nesses discursos e o modo como eles compreendem o que seria o método

129 “Seja qual for a questão sobre a qual tenhamos de deliberar, torna-se necessário conhecer aquilo sobre que vai deliberar-se, meu rapaz. [Se] o problema que nesse caso se põe é o Amor [...] procuremos uma definição de comum acordo [...]. E, dito isto, parece ser de aceitar [...] que o Amor é um desejo (...). Além disto, devemos reflectir no seguinte: em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem, um, inato, é o desejo do prazer, outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor.” (237c-e)

130 “Não pode ser verdadeiro um discurso que [...] postule que devem conceder-se favores ao não apaixonado de preferência ao apaixonado, invocando como justificação o facto de o primeiro agir sensatamente e o segundo se encontrar possesso do delírio e da loucura! Seria verdade se a loucura fosse apenas um mal, mas acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses. [...] Bem pelo contrário, a vitória deve ser dado ao apaixonado, pois o amor foi enviado pelos deuses no interesse do amante e do amado [...] os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura.” (244a-245c)

dialético¹³¹. Isso acontece porque, quando nos voltamos aos trechos dos discursos citados acima e os observamos de perto, logo descobrimos que eles realmente não procederam exatamente segundo a lógica exposta no parágrafo anterior. O primeiro discurso de Sócrates realmente apresenta um princípio que servirá para dividir os dois tipos de amor (o desejo pelo prazer e pelo bem), mas ele apresenta diretamente essa distinção entre dois tipos de desejo sem esclarecer qual a relação hierárquica entre amor e desejo, ou seja, sem explicitar qual a relação entre gênero e espécie que está sendo proposta, e muito menos, sem esclarecer qual a diferença específica que justifica essa divisão. Isso coloca um problema, pois o primeiro discurso de Sócrates, portanto, parece não se conformar com essa compreensão da *synagogé*. Em relação às incoerências entre o primeiro discurso de Sócrates e a concepção da dialética como um processo de subdivisão em gênero e espécies, Hackforth (1952) argumenta o seguinte: ao contrário do que o próprio Sócrates declara, o seu primeiro discurso não seria um bom exemplo de dialética, pois o fato de precisar aceitar os princípios de Lísias, e sua pressa em chegar ao ponto central do seu argumento, o teriam feito cometer alguns erros nesse processo¹³².

No entanto, que justificativas poderíamos encontrar ao observar que o segundo discurso de Sócrates, apesar de estar livre de ter que partir dos princípios equivocados de Lísias, do mesmo modo incorre em “irregularidades” ainda maiores que o primeiro discurso? Esse discurso começa, afinal, argumentando que o primeiro estava errado por considerar apenas o tipo maléfico de *manía*, ignorando que há certos tipos de *mania* extremamente benéficos. É verdade que, aplicando o esquema de gêneros e espécies a

131 Ao observar as contradições, Griswold (apud DIXSAUT, 2001, p. 110), conclui que “*Les discours de Socrate n'ont pas suivi la méthode qui est déterminée ici. Dans le Phèdre, la théorie de la méthode et la pratique du dialogue ne concordent pas*”. No mesmo sentido, mais indo mais longe, Robinson chega a afirmar que “*Le Phèdre est rempli de remarques de méthode; mais jusqu'à quel point est-il écrit méthodiquement? [...] Ce dialogue semble lui-même plutôt impliquer qu'il ne devrais pas y voir beaucoup de méthode dans un dialogue, puisqu'il y est dit qu'un dialogue doit être en grande partie un jeu*” (ROBINSON apud DIXSAUT, 2001, p.110).

132 “The method by which the definition of love is here arrived at partly, but only partly, exemplifies the method of dialectic which will be described later (265Dff.). Socrates starts by subsuming *éros* under the generic term *epithumia*: this first step, not reached by argument nor by the process called Collection (*sunagôgê*) but by simply observation [...] might be expected to be followed by a series of dichotomies, a formal divisional scheme such as those elaborated in the later dialogues *Sophist* and *Stateman*. But this does not happen, because Socrates is anxious to show not only what species of *epithumia* constitutes love, but also that it involves a state of disharmony in the soul [...] From this point onwards the division into kinds is straightforward, though not dichotomous [...]”. (HACKFORTH, 1952, p. 40).

esse discurso, podemos pressupor que Sócrates está partindo de um grande gênero e dividindo-o em duas espécies de *manía*. No entanto, Sócrates nunca apresenta a definição desse gênero geral, passando logo para a sua subdivisão; além disso, a introdução desse gênero aparece somente no segundo discurso e não é mencionada no primeiro. Além disso, enquanto a divisão entre gênero e espécies procede por processos dicotômicos, isto é, pelo estabelecimento de uma diferença específica que justifica a divisão de um gênero maior em duas espécies distintas, esse procedimento não é explicitamente utilizado em momento algum do segundo discurso; na verdade, Sócrates passa imediatamente a distinguir quatro tipos de *manía*, sem fornecer razão alguma para essa divisão, e logo inclui o amor positivo entre uma delas, sem explicar qual seria a diferença específica do amor em relação às outras formas de *manía*. De fato, Hackforth (1952) reconhece prontamente que o segundo discurso não é menos “irregular” do que o primeiro, caso adotemos essa concepção de dialética¹³³.

Portanto, a partir de uma leitura atenta dos discursos de Sócrates não encontramos justificativa no texto platônico para interpretar os dois processos dialéticos como operações lógicas, inversas e complementares, por meio de um processo de síntese e análise de gêneros e espécies. Hackforth (1952) reconhece esse fato e justifica essa incoerência dizendo que Platão teria sido pouco preciso ao fazer Sócrates dizer que seus discursos exemplificavam a prática da dialética. Ele considera que Platão estava realmente querendo dizer que esses discursos representavam a dialética em linhas gerais e que, apesar de irregularidades, eles lhe eram fiéis em espírito; de modo que, caso voltássemos a eles com isso em mente, poderíamos reconstruir mentalmente a estrutura lógica que eles representariam, embora o próprio texto a tenha seguido apenas de modo imperfeito¹³⁴.

133 “There are serious difficulties in this paragraph [266a]. Socrates speaks as though the generic concept of madness [...] had been common to his two speeches, and there had been a formal divisional procedure followed in both of them. Neither of these things are true. In the first speech [...] this is done not by successive dichotomies, but by an informal discrimination from an indefinite number of other species, of which only two are named. It is only in the second speech that Socrates starts with a clear concept of ‘madness’; but here again there is no scheme of successive divisions, whether dichotomous or other: there is merely the single step of a fourfold division.” (HACKFORTH, 1952, p. 133)

134 “It must therefore be admitted that Socrates's account of the dialectical procedure followed in his speeches is far from exact. Nevertheless it may be said to be substantially true: for it is true to the spirit and implication of what has happened: it describes how the two speeches might naturally be schematised when taken together as part of a design which has gradually unfolded itself. A writer with more concern for exact statement than Plato had, would have made Socrates say something to the

Essa linha de interpretação, portanto, nos deixa com um sério dilema: ou aceitamos sua concepção de dialética e, no caso, rejeitamos a declaração de Sócrates de que seus discursos seriam exemplos de dialética; ou, então, optamos por aceitar a afirmação de Sócrates, o que nos força a repensar nossa concepção de dialética. O argumento de Hackforth (1952, p. 133) de que Platão simplesmente teria sido pouco rigoroso nessa questão, seja nos discursos, seja nessa afirmação de Sócrates, não nos parece suficiente para aceitar uma concepção de dialética que não tem base no texto do diálogo. Por isso, a interpretação de Dixsaut (2001) nos parece interessante: ela oferece um meio para conciliar a descrição de Sócrates da *synagogé* com o que Sócrates fez em seus discursos, que passa por reconsiderar a função da *synagogé*.

Como afirmamos anteriormente, os próprios termos freqüentemente utilizados nas traduções tendem a nos levar a conceber a dialética como uma atividade fundamentalmente baseada na divisão em gêneros e espécies. Por isso, Dixsaut (2001) retorna ao texto original, para encontrar uma resposta diferente a esse problema¹³⁵. Ela afirma, ademais, que ao invés de acreditar que Platão se equivocou nesses trechos, faz mais sentido começar partindo do princípio de que ele tenha dito exatamente o que queria dizer; cabendo a nós, portanto, compreender o problema, e não excluí-lo de antemão por não se enquadrar em nossas noções pré-concebidas¹³⁶. Partindo, portanto, do princípio de que o diálogo não esteja em contradição consigo próprio, e que Sócrates tenha de fato razão em suas afirmações, como proceder? O primeiro passo é se concentrar no trecho

following effect: 'I can illustrate these two procedures, Collection and Division, by reference to my two speeches; if you think of them together, you will agree that I was in fact, though not explicitly, operating with a generic concept, *manía*, under which I contrived to subsume two sorts of *éros*: though I grant you that my actual procedure was very informal, and in particular that I tended to leap from genus to *infima species*, without any clear indication of intermediate species.'" (HACKFORTH, 1952, p. 133).

135 "S'il était vrai que Platon n'ait pas appliqué dans le *Phèdre* les procédés qu'il prétend dégager, on aurait donc affaire à une digression méthodologique, réflexion générale détachée du contenu et du contexte du dialogue. Refuser de voir dans les deux discours de Socrate l'application de la méthode qu'il énonce me semble pourtant être l'indice de la lecture réellement perverse que ce texte semble susciter: on commence par le prendre pour ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire pour l'énoncé d'une méthode universelle. On décide ensuite que Socrate y définit deux procédés, rassemblement et division, que tout examen dialectique, ou en tout cas que tout exposé de la méthode dialectique, ne pourra que reprendre et appliquer. Moyennant quoi on est nécessairement amené à récuser le fait que les discours précédents aient appliqué une telle méthode, puisque celle-ci n'existe que dans l'esprit des commentateurs." (DIXSAUT, 2001, p.111)

136 "Supposons qu'au lieu de poser la question ainsi on ait l'idée aberrante de pendre Socrate au mot, à ses mots." (DIXSAUT, 2001, p.116).

em que Sócrates explica em quê consiste o método da *synagôgê*. Lá o vemos afirmar que seu objetivo é reunir as noções dispersas para definir o objeto que se investiga¹³⁷. Pouco antes, Sócrates havia confirmado com Fedro que tinha definido a noção de amor no início do seu discurso. Ora, se Sócrates tiver razão nesse ponto, temos que nos voltar para esse trecho, para observar o que ele realmente mostra como sendo o processo de definição. Dixsaut mostra que essa definição é alcançada por meio de três elementos. Primeiramente, Sócrates mostra que *éros* é um tipo de desejo. Em segundo lugar, que há dois princípios que nos motivam: o desejo do prazer e o do desejo do bem; quando o primeiro predomina estamos na *hýbris*, quando é o segundo a predominar, adquirimos a *sophrosýne*. Por fim, há muitos tipos de *hýbris*, e eles se dão de acordo com o objeto do seu desejo. A definição de *éros*, portanto, se dá pela reunião de todos esses elementos: o amor é um desejo que, quando descontrolado, degenera-se em *hýbris* e, como tal, se define de acordo com seu tipo específico de objeto, o qual, no caso, é o desejo pela beleza (DIXSAUT, 2001, p.117-118).

Se foi isso que Sócrates fez em seu discurso, e se ele declarou que apresentou uma definição de uma *idéa*, faz mais sentido, então, julgar que essa definição é o que realmente corresponde à *synagôgê*, e não uma outra noção atribuída retroativamente a Platão. Portanto, partindo dessa linha de interpretação, temos um processo de *synagôgê* que não procede por meio de gênero e espécies. Para definir *éros*, Sócrates utiliza de fato um gênero, mas utiliza também outros elementos, como a indicação do objeto específico de desejo que não poderia ser encontrado por meio das divisões dicotômicas esperadas por Hackforth (1952). Por isso, Dixsaut (2001) explica esse processo de definição do seguinte modo:

São esses elementos dispersos que ele soube perceber juntos e reuni-los em uma *idéa* única, e é essa reunião que lhe permite defini-la. Esses elementos não estão todos ligados entre si por relações de gênero e espécie [...]. Definir *éros* não se resume, portanto, a enunciar seu gênero; é também demarcar seu aspecto dinâmico [...] e, igualmente, assinalar seu objeto. [...] Dito de outro modo, a definição formulada por Sócrates é sintética e não analítica; os elementos reunidos por ele em sua definição não estavam contidos na *idéa* a ser definida. As ligações estabelecidas entre os elementos não são tampouco relações gerais (como aquela que

137 “[...] il me semble qu'il faut d'abord en poser une autre [question]: pourquoi, dans quel but, rassembler? Sur ce point au moins, le text répond tout à fait clairement: pour préciser de quoi on parle. “Rendre manifeste” (*délon*), expliciter ce dont on parle, c'est définir l'objet du discours [...] On rassemble donc pour définir.” (DIXSAUT, 2001, p. 112-113).

liga o desejo ao prazer), elas são ligações pertinentes para a definição a ser enunciada (DIXSAUT, 2001, p.118-119)¹³⁸.

Desse modo, Dixsaut (2001) consegue conciliar exatamente o que Sócrates *fez* em seu discurso com aquilo que ele *alegou* ter feito, o que nos permite sair do dilema em que estávamos e nos reconciliarmos com uma leitura próxima do texto platônico. No entanto, é importante notar que Dixsaut só pode chegar a essa explicação da *synagogé* por ter libertado a explicação de Sócrates do hábito de traduzir indistintamente *eidos* e *idéa*. Nesse ponto, podemos compreender a importância de rever as traduções desse trecho a partir do original. O uso que Platão faz de *eidos* é muito específico, tanto ao longo de sua obra como especialmente no contexto deste diálogo. Embora no mito do segundo discurso não sejam apresentadas definições desse termo, o mito parece apontar para uma compreensão de *eidos* como algo que é inteligível em si mesmo, ou seja, como um objeto que só pode ser apreendido pela própria inteligibilidade, e não por meio de discursos. A *idéa*, por outro lado, como mostra Dixsaut, também é um objetivo inteligível, porém, pode se chegar a ele por uma definição, isto é, por meio da articulação de outras Formas. Desse modo, é possível ter uma *idéa* de amor, embora não seja possível ter um *eidos* de amor, pois o amor sendo uma potência, uma *dýnamis*, precisa ser definido a partir dos seus efeitos em seu objeto, não tendo em si mesmo seu princípio de inteligibilidade¹³⁹.

138 Nossa tradução do original: “Ce sont ces éléments dispersés qu'il a su voir ensemble et rassembler en une *idéa* unique, et c'est ce rassemblement qui lui permet de la définir. Ces éléments ne sont pas tous liés entre eux par un rapport de genre à espèce [...]. Définir *erôs* ne se résume donc pas à en énoncer le genre, c'est aussi en marquer l'aspect dynamique [...] et également en assigner l'object. [...] Autrement dit, la définition formulée par Socrate est synthétique et non pas analytique, les éléments rassemblés par lui dans sa définition n'étaient pas compris dans l'*idéa* à définir. Les liaisons établies entre les éléments ne sont pas non plus de relations générales (comme celle qui relierait l'appétit au plaisir), ce sont les liaisons pertinentes pour la définition à énoncer.” (DIXSAUT, 2001, p.118-119)

139 “L'*idéa* une n'est pas nécessairement une Forme (*eidos*). Le terme *idéa* est souvent employé par Platon pour désigner une réalité non sensible qui, bien que n'étant pas une Forme, possède sa manière d'être et son unité propres donc peut parfaitement se définir. Ainsi, on peut définir une puissance, une faculté (*dunamis*), selon les règles énoncées dans le livre V de la *République* (V, 477b-c): une puissance n'est pas une réalité sensible, et, pour la définir, il faut déterminer ce à quoi elle s'applique et ce qu'elle effectue. [...] L'emploi du terme *idéa* se justifie donc parce que le terme a un registre plus large que celui d'*eidos*, et qu'*erôs* est justement une puissance, une force (*rhôme*), et non pas une Forme intelligible. C'est pourquoi Socrate a suivi dans sa définition les règles énoncées dans la *République*: *erôs* 's'applique' aux plaisirs que procure la beauté corporelle, et il 'travaille' à anéantir tout ce qui en nous s'oppose à lui.” (DIXSAUT, 2001, p.119)

Dixsaut (2001) possui ainda uma outra observação muito interessante sobre a dialética nesse trecho. Ela observa que, em momento algum, Platão fala na *dialética*, mas apenas expõe como procedem *os dialéticos*; ou seja, o acento recai sobre o sujeito e não sobre o objeto. Com isso, Platão estaria assinalando que os procedimentos que está apresentando não correspondem a um método universal da dialética, válido em si mesmo. Eles correspondem apenas a certos caminhos que o dialético poderá usar para examinar certas questões. Isso significa, portanto, que esses procedimentos não se aplicam por si mesmos; eles precisam ser adaptados a cada situação e problema de acordo com um julgado do praticante da dialética¹⁴⁰.

Por fim, é interessante notar a observação de Dixsaut (2001), segundo a qual, apesar de conter descrições bem precisas de procedimentos dialéticos, o *Fedro* não chega a transmitir uma visão de conjunto sobre o tema, justamente por ter também o objetivo de analisar procedimentos que são especificamente retóricos¹⁴¹. Nesse sentido, consideramos que o motivo pelo qual Platão não se aprofunda mais no processo dialético, é porque seu objetivo central nesse diálogo não é examiná-lo a fundo, apenas descrever seu caráter geral para contrastá-lo com a retórica e mostrar aos atenienses algo da especificidade da filosofia, ou seja, mostrar que a dialética permite um certo modo de pensar que se encontra inteiramente ausente das escolas de retórica, e que isto lhe permite conseguir uma nova compreensão mesmo sobre a questão da retórica.

