

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Anita Guimarães Câmara

**Sobre a unidade do *Fedro* de Platão:
o movimento psicagógico e a arte retórica**

Doutorado em Filosofia

São Paulo

2018

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Anita Guimarães Câmara

**Sobre a unidade do *Fedro* de Platão:
o movimento psicagógico e a arte retórica**

Doutorado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do
título de DOUTORA em Filosofia pela
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, sob a orientação do Prof. Doutor
Marcelo Perine.

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Câmara, Anita Guimarães
Sobre a unidade do Fedro de Platão: o movimento
psicagógico e a arte retórica / Anita Guimarães
Câmara. -- São Paulo: [s.n.], 2018.
196 p. ; cm.

Orientador: Marcelo Perine.
Tese (Doutorado em Filosofia) -- Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, Programa de
Estudos Pós-Graduados em Filosofia, 2018.
1. Platão. 2. *Fedro*. 3. Filosofia. 4. Retórica. I.
Perine, Marcelo. II. Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em
Filosofia. III. Título.
CDD

BANCA EXAMINADORA

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo financiamento desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Rachel Gazolla e ao professor Marcelo Perine por terem aceitado orientar a proposta desta tese, assim como, pelo rigor, pela paciência e pelo incentivo de ambos à presente pesquisa. Sou muito grata ao professor Roberto Bolzani e ao professor Fernando Sapaterra, não apenas por terem aceitado fazer parte da banca de qualificação, como também pela leitura cuidadosa e pelos apontamentos imprescindíveis ao direcionamento desta pesquisa. Gostaria de agradecer aos professores Luca Jean Pitteloud e Antônio José Romera Valverde por terem aceitado o convite de participar da banca de defesa. Agradeço a todos os colegas que já passaram pelo extinto Grupo de Estudos Platônicos da PUC-SP através do qual adentrei esse universo extraordinário que é o pensamento platônico; em especial, aos amigos Ricardo Cavalcante e Bruno Conte. Agradeço, de todo o coração, a amizade de Marco Antônio Chabbouh e Mariana Battistini que estiveram sempre presentes ao longo do percurso desse trabalho e ajudaram com comentários e conselhos indispensáveis para a sua conclusão. Agradeço ainda à Sandra Berta pela escuta oportuna e à Bianca Borgianni pela revisão cuidadosa e sensível. Aos meus pais, Vera Lucia Guimarães Câmara e Gilberto Câmara; sem o apoio e a confiança deles nada disso seria possível e a eles dedico este trabalho. À minha família, em especial, à Neusa Maria Guimarães, ao Fernando Manuel Ramos e à Sofia Lígia Guimarães Ramos, pelo incentivo constante e pelo carinho. Por último mas, definitivamente, não menos importante, agradeço ao meu companheiro João Ricardo Leoci por sua paciência quase infinita, por sua presença e seu afeto; sem ele o trabalho seria três vezes mais difícil.

“A palavra é o espelho da alma: tal o homem, tal a palavra.”

PÚBLIO SIRO

RESUMO

CÂMARA, Anita Guimarães. Sobre a unidade do *Fedro* de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica. 2018. 196 p. Tese (doutorado).

O presente trabalho tem como objetivo principal propor uma resposta ao problema da unidade do diálogo *Fedro* de Platão. A justificação desta investigação é dada pela controvérsia gerada pelas inúmeras leituras feitas, ao longo dos séculos, desse diálogo platônico. Pretende-se que, ao estabelecer a unidade do diálogo, seja possível uma melhor compreensão dos temas abordados (como *erôs*, mito, retórica, alma, dialética, memória, entre outros). Ao