140 “La vision synoptique propre au dialecticien fait en effet partie de la méthode [...] Pour faire de la dialectique il faut un véritable dialecticien [...]. Le dialecticien non seulement décide de la méthode à employer mais il est aussi le seul à pouvoir l'appliquer adéquatement [...] (comme le dira Kant, il y a les règles, et il y a l'application des règles, mais il n'y a pas de règles de l'application des règles).” (DIXSAUT, 2001, p. 121).

141 “Ce passage du *Phèdre* procède donc à une analyse complexe, dont certains traits peuvent valoir pour toute procédure dialectique [...] mais dont d'autres traits sont spécifiques et ne s'expliquent que par la nature rhétorique du problème et du contexte: la nécessité de partir d'une définition, bonne ou mauvaise, la valorisation contraire des espèces auxquels aboutit la division, et la longueur du développement auquel *chacune* donne lieu.” (DIXSAUT, 2001, p. 132)

2.4. A RETÓRICA COMO *TECHNÉ*

Somente depois de todo esse percurso, Platão retorna à questão do *Górgias*: a possibilidade de uma arte da retórica. Quando Sócrates retoma essa questão, Fedro faz menção aos tratados da época. Em seguida, Sócrates faz uma longa enumeração dos mestres de retórica da época, dos seus tratados e dos principais conceitos trabalhados nessas obras, concluindo que nada disso é suficiente para se construir uma verdadeira arte, pois faltaria ainda alguma coisa a esses estudos para que realmente pudessem ser considerados uma *techné*. Sócrates explica sua crítica à retórica do seu tempo primeiramente com uma analogia com a medicina, assim como fez no *Górgias*¹⁴², e depois com uma analogia a várias outras artes¹⁴³. Por meio dessas analogias, Sócrates mostra que esses tratados enunciam apenas princípios gerais de composição, mas não explicam o modo como esses princípios se relacionam uns com os outros, nem como eles devem ser coordenados em cada situação particular, nem em vista de quais objetivos cada qual deve ser usado. Sócrates, então, resume sua crítica à retórica da época dizendo que ela conhece apenas alguns princípios que podem servir a essa arte, mas que não conhece ainda a arte de fato, por não partir da dialética¹⁴⁴. Com isso, Sócrates está declarando diretamente o que observamos que estava implícito até então: a construção de uma verdadeira arte da retórica necessita da dialética. Ele adiciona, no entanto, que o bom orador não depende exclusivamente da arte, mas de certas disposições naturais e da prática constante – características comuns a toda atividade prática e que são, por assim dizer, externas ao aprendizado propriamente teórico¹⁴⁵, outro ponto também já comentado

142 Esse trecho estabelece outro contraponto interessante ao *Górgias*. Naquele diálogo, a retórica era criticada por não se parecer com a medicina; aqui se declara que ela pode ser aceita desde que cumpra as mesmas condições exigidas da medicina. Ou seja, em ambos os casos, a medicina é tomada como o paradigma de uma verdadeira arte; em ambos os casos, ela estabelece o padrão necessário para a aceitação da retórica. E mais: em ambos os casos, a retórica dos sofistas não passa no teste. A novidade do *Fedro* é não se limitar a seguir o caminho negativo de criticar a retórica atual, mas também mostrar o caminho para a construção de uma nova retórica.

143 *Fedro*, 268b-269d.

144 “Fedro e Sócrates, em vez de insultar, é necessário ter indulgência com quem, por não saber pensar, se mostra incapaz de arranjar uma justa definição para retórica? Esses homens, em virtude da sua incapacidade de discernir (*dialegesthai*), limitaram-se aos conhecimentos básicos sobre a arte, julgando ter aprendido a própria retórica”. (*Fedro*, 269b-c)

145 “A possibilidade, Fedro, de alguém se tornar um atleta perfeito também se apresenta necessariamente da mesma maneira. Se a eloquência é da tua natureza, serás um orador apreciado, se cumprires a condição de juntar a essa vocação a prática e o exercício. No entanto, se faltar uma dessas condições,

no *Górgias*¹⁴⁶ e que, na verdade, era reconhecido por outros professores de retórica da época. A partir desse ponto, no entanto, ele começa a trilhar um caminho novo: ele começa a expor os princípios para se construir a verdadeira arte da retórica.

É interessante notar que, para discutir o que seria a verdadeira arte da retórica, Sócrates utiliza Péricles como paradigma do bom orador, embora este tenha sido fortemente criticado no *Górgias*¹⁴⁷. Além disso, Sócrates menciona Péricles para afirmar que, se este foi um bom orador, isso se deveria aos seus estudos com Anaxágoras, que Platão também parece ter criticado em outras obras¹⁴⁸. Levando em conta que Sócrates diz isso ao usar uma linguagem jocosa, é crível que, nessa passagem, ele esteja simplesmente sendo irônico¹⁴⁹. De fato, Scully (2003) julga que a referência a ambos é puramente irônica, pois Platão não teria em alta conta nenhuma das duas personalidades atenienses¹⁵⁰, no que Nehamas (1995) concorda¹⁵¹. No entanto, nós julgamos que nesse ponto Hackforth (1952) está correto em afirmar que, apesar de bem humorada, a referência não é destituída de importância filosófica. Nesse sentido, Hackforth (1952) considera que Platão provavelmente distinguia, em seu julgamento de Péricles, o papel deste como orador do seu papel como estadista; como orador talvez ele o respeitasse mesmo desde a época do *Górgias*¹⁵²; suas críticas a Péricles nesse diálogo, portanto, se

acabarás por ser um orador pouco competente”. (*Fedro*, 269d).

146 “O que me parece, Górgias, é que se trata de uma prática que nada tem de arte, e que só exige um espírito sagaz e corajoso e com disposição natural de saber lidar com os homens” (*Górgias*, 463b)

147 “Parece, meu caro amigo, que Péricles foi, entre todos, o que mais se distinguiu na arte da retórica!” (*Fedro*, 269d-270a).

148 Cf. *Apologia de Sócrates*, 26d-e.

149 “Todas as artes importantes devem basear-se na pesquisa e na meditação da Natureza, pois é daí que parece advir-lhes essa sublimidade de pensamento que nelas se encontra [...]. Péricles assim procedeu, jutando aos seus dons naturais os dons acima apontados. Teve a grande felicidade de conhecer Anaxágoras [...], pois se dedicou à investigação da física, estudou a natureza do espírito (...) e transplantou-as para a sua arte da retórica [...]” (*Fedro*, 270a).

150 “Socrates is certainly speaking ironically about Pericles and Anaxagoras' good influence upon him. In Plato's *Gorgias* (503c, 515c-16d), he has a low opinion of Pericles' rhetoric, nor in the *Apology* (26d-e) does he feel much affinity for Anaxagoras' work” (SCULLY, 2003, p. 58).

151 “Since Plato took a dim view of Pericles' oratory (*Gorgias* 515), this paragraph is probably ironic.” (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. 70).

152 “The question sometimes raised, wheter Plato is here reversing (or mitigating) the adverse judgement passed on Pericles in the *Gorgias*, is misplaced, for he was there regarded as a bad statesmen whereas

referiam somente ao seu papel como estadista, por ter falado em tornar os atenienses melhores¹⁵³. Quanto ao restante desse texto, como não é raro em Platão, haveria uma mistura de bom humor e argumentos filosóficos. Os termos com que Platão inicia a frase, *adoleschia*¹⁵⁴ e *meteorologia*¹⁵⁵, de fato, parecem ser irônicos, pois provavelmente se trata de referência à imagem popular dos filósofos, ou seja, a de alguém que fala demais sobre coisas muito etéreas¹⁵⁶. No entanto, apesar de bem-humorada, concordamos com Hackforth que Platão está de fato apresentando uma posição séria sobre a questão. Platão não está, evidentemente, afirmando que é realmente necessário estudar astronomia para aprender retórica, mas está utilizando essa disciplina como analogia para falar que, antes de entender o funcionamento de determinado objeto, é preciso começar se perguntando sobre o que ele é, ou seja, sobre qual é sua *phýsis*. Não precisamos, portanto, nos aprofundar no que teria sido de fato o pensamento de Anaxágoras; ou qual opinião Platão teria sobre ele; em vista da discussão que segue, sobre a importância de conhecer a natureza da alma, julgamos que a menção ao filósofo pré-socrático se justifica pelo fato de que o estudo da astronomia oferece um paralelo para o que seria realmente uma investigação teórica sobre a retórica, e não apenas o esforço de encontrar técnicas mais eficientes¹⁵⁷.

Com isso, Platão esclarece os princípios necessários para resolver o problema da arte da retórica, e o que se segue é basicamente uma descrição do plano de trabalho para o filósofo que queira sistematizar essa *techné*. Sócrates, mais uma vez, volta à analogia

here it is merely his oratorical excellence, which neither Socrates nor Plato would deny, that is affirmed.” (HACKFORTH, 1952, p. 149).

153 Hackforth considera que, no *Mênon*, Platão teria revisado seu julgamento de Péricles como estadista; mas, de todo modo, não seria disto que esse trecho do diálogo estaria tratando (HACKFORTH, 1952, p. 149).

154 Loquacidade, verbosidade, “idle talk”. (LIDDELL; SCOTT, 1949, p. 13).

155 Em Platão, discussão de coisas elevadas. (LIDDELL; SCOTT, 1949, p. 506).

156 Por isso mesmo, a tradução de Nehamas e Woodruff é muito pertinente: “Endless talk and ethereal speculation” (1995, p.70)

157 “I understand Plato's point to be that Anaxagoras convinced Pericles of the importance of discovering the fundamental character of a thing as distinct from its various manifestations. The *phýsis* with which Anaxagoras was at all events primarily concerned was the fundamental character of the universe; what exactly his theory of matter was is a disputed question, which fortunately does not here concern us: the point is that he, like all the pre-Socratic *physikoi*, postulated a reality behind sense-appearances. What Pericles took from him was not a doctrine, but a method of viewing things, of viewing anything [...]” (HACKFORTH, 1952, p. 149).

com a medicina, para ilustrar como o sistematizador da retórica deve proceder em sua investigação:

Tanto em uma como em outra [retórica e medicina] cumpre efectuar a análise de uma natureza: na primeira, a análise da natureza do corpo e, na segunda, a análise da natureza da alma. Tem de se levar isto em conta se, de acordo com a arte, e não só pela prática empírica e pela rotina, quiseses dar saúde e vigor a um e à outra [...] (270b).

Sócrates, então, expõe os princípios que devem ser seguidos para se criar a arte da retórica: em primeiro lugar, é preciso investigar o objeto como um todo, descobrindo se é simples ou complexo, e no caso de ser complexo, conhecendo suas respectivas partes (270d). Em seguida, deve-se investigar que tipo de relação esse objeto possui com outros, ou seja, saber que tipo de ação pode causar e que tipo de ação pode sofrer (271a). Em terceiro lugar, observar as distinções entre os diferentes tipos deste objeto e como cada tipo varia em sua relação com outros objetos (271b). Por fim, saber como usar esse conhecimento em cada situação específica, de acordo com as exigências do momento e com os fins almejados (272a-b). Aplicando isso ao campo da retórica, Sócrates conclui que a retórica deve proceder por uma investigação da natureza da alma, do estudo de suas diferentes partes, da observação de como cada tipo de alma reage a cada tipo de discurso e, por fim, por um estudo de como utilizar esse conhecimento em cada caso particular (271d-272b).

Essa apresentação tão sistemática e meticulosa, em meio a um diálogo onde os elementos poéticos são tão fortes não deixa de ser curiosa. Devemos considerar que Platão está aqui realmente apresentando as bases para uma reforma da retórica ou seu objetivo seria apenas contestar as pretensões da retórica da época? Essa é uma questão que também divide os comentadores. Hackforth (1952, p.9), por exemplo, acredita que Platão, de fato, tem o objetivo de apresentar uma retórica reformada a partir da dialética, enquanto Trabattoni (2003), na verdade, acredita que Platão não está realmente traçando o plano de uma nova *techné*, mas apenas mostrando as limitações da retórica contemporânea para apresentar a dialética como verdadeira *psicagogia*. Suas observações são pertinentes, de modo que vale a pena lê-las com cuidado.

[...] não existe, de um lado, uma palavra [...] capaz de dizer o verdadeiro e, do lado oposto, uma sagaz reelaboração dessa palavra, de modo que a

torne persuasiva conforme os casos. Se assim fosse, Platão, na segunda parte do *Fedro*, não estaria identificando a verdadeira retórica com a dialética (como julgo), mas estaria, antes promovendo o nascimento de uma retórica filosófica distinta da ciência filosófica e entendida como sua *téchne* aplicativa. Mas no *Fedro*, como vimos, a *téchne* é a ciência. 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.” (TRABATTONI, 2003, p. 132)

Acreditamos que Trabattoni está correto em afirmar a impossibilidade de se postular uma retórica distinta da filosofia; como vimos, ao longo do diálogo, Platão descreve um longo percurso antes de entrar na discussão da arte da retórica, justamente com o objetivo de explorar sua relação com a dialética. No entanto, não consideramos que seja possível fazer essa identificação entre a verdadeira arte da retórica, descrita aqui por Platão, e a dialética tal como ele a apresenta. Nos trechos onde Platão apresenta a dialética, ele a mostra especificamente como um método para encontrar definições de objetivos inteligíveis e para analisar as Formas em suas partes constituintes. É verdade que isso faz da dialética o fundamento para qualquer arte da retórica, mas esse método tem um alcance consideravelmente mais amplo de que apenas estudar a relação entre alma e discursos. Por isso, nos parece razoável concluir que, embora Platão realmente não conceba a possibilidade de uma arte da retórica independente da filosofia, ele provavelmente a concebia como algo distinto, embora não separado, da dialética. Talvez pudéssemos dizer que a retórica se mostra aqui como uma aplicação da dialética a um problema particular: a relação entre *psyché* e *lógos*, entre a alma e os discursos. Por isso, seguimos Trabattoni (2003) em sua afirmação da inseparabilidade da retórica e da dialética, mas não em reduzir a segunda à primeira. A retórica é uma *techné* com seu campo de aplicação próprio, embora a prática da retórica seja sempre dependente da investigação dialética.

É interessante também notar que definir a retórica como *techné* significa também frisar o caráter prático dessa arte. Não existe conhecimento prático independente das situações concretas inseridas; não existe, portanto, arte geral da retórica, mas sim, uma *habilidade retórica*, que se revela somente em cada caso concreto, isto é, na ocasião em que o orador está inserido (por isso, a importância de *kairós*, do reconhecimento do momento oportuno). A retórica, portanto, não é uma *epistéme*, um conhecimento

filosófico prévio que o filósofo possui antes de produzir um discurso. A retórica filosófica é o conhecimento de um método, de um modo de proceder na utilização do discurso, que se consegue por meio da dialética. Por ser um praticante da dialética, o filósofo produz seu discurso em busca das definições e das Formas, e o faz consciente de precisar adequar o seu modo de exposições às condições psicológicas dos seus interlocutores; isto é, o filósofo sabe que não está pontificando abstratamente a partir de um ponto arbitrário, mas que está dando continuidade a um discurso que só adquire sentido na alma daqueles que dele participam.

Desse modo, o diálogo fecha o ciclo de definição da retórica. Sócrates reconhece a possibilidade de uma verdadeira arte da retórica e afirma que essa arte teria importância para os filósofos, mas nega que a retórica tal como praticada na época atenda às exigências de uma verdadeira *techné*. Ou seja, por um lado, ele deixa claro que a retórica atual merece as críticas que lhe foram endereçadas no *Górgias*, mas ele reconhece também a possibilidade de uma retórica reformada que sirva ao filósofo. Mais do que isso, ele expõe o caminho que deve ser seguido para que se construa essa arte.

Embora essa proposta pareça ousada, devemos nos lembrar que o próprio Aristóteles teria ensinado uma disciplina de retórica na Academia de Platão, o que mostra que os alunos de Platão de fato estudavam essa disciplina e que provavelmente discutiam o *Fedro* em sala de aula¹⁵⁸. Se nos voltarmos para a *Arte Retórica* de Aristóteles com isso em mente, veremos que o plano da obra segue de muito perto o plano estabelecido no *Fedro*. Aristóteles expõe não apenas um estudo sobre os discursos, como também sobre os diferentes tipos de alma e sobre como cada tipo de alma responde a determinados discursos. Parece-nos razoável afirmar, portanto, que o tratado de Aristóteles sobre o tema, que teve uma repercussão tão forte na história dessa disciplina, foi em larga medida inspirado pelo *Fedro*, tendo como objetivo realizar o que neste diálogo aparecia como um projeto a ser realizado. Se esse projeto foi realizado ainda sob a orientação do próprio Platão, ou se este se limitou a lhe fornecer os princípios segundo os quais deveria proceder, é uma questão que não podemos saber¹⁵⁹. No entanto, a semelhança entre o tratado aristotélico e o projeto platônico de retórica aqui apresentado é forte o suficiente

158 “É perfeitamente concebível que este manifesto tenha constituído o impulso imediato que induziu o jovem Aristóteles, na época encarregado de ensinar na Academia como discípulo de Platão, a introduzir a retórica como nova disciplina no programa da escola platônica.” (JAEGER, 1995, p.1258-1259)

para considerarmos que Platão realmente considerava que essa seria uma *techné* viável e que deve ter encorajado seus alunos, entre os quais Aristóteles, a se aprofundar nesse estudo, cujo fundamento está exposto nesse diálogo.

Com isso em mente, não deixa de ser interessante ler também esse diálogo como uma provocação endereçada às escolas de retórica do século IV. Ao mostrar Sócrates como alguém que, ao mesmo tempo domina a arte de fazer discursos, e que denuncia os oradores contemporâneos por sua incapacidade de encontrar uma verdadeira arte da retórica, Platão está, de certo, dizendo que é ele próprio, e não seus contemporâneos como Isócrates, que realmente domina essa arte. Nesse sentido, Platão está sugerindo que os princípios para a retórica estão em Sócrates e não nos célebres oradores do seu tempo; do mesmo modo como o desenvolvimento dessa arte está na sua Academia e não nas escolas de retórica contemporâneas. Em outras palavras: Platão está dizendo aos atenienses, tão interessados em aprender a fazer belos discursos, que a filosofia é o melhor e único caminho verdadeiro para esse objetivo.

159 “[...] it is not easy to be confident about the historical relationship between the two thinkers' view on the subject. Aristotle is to have 'taught' rhetoric during his first period in Athens (367-347), when he was a member of Plato's Academy (Cicero, *De Oratore* 3.141; Diog. Laert. 5.3). Does this mean he did so with Plato's support or even encouragement? Many have assumed so, but it is impossible to say. To this period, at any rate, belong two lost Aristotelian works on rhetoric [...]. These sparse facts are insufficient to allow us to discern how Aristotle's conception of works rhetoric developed [...]. But while the *Rhetoric* itself does not explicitly address Platonic texts, there can be no doubt that Aristotle became familiar with these, and that his arguments effectively embody a response to the issues explored by Plato.” (WORTHINGTON, 1994, p. 234-235).

CAPÍTULO 3: A PAIDÉIA FILOSÓFICA

3.1. PAIDÉIA E ÉROS

Nesse trabalho, seguimos a interpretação de que o objetivo do *Fedro* é problematizar a *paidéia* contemporânea para mostrar como a filosofia platônica se diferencia das demais alternativas presentes na cultura ateniense. Enquanto no capítulo anterior discutimos o modo como a filosofia se posicionava perante a disciplina que caracterizava a *paidéia* daquela época, a retórica, nesse capítulo, retomaremos o diálogo como um todo com o objetivo de aprofundar a discussão sobre o que Platão aponta como a especificidade do seu ensino da filosofia. Por isso, Platão abre o diálogo com Fedro se referindo ao seu encontro com Lísias: a influência de Lísias representa, no diálogo, a *paidéia* dos mestres de retórica que, em paralelo ao ensino dos sofistas, começou a partir do século V a se sobrepor à cultura ateniense tradicional¹⁶⁰.

Para começarmos a entender a natureza dessa influência, devemos nos reportar ao discurso de Lísias que tanto impressionou Fedro¹⁶¹. Trata-se de um discurso simples que basicamente pretende defender a tese: é preferível ao jovem que ele dê prazer a quem não lhe ama do que a quem lhe ame, pois o amor seria uma forma de loucura, de perturbação, que, embora no princípio pareça tornar o amante um parceiro vantajoso, termina por

160 Cf. TRABATTONI, 1998, p. 65.

161 Há muita discussão entre os estudiosos sobre a questão desse discurso ser realmente de Lísias ou ser uma criação platônica, e os argumentos de ambos os lados parecem ser inconclusivos. Não se tem indícios externos de que Lísias seja realmente o autor do discurso, mas não seria impossível que fosse apenas o caso de os manuscritos não terem chegado até nós. Inversamente, o fato de que o estilo de Lísias adotado nesse diálogo é semelhante ao estilo do Lísias histórico, evidentemente, só prova que Platão conhecia sua obra e era talentoso o suficiente para imitá-lo. Por isso, Vries (1969) conclui que “[a] decision in the debate [...] must remain more or less arbitrary” (1969, p.13). Ele mesmo, no entanto, concorda com Hackforth (1952, p.17-18) que, apesar de não haver provas suficientes para tanto, parece mais de acordo com o estilo de Platão parodiar um autor famoso do que inserir um texto existente no corpo do seu diálogo. Além disso, Lísias era suficientemente famoso para que os leitores contemporâneos do *Fedro* soubessem que o texto não era seu, de modo que as críticas de Platão não soariam tão maldosas, por se tratar justamente de uma criação do próprio Platão. Seguindo essa linha de raciocínio, o trecho em que Sócrates afirma “creio que nem o próprio Lísias se poderá dar por satisfeito [com o discurso]”(235a), poderia ser um sinal de Platão para os leitores de que o verdadeiro Lísias seria capaz de fazer um discurso melhor do que este. Além disso, Scully (2003, p.7-11) faz uma observação importante: a média do tamanho das sentenças do discurso de Lísias no diálogo é maior do que a dos discursos comprovados de Lísias, mas igual em tamanho aos discursos de Sócrates que aparecem nessa obra. Evidentemente, este também não é um argumento conclusivo, mas o conjunto desses argumentos nos faz pensar que é mais provável que o discurso seja uma criação platônica do que o contrário. No entanto, em vista da brevidade da exposição, iremos ao longo dessa dissertação nos referir ao discurso de Lísias como se fosse realmente seu; afinal, dentro do universo fictício criado nesse diálogo, ele realmente o é.

enlouquecê-lo e transformá-lo em uma influência prejudicial e destrutiva, pois o amor o tornaria egoísta ao extremo e ele passaria a buscar a própria satisfação independente dos prejuízos que venha a causar ao seu amado¹⁶².

O discurso de Lísias faz uma referência direta à instituição grega da pederastia. Esse costume da época não deve ser visto como equivalente à homossexualidade no contexto contemporâneo. Embora se tratasse igualmente de um relacionamento físico entre dois homens, a pederastia grega se caracterizava por uma assimetria na relação: havia sempre uma significativa diferença de idade e de posições; o amante mais velho (*erástes*) adotaria a posição de mestre, dando orientações de vida e conselhos práticos, enquanto o mais jovem, em geral um adolescente, prestaria favores sexuais ao mais velho (*erómenos*). É importante ressaltar a função pedagógica dessa relação: o amante mais velho tinha o papel de ensinar ao mais jovem como se portar socialmente de modo a alcançar uma posição de prestígio na sociedade¹⁶³. No entanto, como foi mencionado no primeiro capítulo, o diálogo oferece margem para que se questione esse retrato da pederastia. Comentadores com Vries (1969, p.6) duvidam que Fedro fosse jovem o suficiente para se envolver em uma relação de pederastia tal como era tradicionalmente concebida. O fato de que ele já está estudando retórica e pareça circular há algum tempo entre algumas das personalidades com importância cultural da época realmente fornecem indícios disso. Scully (2003), no entanto, contra-argumenta que a diferença de idade não precisaria mesmo ser muito grande, posto que no período retratado no diálogo, esses costumes estariam passando por fortes mudanças, de modo que havia maior flexibilidade em relação às idades esperadas nesse tipo de relação. Embora o *erástes* realmente fosse

162 *Fedro*, 231a-234d

163 “The kind of love addressed by the three speeches is almost exclusive love between men – a central feature in the life of the ancient Greeks in general and the Athenians in particular. [...] In ancient Athens, however, [...] most paederastic relationships were different from what we now consider homosexual affairs. It was a common though by no means a universally approved practice in ancient Athens for older men to fall in love with young, usually adolescent, boys. Such a difference in age [...] was essential to paederasty. In addition, paederasty did not in general interfere with marriage or other relationships with women. The older man (*erástes*) would most often already be married, while the younger one (*erómenos*) would be expected to marry when he reached the appropriate age. [...]. What was expected was that the *erástes* would act as an ethical and intellectual teacher of his *erómenos*. What the two participants thus took from their relationship was, at least in theory, radically different: the older man received pleasure; the younger, education and edification. Paederasty was in many cases an instrument of socialization and teaching.” (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. xv-xvi).

mais velho, ele poderia ter apenas alguns anos a mais que o *erómenos*, que poderia chegar a ter mais de trinta anos¹⁶⁴. De modo que, embora seja provável que Vries (1969) tenha razão em afirmar que Fedro não estaria realmente envolvido em um relacionamento desse tipo, o contrário também não é impossível.

De todo modo, e seguindo a orientação de levar em conta o diálogo como uma narrativa, e não como uma descrição histórica, consideramos que o objetivo de Platão é justamente manter a tensão entre esses dois possíveis níveis de leitura. Por um lado, não devemos duvidar que Fedro tivesse realmente um legítimo interesse intelectual pelo estudo com Lísias, e provavelmente considerasse o discurso sobre o amor, não como uma tentativa de seduzi-lo, mas sim como um puro exercício escolar de retórica que deveria ser levado à sério como tal. Por outro, quando Sócrates se refere à relação entre os dois com uma alusão à pederastia, não devemos acreditar que isso implicaria em uma tentativa de negar a relação intelectual entre os dois, mas sim, como uma tentativa de compreendê-la. Em outras palavras, Platão não está querendo que o leitor substitua a relação mestre-discípulo pela relação amante-amado; o que ele quer é mostrar como a relação amante-amado fornece uma analogia que explica algo do que está em jogo na relação entre mestre-discípulo. Como tentaremos mostrar ao longo desse capítulo, Platão está tentando mostrar que o processo de formação intelectual não é algo neutro, mas sim, que o conhecimento só é buscado por um desejo de conhecer, que pode ser proveitoso ou danoso, de acordo com o modo como seja encaminhado. Sócrates, portanto, não está tentando insinuar que a relação de Fedro com Lísias seria outra coisa que a relação entre mestres e discípulos; o que ele está dizendo é que essa relação mesma possui um componente de desejo e, por isso, ela afeta a alma dos envolvidos. Com isso, portanto, Platão já começa a problematizar a *paidéia* representada por Lísias.

O discurso de Lísias, no entanto, não é o único meio que Platão utiliza para descrever esse ensino; temos também a oportunidade de observar justamente um dos seus mais aplicados alunos: Fedro. O primeiro elemento crítico dessa descrição é o fato de

164 “[...] sexual conventions and the respective ages of the *erástes* and the *erómenos* were in flux at the time Plato was writing the *Phaedrus*. While the *erástes* may typically have been an adult and married, he could be no more than an aging adolescent, and the *erómenos*, in theory a beardless boy, in practice could be as old as thirty or even thirty-five, in which case he might have shaved in an effort to retain his “boyish” looks.” (SCULLY, 2003, p. XI)

que, em momento algum, Fedro se mostra interessado em discutir o problema trazido pelo discurso de Lísias. Embora anuncie para Sócrates que o tema do discurso irá interessá-lo¹⁶⁵, ele não pára um instante para fazer comentários especificamente sobre *éros*; toda sua atenção se volta para a habilidade oratória de seu mestre e para os aspectos formais do texto. Mais até do que não se interessar pelo conteúdo do texto, ele parece ignorar por completo a relevância de discutir seu conteúdo; tudo que lhe interessa é *como* dizer, e não *o que* dizer. Nesse sentido, a primeira crítica de Platão à *paidéia* de Lísias aparece cedo, quando Sócrates pergunta se deve elogiar o conteúdo ou a forma do discurso de Lísias¹⁶⁶. Nesse ponto, Sócrates introduz uma distinção que parece escapar por completo a Fedro¹⁶⁷. Ou seja: não é que Fedro tenha feito uma opção consciente por ignorar o conteúdo, mas é como se ele nem percebesse a distinção entre conteúdo e forma. No entanto, o que torna isso relevante é que, no texto de Lísias, como Sócrates depois irá observar, o autor também não se dá o trabalho de definir seus termos¹⁶⁸. Esse desinteresse de Fedro, portanto, é explicitado para ilustrar os efeitos do ensino do seu mestre. Ao direcionar toda a atenção para o cuidado com a riqueza das expressões verbais, perde-se de vista o que elas significam, e os discursos se tornam um fim neles mesmos.

No entanto, é no primeiro discurso de Sócrates que a crítica platônica à *paidéia* de Lísias ganha corpo. Embora se costume ler esse discurso como mera repetição da posição de Lísias, apenas com a vantagem de ser melhor organizado, sustentamos que, por meio dele, Sócrates já está elaborando sua crítica ao célebre orador. Como tentaremos mostrar neste capítulo, as aparentes semelhanças entre os dois discursos são apenas um disfarce que Sócrates utiliza para tornar Fedro receptível às críticas que fará ao seu mestre. Prova disto, a nosso ver, é que o discurso de Sócrates já é inteiramente diferente do de Lísias

165 *Fedro*, 227c

166 “De facto, limitei-me a prestar atenção às qualidades retóricas do discurso e, quanto ao resto, creio que nem o próprio Lísias se poderá por dar por satisfeito.” (*Fedro*, 235a)

167 “Socrates introduces – perhaps for the first time in Greek literary history – a distinction between style and argument: Must we praise the speaker for saying 'what needed to be said, and not merely for the fact that each of its phrases was clear, compact and well-turned?' (234e)” (SCULLY, 2003, p. 75-76).

168 “- Não nos deu Lísias, no começo do seu discurso, uma definição de Eros? Acaso ordenou ele o seu discurso em face dessa definição? Importas-te de repetir a leitura do intróito? - Certamente, se assim desejas, mas o que realmente queres não se encontra no intróito!” (*Fedro*, 263d-e)

desde seu início, onde menciona inclusive regras de composição em que o primeiro falhou¹⁶⁹. Ao contrário do discurso de Lísias, que parece ter sido composto sem nenhum princípio organizador, Sócrates apresenta sistematicamente suas definições e, em seguida, expõe seus argumentos de modo ordenado a partir dos princípios expostos por ele. Ou seja, seu discurso aparece como uma composição organizada, onde é possível identificar facilmente os nexos argumentativos e os pressupostos usados por Sócrates. O fato de possuir uma forma lógica não torna o discurso de Sócrates necessariamente verdadeiro, mas permite que o interlocutor compreenda as articulações entre seus argumentos e possa produzir uma réplica para mostrar os pontos que considera problemáticos. Enquanto isso, o discurso de Lísias traz um amontoado de argumentos soltos que torna difícil discernir qualquer fio condutor em seu raciocínio.

O primeiro discurso de Sócrates, no entanto, faz muito mais do que mostrar a superioridade do filósofo como orador diante dos mestres de retórica. O fato de que as diferenças do discurso de Sócrates parecem estar apenas em seu aspecto formal parece substanciar interpretações como a de Scully (2003), que afirma que os dois primeiros discursos do diálogo estão exclusivamente preocupados com a retórica, enquanto o problema do amor só seria realmente abordado no segundo discurso de Sócrates¹⁷⁰. Há uma parte de verdade nessa opinião, na medida em que Lísias realmente não estava preocupado com *éros* ao produzir o seu discurso. No entanto, a decisão de Platão em utilizar o amor como tema dos discursos nesse diálogo certamente não é acidental, pois, com vimos, é possível estabelecer uma relação direta entre *éros* e as demais questões abordadas do diálogo. Por isso, temos que ler o primeiro discurso de Sócrates com cuidado, pois nele já encontramos o centro da reflexão platônica sobre o assunto.

Convém, portanto, comparar o que os dois discursos dizem sobre o amor. Como vimos acima, o objetivo de Lísias é justamente negar essa dimensão, se apresentando como alguém acima dos afetos. Por isso mesmo, é importante prestar atenção no início dos dois discursos. Lísias começa seu discurso fazendo uma referência a uma conversa

169 “Seja qual for a questão sobre a qual tenhamos de deliberar, torna-se necessário conhecer aquilo sobre o que vai deliberar-se, meu rapaz, pois de outro modo, forçosamente nos enganaremos”. (*Fedro* 237c)

170 “As was true of Lysias, Socrates in his first speech is as interested in rhetoric as he is in his subject matter. But in the second speech (also impromptu), talk of rhetoric vanishes, as if what Socrates has to say pushes aside commentary on how he should be saying it.” (SCULLY, 2003, p. x)

anterior, dizendo que seu interlocutor já o ouvira falar sobre esse amado e que saberia qual é seu interesse¹⁷¹. O discurso de Sócrates, por sua vez, começa com uma pequena narrativa, onde se declara que o autor do discurso é alguém que está “tão apaixonado quanto os outros” (237b), mas fingira não estar para adquirir uma vantagem sobre seus concorrentes na conquista da atenção do jovem¹⁷². Portanto, enquanto o discurso de Lísias parte da premissa de que seu autor está acima das paixões, que é alguém capaz de criticar o amor por se ver livre desse tipo de “perturbação”, o discurso de Sócrates parte da premissa contrária: a de que é impossível se colocar acima dos afetos e de que todo esse discurso é apenas um subterfúgio para conseguir realizar seus objetivos como amante. O primeiro discurso de Sócrates, portanto, possui a função de desmascarar o discurso “desapaixonado” de Lísias e, portanto, revelar que, por trás da discussão teórica sobre o amor, Lísias tem Fedro como alvo. Como vimos acima, com isso, Platão não está dizendo que esse discurso é apenas uma tentativa de Lísias em iniciar uma relação erótica com Fedro, mas sim, que a dimensão da eroticidade vai além das relações sexuais, envolvendo também a busca do conhecimento.

Isso nos leva a um ponto muito importante: ao longo de todo o diálogo, Platão não irá em momento algum negar que o amor possui essa dimensão negativa criticada no discurso de Lísias. Em sua descrição do amor, ele erra apenas por deixar de lado o aspecto positivo do amor. Sócrates não irá contestar que o aspecto negativo do amor é tão prejudicial quanto Lísias alega ser. Portanto, o discurso de Lísias não está inteiramente equivocado: o desejo desmedido realmente é algo perigoso para o amante e para o amado. O que torna seu discurso realmente problemático é ignorar que ele próprio está sujeito aos efeitos de *éros*, ou seja, há uma incoerência entre seu discurso e sua situação subjetiva. Portanto, Lísias não pode criticar os amantes porque, antes de mais nada, ele mesmo é um deles; mais do que isso, Sócrates deixa claro que ele está dominado

171 “Tens conhecimento do meu propósito e já sabes o que penso sobre o interesse de ambos na realização desse desejo. Confio em que a minha pretensão não seja necessariamente mal sucedida, uma vez que não sou, de facto, teu amante.” (*Fedro*, 231a)

172 “Era uma vez um jovem, talvez um adolescente, dotado de grande beleza, que possuía um grande número de apaixonados e, entre estes, um havia que era um espertalhão. Ainda que tivesse pelo jovem um amor tão grande como os outros, fez crer ao adolescente que na verdade não se encontrava apaixonado. Até que, um dia em que lhe solicitou certos favores, tentou mostrar-lhe que um homem não apaixonado merece mais favores do que um homem apaixonado. Nessa altura, disse-lhe mais ou menos o seguinte [...]” (*Fedro*, 237b-238c)

justamente pelo aspecto negativo do amor, ou seja, o desejo de prazer tomou conta da sua alma e o arrastou para a *hýbris*. Por isso, ao invés de contestar a conclusão de Lísias – de que o amor é prejudicial – o que Sócrates faz é dizer que o verdadeiro alvo de Lísias é ele próprio: ele é o exemplo do mal que tenta diagnosticar.

Além disso, é importante frisar que o primeiro discurso de Sócrates faz mais do que subverter o discurso de Lísias: ele também insere na discussão um modo distinto de compreender a alma humana. Embora não o afirme explicitamente, o discurso de Lísias parece presumir que as pessoas podem ou ser livres dos afetos e, portanto, sensatas, ou então tomadas pelo amor e, portanto, desmedidas. Sócrates lança luz sobre essa oposição, que de certo modo estava implícita no discurso de Lísias, ao pôr em contraste as noções de *sophrosýne* e *hýbris*. No entanto, Sócrates faz mais do que explicitar esse problema: ele também lhe dá uma nova formulação. A concepção socrática se diferencia da concepção de Lísias, em primeiro lugar, por distinguir esses dois estados de acordo com os objetos aos quais se dirigem. Quando o desejo se volta principalmente para o bem, Sócrates afirma que a alma está em estado de *sophrosýne*; quando se volta principalmente para o prazer, está em estado de *hýbris*. Há ainda outra característica muito importante nessa descrição de Sócrates: os dois aspectos do desejo, *sophrosýne* e *hýbris*, fazem parte da mesma pessoa; ou seja, enquanto para Lísias haveria pessoas de um tipo e pessoas de outro, para Sócrates, ambos os aspectos coexistem na mesma alma. O primeiro discurso socrático, portanto, já traz implicitamente a concepção da alma como um todo complexo que será descrita em mais detalhes no segundo discurso. No entanto, é importante frisar a complexidade dessa concepção. Em primeiro lugar, o desejo aparece como uma característica de toda a alma, independente de se voltar para o bem ou para o prazer. Em segundo lugar, tanto o desejo pelo prazer como o desejo do bem fazem parte da alma, e nenhum dos dois aspectos deve ser suprimido. A busca pelo prazer, em si mesma, não é criticada por Sócrates; ela aparece como um desejo legítimo do ser humano. O que é criticado é quando esse desejo se torna tão forte que impede a alma de se voltar para o bem, ou seja, o problema surge quando se perde a harmonia entre essas aspirações legítimas da alma. É importante, portanto, mostrar que, ao contrastar os dois primeiros discursos do texto, nós já temos concepções inteiramente diferentes do que é a alma humana e da relação da alma com o desejo. Isso é especialmente interessante quando nos

lembramos que Sócrates posteriormente irá descrever a arte da retórica como um estudo da alma, que é exatamente o que ele já está fazendo nesse ponto. Além disso, logo após o mito de Bóreas, Sócrates diz que seu interesse é saber se sua alma é algo simples ou complexo¹⁷³; e isso ele começa a responder nesse primeiro discurso, ao mostrar justamente a alma como um todo cujas diferentes partes nem sempre estão de acordo, entrando ocasionalmente em conflito consigo mesma.

Platão começa a problematizar a *paidéia* da sua época, portanto, ao questionar o modo como se concebe a relação entre alma, desejo e conhecimento. Platão está observando que a compreensão da alma humana é algo extremamente difícil. Afinal, em seu segundo discurso Sócrates irá assinalar que apenas um discurso divino poderia descrevê-la, ou seja, que um discurso humano pode apenas se aproximar do que seria a natureza da alma, produzindo um discurso que seria uma aproximação, uma imagem (*eikōs*) dela¹⁷⁴. Platão, portanto, não está interessado em simplesmente anunciar um novo modo de compreender a alma humana, mas sim, em problematizar a concepção adotada por Lísias, apontando os aspectos da natureza humana que não são compreendidos por essa visão, mostrando a necessidade de repensá-la. Mesmo que Sócrates não possa nos oferecer uma descrição exata da *phýsis* da alma humana, ele pode mostrar de que modo a concepção de Lísias é insuficiente. Lísias, evidentemente, não trata disso explicitamente em seu discurso, posto que sua concepção de retórica se limita a cuidar do aspecto formal dos textos, e não envolve o estudo da alma humana. No entanto, o tipo de *paidéia* proposto por Lísias tem seus efeitos na alma humana; ele próprio e seus discípulos, como Fedro, têm desejos, e se ignorarem a busca pelo bem, privilegiando o prazer, irão cair também na *hýbris*.

Portanto, uma leitura atenta do primeiro discurso de Sócrates já nos mostra a seriedade da crítica de Platão à *paidéia* da sua época. Por não se ocupar de estudar a alma humana e conhecer a natureza e os tipos de desejo, essa formação transmite uma imagem falsa do que seria a vida humana, excluindo dela o aspecto positivo do amor, que é o

173 “Digo-o a todo momento: não são as lendas que investigo, é a mim mesmo que examino. Talvez não passe de um animal mais estranhamente esquisito e mais impante de orgulho do que Tifão, talvez eu seja um animal mais pacífico e menos complexo cuja natureza participa de não sei de que destino divino [...]” (*Fedro*, 230a)

174 *Fedro*, 246a.

caminho para a *sophrosýne*. Desse modo, o ensino de Lísias se baseia em uma imagem falsificada do ser humano – um subterfúgio para realizar seus desejos – e terá como resultado arrastar seus discípulos com ele para a *hybris*. Por negar o aspecto benéfico do amor, ele está impossibilitado de cultivá-lo; por basear sua rejeição do seu aspecto maléfico em uma falsificação da natureza da alma humana, ele está cego para os próprios desejos e não sabe que afetos cultivar. Lísias, portanto, ao pretender estar acima das paixões, na verdade, está sendo arrastado por elas, comportando-se como o pior dos amantes que ele mesmo descreve, criando subterfúgios para realizar seus desejos.

Nesse sentido, podemos ver como o mito de Bóreas¹⁷⁵ se revela como uma analogia da *paidéia* da sua época. A referência a esse mito é curiosa, por aparecer de forma tão casual no diálogo que parece ser apenas um modo de Sócrates lembrar a recomendação da inscrição de Delfos. No entanto, quando recapitulamos a crítica à *paidéia* de Lísias esboçada no início do texto, podemos voltar para esse mito com outros olhos. O mito conta que Orítia teria sido arrebatada por Bóreas nas margens do Ilisso. Sócrates e Fedro não aprofundam a descrição do mito, observando apenas que alguns “sábios” teriam tentado encontrar causas naturais para explicar o desaparecimento de Orítia, o que leva Sócrates a afirmar que prefere se dedicar a conhecer a si mesmo, ou seja, a investigar sua própria natureza, a entrar nessas discussões. Ora, com base no que foi discutido acima, podemos ver nesse mito uma referência à crítica socrática a Lísias. Em seu discurso, afinal, esse último ignora a natureza da própria alma; enquanto pretende assumir a posição de alguém totalmente racional, ignora os efeitos do desejo que arrasta sua alma para a busca do prazer; seu discurso fala do amor, mas se concentra apenas no aspecto formal do arranjo discursivo e ignora a discussão sobre a própria questão que está abordando. Sócrates, portanto, está implicitamente levantando a seguinte questão: que *psicagogia* tal *paidéia* pode realizar? Que tipo de efeito tal mestre terá sobre a alma de seus discípulos? O efeito de tal *paidéia* não poderá ser outra coisa que *hybris*, e Platão nos oferece uma imagem dela logo no início do discurso. O tipo de influência gerada por Lísias é análogo à situação descrita no mito: arrastado por forças que não controla e nem compreende, sem que nem mestre nem discípulo saibam em qual direção estão sendo

175 “Diz-me, Sócrates, não é verdade que foi aqui, nas margens do Ilisso, que Bóreas raptou Orítia? Ou foi na colina de Ares? De facto, a lenda corre também com esta versão, que foi ali e não aqui, que ela foi raptada...” (*Fedro*, 229b)

levados. Podemos ver, portanto, como a inserção dessa história, que parece quase deslocada ou estrangeira aos temas discutidos nessa obra, revela sua função orgânica no diálogo: oferecer uma analogia do tipo de influência exercida pela *paidéia* da época.

O próprio Sócrates não está menos sujeito à influência dos desejos sobre sua alma. A diferença é que ele não falsifica sua situação, procurando antes tentar entender a natureza desses desejos, de modo a saber como orientá-los. O desejo pelo prazer, em si mesmo, não é condenável; ele se torna problemático apenas quando se torna uma prioridade antes da busca pelo bem. Ao invés de ser arrastado cegamente pelos afetos, Sócrates pára para investigar sua própria natureza e, ao fazer isso, descobre que o desejo é um aspecto inalienável da experiência humana. Em outras palavras, a busca pelo conhecimento não é nunca algo “desinteressado”, ou seja, algo puramente racional. Há sempre uma dimensão de desejo na alma humana e, por isso, a atividade filosófica estará sempre marcada por essa dimensão. Em seu segundo discurso, Sócrates deixa evidente que a atividade filosófica surge de um desejo de conhecer, ou seja, de um impulso erótico em direção ao conhecimento. Hackforth (1952, p.10) apresenta essa questão com bastante concisão:

O conhecimento do verdadeiro ser, de todas as Formas em que a Forma suprema, a Forma do Bem, se manifesta é o objetivo daquela parte da alma que Platão chama de *noûs* no *Fédon* [...]. Mas *noûs* em Platão não é meramente o intelecto separado da paixão e do desejo [...] é a razão ou o pensamento movido pelo desejo¹⁷⁶. (HACKFORTH, 1952, p. 10).

3.2. A PAIDÉIA E O INTELIGÍVEL

176 Tradução nossa: “The knowledge of true Being, of all those Forms in which the supreme Form, the Form of the Good, is manifested is the goal of that part of the soul which Plato calls *nous* in the *Phaedo* (...). But *nous* in Plato is not mere intellect divorced from passion and desire[...] it is reason or thought moved by desire” (HACKFORTH, 1952, p.10).

Na seção anterior, mostramos como o primeiro discurso de Sócrates apresenta uma crítica à *paidéia* da época, por meio da problematização da concepção de alma e de *éros* que aparece nos dois primeiros discursos do diálogo. Nessa seção tentaremos mostrar como o segundo discurso de Sócrates apresenta uma continuação da reflexão iniciada no primeiro discurso com o objetivo, agora, não apenas de criticar a *paidéia* contemporânea, mas também de fornecer indícios para se pensar sobre o que caracterizar a *padéia* filosófica.

Para isso, tentaremos mostrar que o primeiro discurso de Sócrates não se limita a problematizar o discurso de Lísias, mas também já expõe os princípios básicos que serão defendidos por Platão no segundo discurso. Os pontos mencionados anteriormente são suficientes para mostrar que o primeiro discurso não é mera repetição da posição de Lísias, mas sim, um elemento novo e relevante para a interpretação filosófica do diálogo. Ainda assim, é fácil cair no automatismo de julgar esse primeiro discurso como um mero equívoco de Sócrates, em vista de que ele irá renegá-lo depois. No entanto, como tentaremos mostrar, podemos encontrar vários pontos de continuidade e complementaridade entre seus dois discursos, de modo que acreditamos que eles devem ser compreendidos em conjunto.

Por isso, voltemos ao primeiro discurso. Seu objetivo declarado é fazer, como Lísias, o elogio do não-amante; no entanto, ele interrompe seu discurso justamente antes de entrar nesse ponto. Isso já é suficiente para mostrar a radical diferença entre o discurso de Lísias e o primeiro discurso de Sócrates, pois o filósofo interrompe sua declamação justamente antes de começar a defender a proposição principal de Lísias: a de que é mais vantajoso ter uma relação com o não-amante do que com o amante. O que Sócrates realmente faz nesse discurso é apresentar uma definição de *éros* e mostrar seus efeitos negativos. No capítulo anterior, já mostramos como ele chega a essa definição (por meio da *synagogé* dialética). Ele primeiro estabelece que o amor faz parte do gênero do desejo; em seguida, observa que existem desejos de dois tipos, o desejo pelo bem, e o desejo pelo prazer; na medida em que o primeiro predomina, a alma adquire *sophrosýne*; quando o que predomina é o último, a alma entra em um estado de *hybris*. Por fim, ele observa que há vários desejos, de acordo com o tipo de objeto desejado, e o tipo de objeto que

caracteriza *éros* é o desejo pela beleza¹⁷⁷. O restante do primeiro discurso de Sócrates, então, se detém em criticar o aspecto negativo do amor, nada dizendo sobre seu aspecto positivo; ou seja, cometendo de fato o erro de abarcar apenas um dos aspectos da *idéa* que havia definido. No entanto, como observamos na seção anterior, embora Sócrates realmente cometa esse erro, ele não está realmente entrando em contradição com seu segundo discurso, pois neste ele também irá falar do *skaios éros*¹⁷⁸, ou seja, do amor negativo. Ambos os discursos, na verdade, se baseiam na observação de que o amor possui duas faces: ele pode ser, de fato, fruto de uma perturbação dos sentidos, de um desejo desmedido pelo prazer, mas pode também ser uma “loucura divina”, ou seja, pode ser uma determinação em romper a lógica mundana das relações sociais por estar inspirado por um valor mais alto. O primeiro discurso de Sócrates se concentra em criticar esse amor nocivo, enquanto o segundo faz um elogio do amor benéfico¹⁷⁹.

Quando nos voltamos para o segundo discurso, vemos Sócrates narrar um mito onde a alma aparece como um composto entre o condutor e dois cavalos, um com a natureza nobre, que lhe leva sempre para o bem, e outro de natureza impura, que o faz se arrastar para o prazer. O aspecto interessante dessa imagem é que tanto a busca do prazer como a busca do bem aparecem como aspectos paralelos e coexistentes – embora ocasionalmente conflitantes – que estão presentes na alma de todas as pessoas. Nesse sentido, é importante observar que, apesar da dureza do tratamento que o condutor impõe ao cavalo impuro, Platão atribui a esse também um aspecto importante, pois é ele quem primeiro leva o amante para próximo do amado, o que fará com que a alma comece a relembrar a Forma da beleza. Não devemos, portanto, fazer uma leitura moralista que julgaria que Platão está condenando toda busca por prazer; ele apenas observando que é preciso adquirir uma medida correta no gozo desses prazeres, de modo que a busca pelo

¹⁷⁷ *Fedro*, 237d-238c.

¹⁷⁸ Literalmente, o termo significa “esquerda”, mas obviamente aparece com a acepção derivada de “prejudicial” ou ainda de “mau auguro”, posto que nas antigas artes de adivinhação os pássaros que traziam más notícias chegavam pela esquerda, enquanto os que traziam boa fortuna vinham da direita. (LIDDELL; SCOTT, 1949, p.731).

¹⁷⁹ “Hence the coming speech is complementary to the great second speech in the sense that it condemns the false – or what is afterwards (266a) called the left-hand (*skaios*) - Eros, in preparation for extolling the true; and *qua* complementary it shares in that inspiration by the Muses which is more fully characteristic of the second speech. The blasphemy (242 cff.), the aspect of the first speech which calls for its recantation, consists only in the assumption – taken over from Lysias and dictated by Phaedrus's misunderstanding – that the false Eros is the true.” (HACKFORTH, 1952, p. 37).

bem não seja relegada ao segundo plano. Não se trata, portanto, simplesmente de reprimir um aspecto da alma, mas sim, de buscar um equilíbrio entre as diferentes tendências que estão dentro dela.

Ora, mas se voltarmos para o primeiro discurso de Sócrates com isso em mente, veremos que todos esses princípios já estavam presentes nele. Nesse discurso, Sócrates apresenta, como Dixsaut (2001) mostra, a definição de amor¹⁸⁰. A *idéa* de *éros* é uma só; não há uma definição para o *éros* negativo e outra para o *éros* positivo, pois ambos são apenas aspectos distintos do mesmo *éros*. A distinção entre esses dois aspectos, portanto, já estava implícita na definição de amor que aparece no primeiro discurso. Enquanto o primeiro discurso se limitou a mostrar os efeitos maléficos que ocorrem quando o desejo pelo prazer se torna desmedido, o segundo discurso mostrou os efeitos benéficos que surgem quando a alma consegue equilibrar os dois tipos de desejo, ou seja, quando a alma atinge a *sophrosýne*. Desse modo, podemos observar que ambos os discursos possuem como fundamento a mesma definição de amor que já aparece no primeiro discurso de Sócrates; a passagem da censura ao elogio se deve apenas ao fato de que o primeiro discurso falou do amor como *hybris* e o segundo como *sophrosýne*.

Por isso, consideramos que os dois discursos de Sócrates são, não apenas compatíveis, mas também complementares. Embora o primeiro seja incompleto e parcial por considerar apenas o amor em seu aspecto negativo, ele traz elementos necessários para a interpretação do segundo discurso, de modo que cada um se enriquece com a companhia do outro. O segundo discurso é mais completo por conter também o elogio ao aspecto positivo do amor, mas traz apenas uma imagem que já estava implícita na definição de amor dada no primeiro discurso. Ou seja, o que aparece como definição no primeiro, aparece como imagem mítica no segundo. Há uma diferença no modo de exposição, mas o princípio permanece o mesmo. Além disso, é interessante notar que a definição de amor aparece apenas no primeiro discurso; ou seja, o segundo discurso, apesar de mais completo, também se esclarece por uma referência ao primeiro. Com isso em mente, não é de surpreender que, quando Sócrates começa a analisar com Fedro os

180 Dixsaut (2001, p. 118-119).

discursos feitos no início do diálogo, ele trate seus dois discursos como se fossem um único¹⁸¹.

Embora tenhamos rejeitado no capítulo anterior a linha de interpretação segundo a qual os dois discursos de Sócrates poderiam ser ordenados de acordo com uma estrutural geral de gêneros e espécies¹⁸², isso não significa que não aceitemos a sugestão do próprio Sócrates de que seus dois discursos podem ser vistos em conjunto como frutos da dialética. Em seu primeiro discurso, Sócrates realmente já havia aberto o caminho que levaria tanto à condenação quanto ao elogio do amor. O erro de Hackforth (1952), nesse ponto, é simplesmente o de considerar que ele tenha feito isso por meio de uma dialética concebida exclusivamente em termos de gêneros e espécies. Partindo, no entanto, de uma outra concepção da dialética, podemos também encontrar elementos gerais que unem os dois discursos, como Dixsaut (2001) faz ao mostrar que o *eidos* de *mania* realmente está no fundamento da continuidade entre os dois discursos¹⁸³. De todo modo, embora a definição de amor não seja encontrada por meio de um simples processo de divisão de gêneros, essa definição permanece constante ao longo do diálogo, e é ela que está na base tanto do elogio quanto da censura realizados por Sócrates.

Com isso em mente, adquirimos uma nova perspectiva sobre o momento em que Sócrates decide interromper seu primeiro discurso. Ele se nega a continuar, alegando não ter nada de novo a acrescentar, o que tornaria o resto do discurso repetitivo¹⁸⁴. No entanto, partindo do que foi dito acima, podemos também interpretar essa interrupção como um meio que Sócrates encontra para manter a aparência de estar seguindo o discurso de Lísias e ao mesmo tempo evitar entrar em contradição direta com a sua verdadeira posição que seria exposta claramente no segundo discurso. Fazer o elogio do não-amante, afinal, seria simplesmente uma impossibilidade em vista dos princípios adotados por Sócrates em seus dois discursos. Isso nos leva também a lançar um novo olhar sobre o

181 “Though he begins by treating them as independent works, he ends up thinking of them as one long speech divided into two parts.” (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p.xxxii)

182 Como pressupõe Hackforth (1952, p.133).

183 DIXSAUT, 2001, p. 125.

184 *Fedro*, 241e-242a

“arrependimento” de Sócrates¹⁸⁵. Costuma-se aceitar diretamente que os motivos alegados por Sócrates são sinceros, e que ele precisa urgente se retratar perante o deus que foi ofendido. Ora, mas seguindo a leitura de que há uma continuidade entre os discursos de Sócrates, a necessidade dessa retratação não faz mais muito sentido. Por isso, julgamos que, nesse ponto, Sócrates estava apenas se valendo de um recurso retórico para preparar Fedro para seu segundo discurso. Seguindo o desenvolvimento da narrativa, podemos ver que, após ter terminado de ler o discurso de Lísias, Fedro deu para Sócrates mostras suficientes de que não estava nem um pouco disposto a reconsiderar a forte admiração que sentia por Lísias e por seu discurso¹⁸⁶. Percebendo isso – e vale lembrar que Sócrates, desde o início do diálogo, se mostra como alguém que conhece bem Fedro¹⁸⁷ – Sócrates percebe que não irá conseguir muita coisa atacando diretamente o discurso de Lísias. Por isso, ele adota a estratégia de ir progressivamente preparando o terreno antes de expor sua verdadeira posição sobre o amor e sobre Lísias. Nesse sentido, o primeiro discurso de Sócrates seria uma primeira etapa dessa preparação, onde ele manteria a aparência de concordância com o discurso de Lísias – e, portanto, evitaria entrar em confronto direto com as convicções de Fedro - enquanto ao mesmo tempo aproveitava a ocasião para introduzir uma série de novos elementos que, efetivamente, subverteriam tudo que Lísias tinha dito. Mas Sócrates sabia que trazer Fedro para a filosofia não seria tarefa simples e, portanto, um único discurso não seria suficiente. Por isso, depois de baixar as resistências de Fedro com seu primeiro discurso, ele prepara as condições para um segundo. Ao declarar-se culpado de ter pecado contra os deuses, Sócrates torna essa mudança de posição mais aceitável para o Fedro: afinal, é muito mais fácil admitir que se cometeu um erro em conjunto com alguém do que aceitar a noção de que apenas nós estamos errados. A declaração de ter “ofendido a um deus”, portanto, deve ser entendida como uma ironia e como um recurso retórico. É verdade que a declaração é parcialmente verdadeira, pois *éros* foi de fato injustiçado ao ter sido

185 *Fedro*, 242b-243e

186 Quando Sócrates começa a criticar o discurso de Lísias, Fedro diz: “Vamos, achas que há motivo para troçares dessa maneira? [...] achas que haverá na Grécia outro homem capaz de escrever sobre o mesmo assunto um discurso com a mesma elevação e conteúdo deste?” (*Fedro*, 234d).

187 “Fedro, se eu não te conhecesse, Fedro, isso seria porque, então, nem sequer me conheceria a mim próprio!” (*Fedro*, 228a)

representado apenas parcialmente. No entanto, não é razoável crer que Sócrates, que no início do diálogo se apresenta como um especialista no amor, tivesse ficado tão encantado com o discurso de Lísias ao ponto de ter realmente perdido a consciência do que estava afirmando em seu primeiro discurso. Pelo contrário, a nosso ver, faz muito mais sentido ler todo esse movimento como *psicagogia* socrática. Além disso, um argumento em favor dessa leitura é o fato de que, como já observara Vries (1969, p.5), o *daimon* socrático nesse ponto funciona de uma maneira inesperada em relação ao modo como Platão geralmente o descreve. Como é bem conhecido, o *daimon* de Sócrates costuma intervir para evitar que ele cometa um erro, ou seja, seu funcionamento é negativo: ele impede Sócrates de dar início a uma ação prejudicial. Ora, o *daimon* socrático permaneceu inteiramente silencioso durante todo o primeiro discurso de Sócrates, interrompendo-o apenas quando ele tentou sair *antes* de declamar o segundo discurso¹⁸⁸. Com isso em mente, podemos concluir que o primeiro discurso de Sócrates não era realmente um erro; o erro seria interromper a discussão nesse ponto, pois esse discurso realmente era incompleto em sua abordagem de *éros* e, assim, necessitaria do complemento que viria no segundo discurso. Por isso, consideramos que o arrependimento de Sócrates tem principalmente a função de preparar psicologicamente Fedro para que ele se torne receptível ao que Sócrates dirá em seguida. Ou seja, tanto o arrependimento como os dois discursos fazem parte da *psicagogia* socrática que tem como objetivo conduzir Fedro à filosofia. Esse arrependimento não implica em uma descontinuidade na posição de Sócrates sobre *éros*, mas serve apenas para marcar uma nova etapa da discussão. Nesse sentido, devemos também reconsiderar os motivos que Sócrates alega para ter coberto sua cabeça durante o primeiro discurso. Consideramos que ele estava com a cabeça coberta porque sua posição verdadeira estava disfarçada sob uma aparente concordância com Lísias; depois ele a descobriu quando pode expor sua posição claramente¹⁸⁹.

188 “Given the usual interpretation of this part of the dialogue, obviously the lack of opportunity of the inner voice becomes rather striking: as with the characters in bad comedies the voice enters the stage at the wrong time. For if the role of the voice is always *to prevent* Socrates from acting wrongly (cf. 242c), and if the speech he was about to deliver was really impious, why didn't the voice appear in advance to prevent him from delivering it? Plato's literary skill and attention to details prevent us from considering this an unintentional slip. On the contrary, it seems to suggest to the reader that Socrates' speech *was not impious* at all, and that we must try to find another explanation for the appearing of the voice at this specific moment in the dialogue.” (ROSSETTI, 1992, p. 49-50).

189 “This may be taken to mean that from now on Socrates will speak openly, directly, without covering the meaning of his words with the clothes of a tale, without making any fictional speaker speak to any

Por fim, estabelecida a continuidade entre os dois discursos, podemos nos voltar ao que é tratado exclusivamente no segundo. É fácil nos perdermos na riqueza desse trecho, que levanta tantas questões que parece realmente ser uma verdadeira síntese do pensamento platônico¹⁹⁰. Sócrates começa seu discurso apresentando uma distinção entre os tipos de loucura, mostrando que há algumas que são negativas, mas que há também outras que são positivas, e que entre estas está o amor. Sócrates estabelece nesse ponto a união entre seus discursos ao retomar a discussão a partir da Forma responsável pela coesão entre eles¹⁹¹. Em seguida, ele passa para o grande mito sobre a origem da alma. Primeiramente, Sócrates trata da imortalidade da alma; depois, faz uma narrativa sobre o modo de existência das almas antes de entrar em corpos, circulando por uma região supra-celeste na companhia dos deuses; nessa região, elas teriam a oportunidade de observar as coisas em si mesmas (*ousía óntos ónta*). No entanto, uma vez encarnadas em um corpo humano, as almas perderiam a memória e esqueceriam-se das Formas (*eidos*). Depois disso, as almas só poderiam retornar à região supra-celeste caso conseguissem que suas asas crescessem novamente, o que só pode acontecer caso elas se dediquem à filosofia e ao amor filosófico. Em seguida, Sócrates explica que a Beleza é, das Formas, a de que mais facilmente podemos nos lembrar, tanto porque a visão é o nosso sentido mais apurado, como porque entre as Formas supra-celestes ela era especialmente radiante. Sócrates explica, então, que o amor surge porque, ao contemplarmos uma pessoa bela, nossa alma começaria a se lembrar da Forma da beleza que teria esquecido ao entrar no corpo. Logo em seguida, nós começaríamos a recuperar nossas asas, o que nos deixaria em um estado de imensa perturbação, pois para nós nada se tornaria mais importante do que retornar ao nosso antigo estado supra-celestial. Nesse momento, no entanto, nossa alma passaria por uma grande tensão, pois cada cavalo possui um modo de se aproximar

fictional boy, but addressing himself to Phaedrus. [...] Finally, Socrates has decided to put aside his previous mode of 'uncovering and concealing'. And so, if in his first performance he *uncovered* the internal links between *epithumia hédonón* and Rhetoric by *concealing* it under the characters of a tale, in his coming speech he will explain overtly the internal links between the true Love and Philosophy". (ROSSETTI, 1992, p.57-58).

190 "Schleiermacher himself believes that the true subject-matter of the *Phaedrus* is philosophy itself and that the dialogue (which he believed to be the first Plato ever composed) is a blueprint for the philosophical edifice Plato already had in mind to construct." (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. xxvii-xxviii)

191 "La Forme en question ici n'est plus *erôs*, mais ce que la nature humaine comporte d'insensé [...] nommée quelques lignes plus loin *mania*." (DIXSAUT, 2001, p. 125).

do amado, e o condutor precisaria se esforçar para mantê-los sob controle. Dependendo do modo como a alma se controle, ou seja, dependendo da medida em que o condutor consiga o equilíbrio, a *sophrosýne*, da alma, a sua experiência terrena será mais ou menos perfeita. Sócrates conclui seu discurso observando que o tipo mais perfeito de vida é a vida dedicada à atividade filosófica, pois é por meio dela que a alma cultiva a lembrança das Formas e retorna mais rapidamente ao plano supra-celestial¹⁹².

O que esse mito nos permite pensar sobre a questão da *paidéia*? Em primeiro lugar, parece-nos razoável afirmar que o ponto central do discurso está justamente na descrição da relação da alma com o inteligível. Embora Sócrates realmente faça um eloqüente elogio ao amor, esse só é louvado porque tem como efeito fazer com que a alma recupere a “visão” original das Formas, ou seja, a importância do amor se dá na medida em que ele é um meio para a apreensão do inteligível. Por isso, não nos parece exagerado considerar que a intenção de Platão com esse discurso é evidenciar a importância da noção do inteligível para a *paidéia* filosófica. Como vimos no capítulo anterior, no fundamento dos discursos de Sócrates estavam os processos dialéticos, a *synagogé* e a *diairesis*, que são descritos justamente como aquilo que permite ao filósofo pensar sobre o inteligível. A retórica tal como concebida naquela época, não possui qualquer interesse por essa dimensão, pois os oradores consideram que o discurso é um fim em si mesmo, de modo que ensinam seus alunos apenas quanto aos melhores modos de organizar a estrutura verbal dos seus discursos. O ensino filosófico, por outro lado, gira em torno de uma preocupação inteiramente distinta: no centro do aprendizado filosófico está a contemplação do inteligível, que se apresenta como aquilo que está fora da experiência sensível e, portanto, não se reduz ao plano discursivo.

É importante nos determos no que Platão diz sobre essa região que só pode ser “vista” pelo intelecto (247c-d). De fato, Sócrates repetidamente retoma a metáfora da visão ao longo do diálogo. Devemos nos lembrar, afinal, que o motivo que ele alega para a sua palinódia é o fato de que outros que também teriam pecado contra os deuses foram castigados com a cegueira. Mais adiante, ao falar daqueles que investigam um assunto sem o conhecimento da dialética, Sócrates declara que eles procedem como cegos. No entanto, Sócrates também afirma diretamente que essa região “supra-celeste” “não tem

192 *Fedro*, 244a-257b.

cor, nem rosto” (247c), ou seja, essa região não pode realmente ser apreendida pela visão, pois ela é justamente uma metáfora para falar do inteligível, ou seja, daquilo que não pode ser apreendido por nenhum sentido; apenas o intelecto (*noûs*), portanto, pode aprender as Formas e as Idéias. É importante frisar também que, com isso, Platão não está falando naquilo que posteriormente veio a ser denominado de conceito, ou seja, de uma construção mental arbitrária para descrever a realidade. Para Platão, as Formas e as Idéias não estão na mente das pessoas, mas sim, na própria realidade, e a inteligência (*noûs*) é justamente a nossa capacidade de captar esses conteúdos inteligíveis¹⁹³.

No entanto, embora as Formas e as Idéias não sejam apreensíveis pelos sentidos, é interessante que Platão utilize especificamente a metáfora da visão para falar da inteligibilidade. Consideramos que ele faz a escolha desse sentido porque ele enfatiza justamente que a apreensão do inteligível é simultaneamente algo imediato e individual. Afinal, se ouvirmos uma palavra, podemos repeti-la, transmitindo para o outro a mesma experiência sensível que tivemos. No entanto, por mais que nos demoremos na contemplação de uma imagem e que a conheçamos intimamente, não podemos transmitir a mesma experiência para outra pessoa; podemos apenas produzir um discurso que, de algum modo, leve nosso interlocutor a conceber uma imagem semelhante. No entanto, a visão mesma que tivemos da imagem permanece incompartilhável; só é possível ter uma visão idêntica quem olhar para a imagem com seus próprios olhos. Consideramos que é esse o motivo de Platão utilizar a metáfora da visão para falar do inteligível. É impossível para o filósofo transmitir a intelecção das Formas; ele pode apenas descrever algo parecido com elas em seu discurso e esperar que seu interlocutor faça uso do próprio intelecto para tentar apreender a Forma que esta sendo referida pelo discurso.

Nesse ponto, é interessante retomar o que foi dito durante a discussão sobre *eîkos*. No capítulo anterior, tentamos mostrar como, ao longo da discussão sobre retórica, Platão enfatiza a acepção desse termo como algo que está próximo da verdade, ou seja, como probabilidade. É em relação a essa dimensão do inteligível que Sócrates declara ser impossível fazer uma descrição exata, cabendo apenas fazer um discurso verossímil

193 “For Plato the *eîdos* or *idéa* was not a concept of our mind in this sense that, by thinking it, we would never come into contact with any other kind of reality than that of our own thinking mind. On the contrary, Plato emphasizes *the reality of the object of our thought*. It is not a “thought”, he says, that things participate of, in order to become that which they are. They participate of a “Being”, that is, of something existing in an exemplary way in an objective order.” (VOGEL, 1988, p.7)

(*eikos*) sobre essa “região”. Tendo em mente o que foi dito acima, podemos ler esse trecho também como uma tentativa de Platão de apontar para os limites da própria linguagem em relação ao inteligível. Platão está mostrando que a *epistème*, o alimento das almas na região supra-celestial, não é inteiramente transponível para o discurso humano; o que podemos falar sobre essa região é sempre *eikos*, não por uma falta de habilidade nossa, mas por uma limitação da própria condição humana. O único modo de apreendermos algo sobre essa região é por meio de uma apreensão direta do intelecto. Todo discurso, portanto, na melhor das hipóteses pode almejar apenas ser uma referência a essa região, mas por definição não pode trazer o inteligível em si mesmo.

O segundo discurso de Sócrates, portanto, tem uma função importantíssima, que não se reduz ao primeiro discurso: ele procura transmitir uma imagem do que seja a atividade filosófica, isto é, como um esforço de apreensão do inteligível. Esse discurso tem certamente o objetivo de convencer Fedro a se voltar para a filosofia¹⁹⁴. No entanto, mais do que isso, ele procura mostrar em que consiste a atividade filosófica; e, como a transmissão da “visão” das Formas é em si mesma impossível, Sócrates conta um mito com a esperança de que ele leve Fedro a usar o próprio intelecto para caminhar em sua formação filosófica.

Isso nos permite compreender um novo aspecto da distinção entre o ensino de Lísias e a *paidéia* socrática. Enquanto a preocupação de Lísias estava restrita ao aspecto formal do discurso, ou seja, enquanto Lísias considerava a própria produção de discursos como o fim último do seu aprendizado, Sócrates aponta para uma dimensão que vai além do discurso e que, em última instância é aquilo que fornece o fundamento para a prática discursiva. A *paidéia* platônica se caracteriza por essa abertura ao plano do inteligível, ou seja, os discursos são considerados apenas como um meio para vislumbrar algo que está além das palavras.

194 “Socrates' Great Speech may in feact be intended to convince him [*Fedro*], as far as a man of his character can be convinced on that issue, that philosophy is life's most serious activity”. (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. xv)

3.3 A PAIDÉIA FILOSÓFICA E OS DISCURSOS

Depois que Sócrates termina seu segundo discurso, o diálogo passa para a discussão da retórica e da dialética. No entanto, isso não significa que a questão da *paidéia* filosófica tenha sido abandonada. Pelo contrário: sendo a retórica a principal disciplina estudada na época de Platão, ela é o alicerce central da *paidéia* vigente naquela época em Atenas. Por isso, para problematizar a questão da *paidéia*, Platão não pode se limitar a descrever o modo como ele concebe a especificidade da filosofia; ele precisa também examinar a principal alternativa vigente na cultura, mostrando de que modo a filosofia compreende essas questões. Consideramos que esse é o objetivo da segunda metade do diálogo: depois de apontar as limitações do discurso de Lísias com o primeiro discurso de Sócrates, depois de apontar para a especificidade do ensino filosófico, a saber, a importância do inteligível, com o segundo discurso, Platão mostra agora um exame filosófico da questão da retórica. Não é preciso nos demorar na discussão desse trecho, pois já apresentamos no segundo capítulo o modo como Platão discute essa questão. Podemos, portanto, passar à crítica à invenção da escrita que aparece ao fim do diálogo.

Essa questão surge depois de um longo exame da retórica, onde Sócrates estabelece tanto as limitações da retórica da época, como o caminho para reformá-la. Então, Sócrates expõe o célebre mito da invenção da escrita. Nos últimos anos, esse trecho em que é exposta a crítica à escrita se tornou um dos centros da polêmica acerca do problema das doutrinas orais de Platão. Vogel (1988) mostra que as raízes dessa polêmica remontam ao início do século XX, quando, a partir dos estudos de Burnet e Taylor, os testemunhos indiretos sobre o ensino oral de Platão passaram a ser cada vez mais valorizados. O problema das doutrinas não-escritas, no entanto, só iria dar origem a uma escola de interpretação específica com os estudos de H. Krämer e K. Gaiser, que, depois dos esforços de divulgação de Giovanni Reale, passaria a ser conhecida como a escola de Tübingen-Milão, postulando que a desconfiança de Platão em relação à escrita o teria feito reservar certas doutrinas exclusivamente para exposições orais. Por isso, os diálogos platônicos não deveriam ser considerados a autoridade última para interpretar seu pensamento, sendo preciso também tentar reconstruir o que seriam essas exposições

orais por meio de testemunhos indiretos que nos chegaram pela obra de terceiros¹⁹⁵. Discutir interpretações gerais da obra de Platão, no entanto, foge ao escopo desta dissertação de mestrado e, por isso, não iremos entrar nessa discussão. Nossos comentários sobre esse problema, portanto, irão se restringir àquilo que podemos pensar sobre ele partir desse diálogo. Nesse sentido, e seguindo a orientação que adotamos em toda a dissertação, tentaremos analisar o significado desse trecho à luz da estrutura total do texto, tanto em seus aspectos argumentativos quanto dramáticos. Embora seja tentador abstrair esse trecho do restante do diálogo e discutir a questão do mérito da escrita em si mesma, é importante considerar que Platão não deixou esses comentários soltos no ar, mas sim, os colocou dentro de um momento específico de um diálogo que já vinha trabalhando com várias questões correlatas¹⁹⁶.

Que essa crítica está intimamente relacionada com os demais problemas do diálogo é algo que se observa do próprio modo como Sócrates introduz essa questão. Em 274b, ele declara que já discutiram o suficiente para descrever a arte da retórica, mas que falta ainda saber quando é conveniente escrever ou não – uma referência direta à primeira questão que deu origem à discussão que se inicia após o segundo discurso de Sócrates. Depois disso, Sócrates começa a narrar o célebre mito sobre a invenção da escrita (274d). Segundo o mito, haveria um deus-inventor responsável pela invenção de várias artes. Depois de completar suas invenções, esse deus levaria suas criações a um rei, a quem caberia julgar a pertinência das novas artes. Esse rei, no entanto, aprova as demais, mas critica fortemente a escrita, dizendo que esta seria uma invenção nefasta, pois tornaria os homens preguiçosos e esquecidos por passarem a procurar o conhecimento nos textos e não em si mesmos:

Oh, Thoth, mestre incomparável, uma coisa é inventar uma arte, outra julgar os benefícios ou prejuízos que dela advirão para os outros! Tu, neste momento e como inventor da escrita, esperas dela, e com entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de

195 “In Burnet's opinion, nothing was as important in Plato's life as the foundation of the Academy. We must always remember, so he says, that Plato's “real” teaching was done within the circle of his School, and that even his later dialogues contain only what he thought fit to give to a wider public, just to define his attitude to other schools of philosophy.” (VOGEL, 1988, p. 3)

196 Para uma apresentação dessa escola, Cf. Reale, 1991. Para uma análise crítica dessa escola, Cf. Trabattoni, 2003. Para uma interpretação contrária ao modo como esse escola lê especificamente esse trecho do *Fedro*, Cf. Kühn, 2000.

exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores [...] e não dos assuntos em si mesmos (274e-275a).

O problema do esquecimento é, evidentemente, uma referência direta à teoria do conhecimento como um processo de anamnese, de lembrança de algo que nossa alma teria “visto” antes de se juntar ao corpo. É interessante notar, no entanto, que esse mito não encerra toda a crítica à escrita que Sócrates apresenta. Ele é apenas um primeiro problema levantado, mas Sócrates logo em seguida levanta ainda outros:

O maior inconveniente da escrita parece-se, caro Fedro, se bem julgo, com a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos, mas, se alguém as interrogar, manter-se-ão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir a mesma coisa (275d-e).

Somente depois de expor sua crítica à escrita, Sócrates diz que é preciso examinar outro tipo de discurso: o discurso escrito na alma (276a). Desse modo, Sócrates estabelece mais uma das várias dualidades que se repetem ao longo do diálogo (o bom e o mau amor, Sócrates e Lísias, dialética e retórica), mostrando dois aspectos conflitantes de uma mesma questão: a existência de dois tipos de discursos, os discursos vivos escritos na alma, e os discursos estáticos, semelhantes a uma pintura, escritos no papel. Precisamos, portanto, compreender o significado dessa oposição. Seria tentador estender essa polaridade à oposição entre dialética e retórica, mas, como vimos anteriormente, essas aproximações precisam ser feitas com cuidado, pois a própria estrutura do diálogo nos mostrou que a retórica e a dialética não são tão conflitantes assim e que ambas podem fazer parte da formação do filósofo. Como compreender, portanto, o significado dessa distinção feita por Sócrates entre os “discursos vivos” e os “discursos estáticos”?

No primeiro capítulo, fizemos uma breve exposição sobre o contexto histórico do problema da relação entre oralidade e escrita, onde vimos que o pensamento de Platão começou a ser moldado no século V, quando a revolução da alfabetização estava no auge, e ele começou a produzir sua obra no século IV, quando essas transformações ainda eram recentes, de modo que seus efeitos ainda estavam muito vivos na cultura ateniense. Além disso, Detienne (1988) mostra que, entre o período arcaico e o período clássico da Grécia,

as antigas tradições mito-poéticas deram origem a dois modos distintos de lidar com a linguagem: o modo sofisticado, que deu origem à retórica, e o modo dialético, praticado pelos grupos filosóficos. Consideramos que essa observação é importante para a análise desse trecho, pois acreditamos que o que permite a Platão adquirir uma perspectiva diferente sobre o problema da retórica é sua consciência de que, ao largo das inovações dos mestres de retórica, se desenvolveu também esse outro modo de lidar com a linguagem, que já viria pelo menos de Zenão, e que encontrara em Sócrates uma expressão especialmente criativa. Aliás, segundo Nightingale (2000), o estilo socrático de examinar os problemas por meio de perguntas e respostas não deu origem apenas aos diálogos platônicos, mas a todo um gênero literário grego¹⁹⁷. Platão, portanto, sabe que existem diferentes modos de se usar os discursos e, por isso, ele se coloca o seguinte problema: qual a relação entre a filosofia e os discursos? Em outras palavras: se existem várias práticas discursivas diferentes, o que caracteriza a especificidade da filosofia ao lidar com essa questão? Consideramos que o restante do diálogo é, em larga medida, o esforço de Platão em pensar esse problema.

Para contrastar esses distintos modos de lidar com a linguagem, Platão amplia a definição de retórica até encontrar um princípio abrangente o suficiente para incluir também a prática da dialética. No entanto, depois de observar que ambas fazem parte dessa “prática da controvérsia” (261e), Platão não pode considerar que ambas estão no mesmo nível. Os mestres de retórica acreditam ser capazes de ensinar seus alunos a discursar sobre qualquer questão, mas o método que Sócrates prefere é muito mais abrangente, pois ele lhe permite tanto falar como pensar. Com isso, Sócrates quer dizer que a dialética não apenas lhe permite ser persuasivo, mas ela faz algo muito mais importante: ela lhe mostra como compreender os problemas que ele se coloca. Isso acontece porque a dialética é composta por esses processos, a *synagogé* e a *diairesis*, que lhe permitem discutir os problemas no plano do inteligível, e não apenas no plano das opiniões comuns. Desse modo, a dialética se mostra como algo muito mais fundamental do que a retórica, pois ela abre mesmo a possibilidade de se discutir os fundamentos da

197 “This genre [*Sokratikoi logoi*], of course, had its origin in the late fifth century, just before Plato began writing. Although a great many of Socrates' associates were the authors of *Sokratikoi logoi*, all that remains of this vital genre is some few fragments of Aeschines and the Socratic dialogues of the fourth-century writers Xenophon and Plato. [...] The Socratic dialogue, of course, resembles drama in its mimesis of people in conversation and in action [...]” (NIGHTINGALE, 2000, p.4).

retórica e descobrir os princípios para que ela seja considerada uma verdadeira arte da palavra.

No entanto, como relaciona isso com a questão da oralidade e da escrita? Não faria mais sentido associar as limitações da escrita com a filosofia, posto que Platão era um autor de diálogos, e as vantagens da oralidade com a retórica, posto que o objetivo principal do seu aprendizado era a declamação de discursos? No entanto, como também vimos no primeiro capítulo, essa não é a maneira adequada de equacionar a questão. Apesar de Platão ser autor de diálogos, a dialética nasce da prática do *agón* intelectual, do debate sobre problemas filosóficos, como faziam Zenão e Sócrates, que é uma prática essencialmente oral, pois essas discussões se movem de acordo com as objeções e problemas levantadas no curso da discussão. A retórica, por outro lado, era uma prática essencialmente voltada para a escrita. Isso pode parecer paradoxal, mas podemos compreender essa associação do seguinte modo: embora o discurso de Lísias – assim como o de qualquer outro orador - tenha sido declamado oralmente, essa declamação é apenas uma repetição exata daquilo que já estava preparado no papel. O ato de declamá-lo implica apenas em reproduzir exatamente o que estava escrito. Lísias recitou oralmente seu discurso para Fedro, mas o fez apenas após passar horas e mais horas revisando sua versão escrita. Ou seja, os discursos dos oradores são, fundamentalmente, discursos que foram elaborados previamente e reduzidos a uma forma fixa.

Nesse ponto, é interessante lembrar que o debate entre escrita e oralidade estava muito vivo na época em que Platão escreveu esse diálogo por causa de uma polêmica recente entre Alcidas e Isócrates. Cada um deles defendia os méritos de um tipo de discurso: Isócrates defendia o discurso preparado previamente por escrito, Alcidas defendia o discurso feito de improviso. Os leitores contemporâneos do *Fedro* certamente se lembravam dessa polêmica e boa parte deve ter reconhecido que os termos que Platão utiliza para defender o discurso “vivo” são muito próximos daqueles com que Alcidas defende os discursos de improviso¹⁹⁸. É curioso observar, no entanto, que os termos que Platão define a arte da retórica também são muito próximos daqueles utilizados por Isócrates¹⁹⁹. Por isso mesmo, devemos ter cautela ao aproximar a defesa da oralidade

198 SCULLY, 2003, p. 109- 110.

199 “Isocrates argues that a good rhetorician must “choose the forms (*eideia*) that are necessary for each subject [...] arrange (*tazei*) them properly, not miss the right opportunities (*kairon*)”. (SCULLY, 2003, p.

platônica com a defesa feita por Alcidas. Consideramos que ao utilizar termos de ambos os autores, Platão estava assinalando que não tinha optado por nenhum dos lados dessa disputa, mas estava, isso sim, procurando levar a discussão para um ponto mais fundamental. O interesse de Platão nessa discussão, afinal, é significativamente diferente do deles. Alcidas e Isócrates estavam defendendo os méritos dos seus respectivos tipos de ensino, afirmando as respectivas vantagens técnicas de praticar a declamação oral e de improviso ou de trabalhar cuidadosamente um texto prévio a ser decorado antes da declamação. Platão pretende retirar essa questão do plano das vantagens técnicas para o plano filosófico, ou seja, ele não quer saber simplesmente qual discurso é preferível, mas compreender a diferença entre oralidade e escrita. Platão não está se perguntando simplesmente qual discurso é mais ou menos efetivo; ele quer saber que efeitos cada discurso provoca.

Retomando a distinção entre a prática da retórica e a prática da dialética, podemos compreender porque Platão não está tomando nenhum dos lados dessa discussão. Mesmo Alcidas, afinal, está procurando apenas saber qual o modo mais eficiente para fazer a mesma coisa que Isócrates: persuadir sua audiência. Como vimos anteriormente, a dialética se caracteriza por usar o discurso como meio para alcançar algo inteligível; os discursos de improviso não possuem a mesma ambição. Independentemente de escreverem seus discursos com antecedência ou não, os mestres de retórica não estão preocupados em compreender “as coisas em si mesmas”, ou seja, em procurar algo que está além da linguagem, por ser acessível somente ao intelecto. Com isso em mente, podemos fazer uma nova leitura da polêmica entre Isócrates e Alcidas. Como vimos, o primeiro está defendendo que os oradores devem passar um longo período trabalhando na composição de um texto, enquanto o segundo acredita que é preferível que o orador se dedique a um longo estudo das estruturas argumentativas e dos lugares-comuns para utilizá-los de improviso de acordo com a situação. Nenhum dos dois pretende alcançar as Formas relativas aos problemas que estão lidando. Em ambos os casos, se trata de produzir discursos exclusivamente com o foco em sua estrutura formal, ignorando tudo que o discurso pode dizer sobre algo que esteja além dele. O discurso se torna, portanto, um fim em si mesmo, e não um meio para alcançar a compreensão dos problemas em discussão.

84).

É com isso em mente que devemos nos voltar para a crítica de Sócrates aos “discursos sem vida”. Não importa se os oradores lêem seus discursos ou se os declamam de improviso; estes discursos são criticados por Sócrates por serem produzidos com a preocupação exclusiva com seu arranjo formal, ou seja, estes discursos são criticados não por causa do modo como são transmitidos (oralmente ou por escrito), mas por se fundamentarem apenas em uma repetição das mesmas estruturas discursivas sem se preocupar com nada fora delas. Esses discursos são “sem vida” porque são feitos sem a intenção de se voltar para o inteligível. Como vimos na seção anterior, a característica da *paidéia* filosófica é justamente essa abertura para o que não se reduz à dimensão dos objetos sensíveis. A *paidéia* da época, no entanto, ignora por completo essa dimensão, se contentando em procurar diferentes modos de organizar a estrutura verbal dos discursos.

Nesse ponto, seguimos Trabattoni (2003) ao pensar que a oposição entre oralidade e escrita não deve ser lida como uma oposição entre dois meios de expressão do conhecimento, mas sim, como a oposição entre o conhecimento verdadeiro e o mero registro deste conhecimento. O que o segundo discurso de Sócrates nos mostra é que o conhecimento verdadeiro só pode existir na alma, pois apenas a alma pode “ver” o inteligível²⁰⁰.

A analogia com a pintura explica essa relação. Do mesmo modo como uma pintura, por melhor que seja, nunca pode ser mais do que a imitação de um objeto real, o melhor texto filosófico também não será mais que a reprodução de uma reflexão realizada por um filósofo vivo. Por isso, Platão afirma a prioridade da atividade dialética sobre a produção literária: para que existam bons livros filosóficos é preciso primeiro que existam filósofos realizando discussões filosóficas; sem que essas discussões existam primeiro na alma dos próprios filósofos, elas não poderão jamais ser repassadas para o registro escrito. Isso não quer dizer, evidentemente, que os textos escritos sejam sem importância: a energia que o próprio Platão despreendeu para escrevê-los é prova suficiente de que ele os levava a sério. No entanto, é preciso não confundir o que é apenas um reflexo, uma representação de uma reflexão filosófica e o que é a reflexão de fato. Platão não está preocupado em condenar os textos escritos, mas pretende apenas fazer com que tenhamos clareza de que todo escrito é apenas um registro de algo que foi

200 “O verdadeiro saber [...] é fundado no consentimento espontâneo e na compreensão, enraizados na alma, e é muito mais difícil de esquecer”. (TRABATTONI, 2003, p. 140)

cultivado na alma do filósofo e, como tal, não pode adquirir precedência frente à atividade filosófica propriamente dita, que é a prática da dialética²⁰¹. Em outras palavras, o verdadeiro ato de inteligência, ou seja, o verdadeiro instante em que o filósofo tem acesso ao inteligível ocorre exclusivamente em sua própria alma. Todo registro depois que for feito sobre isso será como uma pintura ou fotografia, ou seja, como uma maneira de se referir a esse ato, mas não será o próprio ato. O cuidado que o filósofo deve ter com a escrita, portanto, é justamente esse: ter claro que a atividade fundamental da filosofia é esse cultivo da alma, e não o acúmulo de textos escritos.

Do mesmo modo, levando essa discussão para o campo do ensino, o filósofo deve ensinar seus discípulos a realizarem, eles próprios, a inteligência do inteligível, e não a repetir discursos que tratem disso. Não importa, portanto, se estamos falando em repetição escrita ou oral; a verdadeira diferença reside em saber se o discurso nasce da alma de quem o produz ou se é simplesmente fruto de um ato mecânico de colecionar frases de efeito²⁰². No entanto, uma vez conscientes dessa distinção, vemos que mesmo os textos escritos possuem seu valor. Eles não podem ser confundidos com o conhecimento em si mesmo, mas podem ser também ocasião de conhecimento, ou seja, podem servir como recurso para o leitor começar o próprio trabalho dialético em direção ao inteligível²⁰³.

Desse modo, consideramos que faz algum sentido pensar em uma descontinuidade entre a filosofia platônica e os diálogos platônicos, mas divergimos da escola de Tübingen-Milão quanto à natureza dessa descontinuidade. Essa escola postula, afinal, que haveria

201 “Se queremos compreender o que Platão quer dizer aqui, o elemento em que nos devemos nos concentrar é precisamente essa contraposição entre interno (correlato a espontâneo) e externo (relacionado a mecânico, forçado). [...] Em realidade, podemos definir como nosso saber somente aquilo que compreendemos, assimilamos e tornamos nosso no interior da alma, o que de algum modo se desenvolveu no íntimo de nós mesmos, ainda que seja pela ação de agente externos.” (TRABATTONI, 2003, p. 138-139)

202 “O filósofo pode, certamente, escrever e compor discursos. Mas recusará ver-se identificado por inteiro com esses discursos, porque são sempre um produto imperfeito e transitório da sua alma [...]. É na alma que se encontra o verdadeiro tesouro do seu saber, já que ela é a fonte de que seus discursos derivam, e é capaz de produzi-los sempre melhores.” (TRABATTONI, 2003, p.157)

203 Isso não elimina [...] que o conhecimento e o aprendizado, apesar de fenômenos interiores, possam e devam ser solicitados mediante a ação de intervenções externas. [...] Por isso, após haver admitido que a escrita não constitui uma alternativa válida ao saber da alma, poder-se-ia, em todo caso, sustentar que ela pertence à classe dos fatores estimulantes em vista do aprendizado interior.” (TRABATTONI, 2003, p.141-142)

uma doutrina platônica que teria sido transmitida oralmente e da qual poderíamos encontrar testemunhos em outras fontes. Consideramos que a única descontinuidade possível entre diálogo e filosofia que esse trecho permite inferir é a descontinuidade entre a filosofia que estava na alma do próprio Platão e sua representação construída por ele nesse diálogo. Essa descontinuidade não se daria por uma decisão dele em resguardar certas doutrinas, mas pelo próprio fato de que a representação de uma filosofia não é a própria filosofia. Nesse sentido, os testemunhos indiretos, mesmo se pudéssemos ter certeza quanto à sua fidedignidade, seriam também apenas uma representação dessa filosofia, e não a própria filosofia. Além disso, consideramos que esse diálogo nos leva justamente a uma leitura anti-dogmática da filosofia platônica e, por isso mesmo, contrária à noção de uma doutrina sistematizada. Sendo a filosofia a busca pelo inteligível, ela não pode jamais se cristalizar em um sistema dogmático, pois toda sistematização é uma produção discursiva que pretende ser uma espécie de descrição da “região supra-celeste” que Sócrates diz ser tarefa realizável apenas pelos deuses. O que é possível aos homens, isto é, aos filósofos, é buscar se aproximar dessa região, tendo consciência que essa aproximação não implica nem em posse definitiva, nem em distância irreconciliável. O inteligível permanece como uma meta que nunca se alcança plenamente, mas esse esforço não é sem frutos, pois nessa caminhada, conseguimos progressivamente adquirir um vislumbre das Formas e encontramos definições que permitem que avancemos em nossas investigações.

Desse modo, podemos compreender que a crítica à escrita que aparece ao final desse diálogo pode ser compreendida à luz de toda a reflexão sobre a *paidéia* que vinha sendo desenvolvida ao longo do texto. Essa crítica, propriamente falando, não introduz um novo tema, mas sim aprofunda o objetivo principal do texto que é caracterizar a especificidade da formação filosófica. Por meio desse trecho, Platão busca pensar sobre a relação entre a filosofia e os discursos. Essa é uma relação que será sempre intrinsecamente problemática, pois no cerne da atividade filosófica não está uma atividade discursiva, como no caso da retórica, mas sim, o esforço em pensar o que está além do discurso. A filosofia, portanto, se caracteriza por ser esse esforço de pensar o inteligível, apesar das dificuldades inerentes a essa meta.

CONCLUSÃO

Nossa dissertação tomou como ponto de partida a posição de que o *Fedro* poderia ser lido como um diálogo sobre a *paidéia*, isto é, como o esforço de Platão em problematizar a cultura da sua época, mostrando o modo como a filosofia pode substituir a retórica contemporânea como fundamento para a formação dos atenienses. O primeiro capítulo dessa dissertação tem como objetivo fornecer argumentos em favor dessa interpretação. Com esse objetivo, começamos por apontar que Platão sempre compreendeu a investigação filosófica como algo inseparável da dimensão ético-política. Para Platão, não havia sentido criar uma filosofia que fosse absolutamente desconectada das condições reais em que o filósofo estava imerso; ao contrário, e nisso seguindo uma orientação socrática, a filosofia serve justamente para investigar os fundamentos da vida humana, ou seja, para questionar os valores e os discursos vigentes na sociedade. Por isso mesmo, o filósofo platônico não procura fugir da cidade para um mundo de pura contemplação, mas sim, busca compreender o mundo em que está vivendo. Nesse sentido, levando em conta que a retórica estava no centro da cultura ateniense da época, para investigar o seu mundo, cabia ao filósofo investigar a retórica.

Investigar a retórica significa investigar o fundamento da *paidéia* ateniense contemporânea ao diálogo. Desde o século anterior, Atenas vinha passando por uma série de transformações sociais e culturais, destacando-se a influência de professores estrangeiros que, em geral, professavam ser capazes de ensinar seus alunos a discursarem sobre qualquer tema nas assembleias públicas e nos tribunais populares. A democracia ateniense fornecia o terreno ideal para esses mestres da palavra, e o ensino da retórica logo se tornou um produto cobiçadíssimo. Escritores conservadores, como Aristófanes, ironizavam essas novas modas, mas o fato é que elas rapidamente foram elevadas ao primeiro plano da cultura ateniense. No século IV, o que eram aulas esporádicas, informalmente organizadas nas casas dos homens ricos da cidade, se tornaram escolas organizadas em torno de cursos regulares. Platão também criticava essas novas tendências, mas não por estar apegado aos modos tradicionais, pois ele era também crítico dessas tradições. Em outras palavras, Platão não era nem um entusiasta da ascensão da retórica ao primeiro plano da cultura, nem um conservador em busca de restaurar a cultura tradicional; ele possuía, na verdade, seu próprio projeto pedagógico,

que estava sendo elaborado em sua Academia, e acreditava que apenas a filosofia poderia fornecer uma verdadeira *paidéia* aos atenienses. O *Fedro*, portanto, é escrito com esse propósito: seu objetivo é problematizar a cultura do seu tempo com o objetivo de persuadir os atenienses a se voltarem para a reflexão filosófica.

Falamos em “propósito” desse diálogo por seguir a interpretação de Hackforth (1952) de que não podemos encontrar nele a unidade de um tema, mas sim, a unidade de um objetivo maior em torno do qual se organizam vários problemas. Nesse ponto, seguimos a observação de Vriès (1969), que aponta que Platão não lida com problemas isoladamente, pois está sempre consciente da rede de interligações que cada questão filosófica estabelece com as outras. As várias questões cruciais levantadas no diálogo (*éros*, *anámnese*, dialética, retórica, *eídotes*, *idéa*), portanto, são trazidas em conjunto porque precisam ser pensadas em conjunto; a ligação entre elas não é fruto de uma arbitrariedade de Platão, mas uma consequência da própria discussão que está realizando. Deve-se notar, no entanto, que ao levantar essas questões Platão não está simplesmente tecendo uma elaborada tapeçaria; ele está preparando as condições para realizar o exame filosófico da *paidéia* do seu tempo, para, por oposição a ela, caracterizar a especificidade da formação filosófica.

Essa interpretação se justifica tanto pela posição que a retórica ocupava na cultura ateniense como por elementos do próprio texto platônico. Nesse ponto, nós adotamos a posição de que, no estudo das obras platônicas, não podemos separar o conteúdo argumentativo da sua forma literária. A característica específica do diálogo platônico é apresentar uma síntese entre *o que é dito* e *como é dito*; ou seja, o arranjo dramático do texto não tem apenas a função de tornar a discussão filosófica mais agradável, mas é também parte integrante dessa discussão e, portanto, um elemento incontornável para uma interpretação mais completa da obra. Por isso, acreditamos que o *Fedro* deve ser compreendido a partir da sua estrutura narrativa.

O que é interessante em ler este diálogo nessa linha é que ele parece ser a obra platônica por excelência onde esse aspecto fica visivelmente marcado. Certamente em cada diálogo o aspecto literário é marcante; no entanto, nos outros, é mais fácil delimitar o domínio da problemática discutida. No *Fedro*, por outro lado, como vimos acima, o problema central em discussão parece escapar continuamente ao leitor, enquanto a forma

literária se torna cada vez mais marcante a cada passagem. Por isso mesmo, não é de se surpreender que alguns comentadores tenham desistido de encontrar uma unidade filosófica, se contentando com uma unidade literária. No entanto, considerando o diálogo platônico como essa mistura indissociável entre forma literária e argumentação filosófica, tal como o fizemos, devemos considerar que a unidade do diálogo é também ao mesmo tempo literária e filosófica; ou seja, que a unidade da narrativa é um caminho, e não um substituto, para compreendermos a unidade do problema a ser tratado.

Em relação à narrativa do texto, portanto, poderíamos sintetizá-la do seguinte modo: é a história de como Sócrates afasta Fedro da influência de Lísias e o converte para a filosofia. Este diálogo, portanto, se caracteriza fundamentalmente por essa disputa entre Lísias e Sócrates que, seguindo essa interpretação, representam, respectivamente, a *paidéia* fundada exclusivamente na retórica e a verdadeira *paidéia* fundada na filosofia. Que Fedro estava sob a influência de Lísias é o que se conclui do modo como Platão o descreve na primeira metade do diálogo: ele repetidamente se refere ao célebre orador com palavras de admiração, descreve ter estado com ele toda a manhã, como se fazia nas aulas de retórica, e admite ter planejado sair da cidade para praticar a memorização do seu discurso. Que sua posição mudou ao longo da narrativa é o que se infere, primeiramente, do seu comentário ao fim do último discurso de Sócrates quanto diz que Lísias não seria capaz de superá-lo com um novo discurso e, principalmente, do fato de que ele se junta a Sócrates na prece final à sabedoria. A mudança de Fedro fica ainda mais evidente quando observamos que ao longo de todo o diálogo Platão vinha enfatizando esse aspecto de movimento. O diálogo, afinal, começa com a caminhada para fora dos muros da cidade, e progride com comentários sobre o caminho, até encontrarmos a definição de retórica como *psicagogia*, ou seja, como arte de guiar a alma. Nesse ponto, podemos nos voltar exatamente para o começo do texto e ler sua primeira frase de uma maneira completamente diferente: “Para onde vais a esta hora, meu caro Fedro, e de onde vens?” (227a). Esse pergunta banal se converte em uma séria questão filosófica: será possível para Fedro abandonar a admiração que tem pela retórica e decidir voltar-se para a filosofia? Os esforços de Sócrates, ao longo do diálogo, são exercidos com esse objetivo.

O diálogo, portanto, pode ser lido como a narrativa da *psicagogia* socrática, ou seja, o processo pelo qual Sócrates tenta levar Fedro para a filosofia. O termo *psicagogia*, evidentemente, é utilizado com um significado muito distinto do tradicional, que seria algo próximo de “feitiço” ou “encantamento”. Platão certamente usa essa palavra, tradicionalmente carregada de uma conotação negativa, para brincar com o leitor e desarmá-lo para o novo sentido que dá ao termo. Sócrates certamente não conduz Fedro para a filosofia por um processo análogo a um feitiço, ou seja, por meio de uma influência irracional sobre sua alma. Pelo contrário: Sócrates se esforça em problematizar a *paidéia* da época e fornecer a melhor imagem da *paidéia* filosófica de que é capaz, para que Fedro possa decidir que caminho seguir. Essa problematização da *paidéia* da época precisa, evidentemente, proceder por um exame da retórica, principal disciplina do ensino da época; por isso, dedicamos o segundo capítulo dessa dissertação a discutir essa questão.

Procuramos mostrar que a discussão da retórica permeia todo o diálogo. Ela surge, evidentemente, já nas primeiras linhas, quando Fedro relata ter vindo de uma reunião com Lísias, que foi um célebre orador ateniense. Primeiramente, procuramos mostrar que Platão procura discutir essa questão de um ponto de vista mais fundamental e, por isso, amplia a definição de retórica, para incluir tantos os discursos públicos quanto os discursos particulares, com o objetivo de incluir a dialética nessa discussão. Essa ampliação da definição de retórica começa a ser feita na própria estrutura dramática do diálogo, que retrata apenas dois participantes em uma discussão privada, fora dos muros da cidade, onde a possibilidade mesma do público está excluída. Ora, a retórica se caracterizava justamente por ser uma prática de discussão pública; por isso, consideramos que com esse deslocamento do cenário, Platão já está preparando essa mudança de definição.

Depois disso, Platão precisa discutir o problema do *eikos*, a verossimilhança, principal termo utilizado pelos professores de retórica para definir as condições necessárias para a persuasão acontecer. Procuramos mostrar que Platão tenta mudar a ênfase desse termo. Enquanto os oradores pensavam nele como algo que os faria prescindir do conhecimento da verdade, Platão mostra que a noção de verossimilhança é subsidiária da noção de verdade, posto que apenas aquele que conhece a verdade pode

reconhecer aquilo que se parece com ela. Consideramos que, desse modo, Platão estava procurando reforçar a acepção desse termo como uma gradação do conhecimento, ou seja, como uma aproximação da verdade, como uma probabilidade, e não como uma aparência desvinculada da essência.

Em seguida, mostramos que Sócrates passa a discutir a questão da dialética, afirmando ser necessário esclarecer esse ponto, antes de poder passar para a discussão sobre a arte da retórica. Na discussão que segue, Sócrates apresenta os dois processos que compõem a atividade dialética: a *synagogé* e a *diairesis*. Seguimos, nesse ponto, a leitura de Dixsaut (2001) que considera ser impossível compreender a dialética descrita nesse diálogo como um processo de divisão em gênero e espécies, pois, caso adotássemos essa concepção, seríamos forçado a considerar que Sócrates estaria errado ao se referir aos seus discursos como frutos da dialética, posto que neles não há esse sistema de divisão dicotômica de um gênero maior em espécies. Ao invés disso, no primeiro discurso encontramos o processo de definição do amor, a *synagogé*, operar por um procedimento complexo, que encontra um gênero maior (o desejo), mas que caracterizava sua especificidade apenas por referência ao seu objeto (a beleza) e não por uma divisão de gêneros. Desse modo, Dixsaut (2001) parece ter razão ao enfatizar a distinção entre *idéa* e *eidos*, ambos compreendendo objetos inteligíveis, mas apenas o primeiro sendo passível de definição por meio de referência a outros objetos inteligíveis. Seguindo essa explicação, podemos compreender que, desde o primeiro discurso, Sócrates de fato já expõe a definição de *éros*; definição essa, aliás, que é mantida por todo o diálogo.

Depois de ampliar a definição de retórica e esclarecer a questão da dialética, Sócrates precisa estabelecer se ela é verdadeiramente uma arte (*techné*). Desse modo, Platão inicia um trabalho complementar ao que foi feito no *Górgias*. Enquanto aquele diálogo prosseguiu a via negativa de mostrar porque a retórica contemporânea *não* era uma verdadeira *techné*, o *Fedro* prossegue no caminho complementar de descrever como seria a construção de uma verdadeira arte da retórica. Para isso, Platão toma Péricles como exemplo de bom orador, como uma maneira de sinalizar a importância do conhecimento da natureza (*phýsis*) do objeto a ser investigado, posto que seria isso que o célebre estadista teria aprendido com Anaxágoras. Os mestres de retórica da época não se detinham nessa etapa e, por isso, jamais chegaram a criar uma verdadeira arte. Depois de

realizar essa investigação geral sobre a natureza do objeto, deve-se investigar suas partes, e depois conhecer o modo como cada parte afeta e é afetada por outros objetos. Transpondo isso para a discussão sobre retórica, temos que a *techné rhetoriké* só pode vir a existir a partir de uma investigação da natureza da alma, de suas partes, e da relação entre alma e discurso. É interessante notar que, desse modo, Platão nos oferece uma retórica feita com preocupações inteiramente diferentes da retórica da época. Enquanto aquela parte da preocupação exclusiva com a disposição formal do discurso, a retórica platônica se transforma em um estudo sobre a relação entre *lógos* e *psyché*.

Nesse ponto encerramos o nosso segundo capítulo, tendo exposto uma discussão dos problemas centrais da *paidéia* da época, ou seja, mostrando a perspectiva da filosofia sobre a possibilidade de uma arte da retórica. Nesse processo, Sócrates não se limitou a criticar a retórica contemporânea, como também expôs o método específico da filosofia para lidar com os discursos: a dialética. Partindo disso, então, ele apresentou o caminho para realizar uma reforma da retórica e transformá-la em uma verdadeira arte.

Em seguida, no terceiro capítulo dessa dissertação, retomamos o diálogo como um todo para fazer uma exposição geral desse conflito, identificando tanto a crítica de Platão à *paidéia* da época como o que ele nos oferece como indício para pensar a *paidéia* filosófica. Encontramos essa crítica logo no início do texto, na descrição que Platão faz de Fedro, como alguém preocupado exclusivamente com o aspecto formal do discurso; uma característica, evidentemente, que não é exclusiva de Fedro, mas sim, fruto da formação que está recebendo de Lísias.

No entanto, é apenas no primeiro discurso de Sócrates que a crítica a Lísias ganha toda a sua dimensão. Ao invés de considerar esse discurso apenas como um equívoco de Sócrates, em vista do arrependimento que este alegará depois, consideramos que ele já implica em uma problematização do discurso de Lísias. Enquanto este havia escrito um discurso afirmando que o não-amante seria superior ao amante, Sócrates produz um discurso contestando a possibilidade mesma da existência de alguém que não esteja sujeito aos desejos. O discurso de Sócrates, ao contrário do de Lísias, começa com uma narrativa, onde se revela que o autor do discurso é, ele mesmo, um amante, e que todo seu discurso foi apenas um subterfúgio para esconder sua condição e alcançar seus

objetivos. Sócrates, portanto, não contesta a crítica de Lísias ao amor; ele apenas mostra que o autor do ataque tem a si mesmo como alvo.

Deve-se notar ainda que Sócrates faz mais do que subverter o discurso de Lísias em seu primeiro discurso. Implicitamente, nesse trecho, ele já traz a definição de amor que será adotada por todo o diálogo e que está no fundamento do seu segundo discurso. Em sua definição de amor, Sócrates já coloca os elementos para compreender a alma como algo complexo, que possui dentro de si tanto o desejo pelo prazer como o desejo pelo bem; a *sophrosýne* e a *hýbris* são possibilidades abertas a se realizarem na alma de qualquer um de acordo com o tipo de desejo que predomine a cada instante. Desse modo, Sócrates não apenas rejeita as premissas do discurso de Lísias, como expõe premissas muito mais elaboradas para compreender a alma humana e sua relação com o desejo.

Nesse sentido, a concepção da relação entre alma e *éros* presente no segundo discurso de Sócrates, é apenas uma extrapolação dos princípios estabelecidos na definição de *éros* que se encontra em seu primeiro discurso. Desse modo, portanto, não consideramos que tenha sido inteiramente sincero o arrependimento de Sócrates em relação ao seu primeiro discurso; apensar do discurso estar realmente incompleto, por faltar o elogio do aspecto positivo do amor, ele não estava em contradição com o que viria a seguir.

O segundo discurso de Sócrates, no entanto, tem ainda outra função: mostrar a relação entre a alma e o inteligível. Todo o elogio do amor que se encontra nesse discurso ganha sentido apenas na medida em que o amor serve como meio para fazer com que a alma se recorde das Formas. Por isso, consideramos razoável concluir que não é *éros* que está no centro desse discurso, mas sim, *eidos*, ou seja, as Formas inteligíveis. Esse discurso descreve a vida filosófica como o tipo mais nobre de vida justamente pelo fato de que o filósofo cultiva a lembrança de *eidos*.

No entanto, a discussão do inteligível é problemática, pois ele só é apreensível por uma “visão” direta do intelecto (*noús*). Consideramos que Platão usa a metáfora da visão para falar desse tipo de experiência que, embora seja evidente para aquele que passa por ela, não pode jamais ser inteiramente transposta para o discurso. Por mais perfeita que seja a descrição feita por alguém de uma paisagem que observou, essa descrição não pode jamais chegar a substituir a visão direta dessa mesma paisagem. Por isso mesmo, os

discursos filosóficos devem se contentar em ser aproximações do inteligível, pois a apreensão de tais objetos só é possível por uma relação direta entre alma e *eídos*, de modo que a discussão filosófica só pode levar quem participa dela até o ponto em que deve “enxergar” o problema por si próprio.

Por fim, terminando o terceiro capítulo, observamos que a discussão que se inicia após o segundo discurso de Sócrates tem como objetivo realizar o exame da retórica e, portanto, da principal disciplina da *paidéia* contemporânea. Como essa discussão já foi realizada no segundo capítulo, podemos passar para a discussão da crítica à invenção da escrita, que aparece ao fim do diálogo. Partindo da leitura do *Fedro* como um diálogo sobre a *paidéia*, podemos chegar a esse trecho com novos olhos. Ao invés de considerar esse trecho de modo abstrato, como uma reflexão de Platão sobre a escrita em geral, consideramos que ele deve ser lido à luz do contexto do diálogo como todo, isto é, como parte do esforço de problematizar a questão da *paidéia*.

Nesse sentido, consideramos que a função dessa crítica não é exatamente propor uma distinção entre discurso oral e discurso escrito, mas sim, entre o discurso que é fruto de uma relação da alma com o inteligível, e aquele que é apenas um registro dessa relação. Platão está, nesse ponto, fazendo uma referência ao segundo discurso de Sócrates, onde o que se mostra é que o verdadeiro conhecimento existe apenas na alma de quem conseguir apreender por meio do intelecto (*noûs*) algo do inteligível. Desse modo, o verdadeiro conhecimento está na alma do sujeito cognoscente, e todo e qualquer registro que esse sujeito fizer será uma referência a esse ato intelectual, de modo que o registro em si mesmo só possui valor como estímulo para que o leitor ou ouvinte refaça o mesmo ato. Nesse sentido, embora não seja nosso objetivo discutir a interpretação de Platão feita pela Escola de Tubigen-Milão, não consideramos que esse trecho seja a apologia de uma doutrina oral, mas uma distinção entre a prática da atividade filosófica e o registro dessa prática. De certo modo, é verdade que, estritamente falando, a prática filosófica possui um elemento de oralidade, posto que é necessário um filósofo vivo para praticá-la. No entanto, a noção de “doutrina oral” implica em uma sistematização que não encontramos nesse trecho. Toda doutrina, afinal, envolveria uma cristalização das posições do filósofo, e consideramos que esse trecho deve ser lido justamente como uma

descrição da atividade filosófica como algo dinâmico, sempre aberto à contínua revisão gerada pela investigação filosófica.

Por isso, consideramos que a descontinuidade que Platão estabelece entre os discursos orais e escritos não deve ser lida como uma descontinuidade entre doutrinas, como se houvesse certas posições que só poderiam ser ditas para alguns grupos. Essa descontinuidade se refere apenas à diferença existente entre um texto de filosofia e a prática da filosofia. O texto pode, e deve, se referir exatamente ao mesmo assunto discutido oralmente; a diferença é que ele apresenta apenas um “retrato”, uma representação estática da discussão filosófica. A prática da filosofia, por sua vez, precisa ser feita oralmente porque sua atividade essencial é a dialética, ou seja, o uso do discurso para pensar o inteligível. Isso só pode ser realizado por um filósofo vivo, pois a raiz do conhecimento filosófico está na alma do filósofo e não nos livros que são meros registros desse conhecimento.

Desse modo, lemos essa passagem como a conclusão e o fechamento do problema central do diálogo: pensar a formação filosófica. Esse trecho serve justamente para mostrar a diferença entre a *paidéia* da época e a *paidéia* filosófica; enquanto a primeira considera os discursos como fins em si mesmos e, com isso, visa formar pessoas capazes apenas de repetir as mesmas estruturas verbais, a segunda considera o discurso apenas como um meio para a compreensão do inteligível; compreensão essa que, por estar além da dimensão discursiva, fornece contínuas possibilidades de recriar os mais diversos discursos. A *paidéia* filosófica, portanto, se caracteriza justamente por essa dimensão de abertura e, por isso, por sua aversão a qualquer cristalização, seja sob a forma de um texto fechado, seja enquanto uma doutrina dogmática; a filosofia não é um corpo de conhecimentos, mas uma investigação contínua que tenta problematizar as questões e discuti-las no plano do inteligível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições das obras de Platão:

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. 249 p.

_____. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, LDA, 1986. 142p.

_____. *Phaedrus*. Tradução e notas de A. Nehamas e P. Woodruff. Indianápolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1995. 94p.

_____. *Phèdre*. Tradução de Claude Moreschini e Paul Vicaire. Paris: Les Belles Letters, 2002. 238p.

_____. *Plato's Phaedrus*. Tradução de Stephen Scully. Newburyport, MA: Focus Philosophical Library, 2003. 137p.

_____. *Plato's Phaedrus*. Tradução, introdução e comentário: R. Hackforth. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1952. 172p.

_____. *Fedro*. Edição de Franco Trabatoni. Tradução de Linda Untersteiner Candia Milano: Bruno Mondadori, 2001. 205p.

_____. *Phaedrus*. Tradução e comentário de C. J. Rowe. Warminster: Aris & Phillips, 1986. viii, 224p.

_____. *Fedro: la parole e l'anima*. Editado por Fulvia De Luise. Bologna: Zanichelli, 2002. 253p.

_____. *Fedro*. Editado por Giovanni Reale. Milão: Lorenzo Valla, 1998. lxxxiv, 322p.

_____. *Phèdre*. Texto estabelecido e traduzido por Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1949. 4. ed. lxxxvi, 96p.

_____. *Phèdre*. Tradução, introdução e notas por Luc Brisson. Paris, GF Flammarion: 1989. 406p.

_____. *Phaedrus*. Tradução e comentário de C. J. Rowe. Warminster: Aris & Phillips, 1986. viii, 224 p. (Classical texts)

Estudos sobre o *Fedro*:

BERNARDETE, Seth. *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006. 199 p.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. xiii, 293 p. (Cambridge classical studies).

GRISWOLD, Charles. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press. 315p.

KUHN, Wilfried. *La fin du Phèdre de Platon: critique de la rhétorique et de l'écriture*. Firenze: Leo S. Olschki, 2000. 137 p. (Studi, 186).

PIEPER, Josef. *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue Phaedrus*. South Bend, Indiana. St. Augustine's Press, 2000. 109p.

ROSSETTI, Livio (ed.). *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992. 328p.

VRIES, G. J. de. *A commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969. vii, 274 p.

WHITE, David. A. *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. Albany, NY: State University Library of New York Press, 1993. 340p.

Bibliografia secundária:

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1981. 362p.

ARISTOPHANES. *The Plays of Aristophanes*. p. 488-506. Great Books of the Western World. 1952

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.

BERTRAND, J-M. *De l'écriture à l'oralité: Lectures des Lois de Platon*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1999. 470p. (Histoire ancienne et médiévale)

BURNET, John. *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato*. London: Macmillan and Co., 1924. 360p.

CASSIN, Barbara (org.). *Le Plaisir de parler: études de sophistique comparée*. Paris: Ed. de Minuit, c1986. x, 255 p. (Colloque de Cerisy; Les éditions de minuit).

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução de Federico Carotti. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996. 3.ed.. 98p.

CUSHMAN, Robert E. *Therapeia: Plato's conception of philosophy*. Carolina do Norte: Chapel Hill, 1958. 322 p.

COOPER, Lane. *The Rhetoric of Aristotle*. London: Prentice-Hall International, Inc, 1960.

CORBETT, E.P.J. *Classical Rhetoric for the Modern Student*. New York, NY: Oxford University Press, 1990.

CLAVAUD, R.. *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*. Paris, Les Belles Letres, 1980. 338p.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. 148p.

DIÈS, Auguste. *Autour de Platon: essais de critique et d'histoire*. Paris: Beauchesne, 1927. 615 p.

DIXSAUT, Monique. *Metamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001. 384 p.

DODDS, E. R. . *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. 336 p.

FAGUET, Emile. *Pour qu'on lise Platon*. Paris: Société Française d'imprimere et de librairie, 1905.

GONZÁLEZ, Francisco J. (ed.) *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 1995. Xi, 266.

_____. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998. 418 p. (SEEP studies in historical philosophy)

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1962-81. 6v.

JAEGER, Werner W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 1413 p.

- JAEGER, Werner W., *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1995. 556p.
- JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, epistème, polis*. Paris: J. Vrin, 1974. 405 p.
- HAVELOCK, E.. *Prefácio à Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1996. 339p.
- LIDDELL, Henry G.; SCOTT., Robert. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7.ed. Oxford: Oxford University Press, 1945.
- MARQUES, Marcelo P. *O sofista: uma fabricação platônica?* *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 102, 2000, p. 66-88.
- NAILES, Debra. *The people of Plato: a prosopography of Plato and other socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002. xlviii, 414 p.
- NATORP, Paul. *Plato's theory of idéas: an introduction to idéalism*. Edição e tradução de Vasilis Politis e John Connolly. Sankt Augustin: Academia Verlac, 2004. 483p. (International Plato Studies, 18).
- NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. [S.L.] Cambridge University Press, 2000. 236p.
- PERNOT, Laurent. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Générale Française, 2000. 351p.
- PLEBE, Armando. *Breve História da Retórica Antiga*. São Paulo: E.P.U, 1978. 94p.
- PRESS, Gerald. A. (ed.). *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. 245p.
- REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 275p.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007. São Paulo. 236p.
- TAYLOR, Alfred. E. *Plato: the man and his work*. Cleveland; New York: Meridian Books, 1956. 562p.
- TRABATTONI, Franco. *Platone*. Roma: Carocci Editora, 1998. 357p.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003. 216p.

TRABATTONI, Franco. *Scrivere nell'anima: verita, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia, 1994. 396 p.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1991. 636p.

SCHAERER, R. *La question platonicienne: étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*. Neuchatel, Suisse: Secretariat de l'Université, 1938. 272p.

VOGEL, C. J. de. *Rethinking Plato and platonism*. Leiden: J. Brill, 1988 x, 253 p.

VOEGELIN, Eric. *Order and History: Plato and Aristotle*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2000. 448p. v.III. (The Collected Works of Eric Voegelin,)

WARDY, Robert. *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*. London; New York: Routledge, 1996. 197p (Issues in ancient philosophy)

WORTHINGTON, Ian. *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. [S.l.]: Routledge, 1994. 277p.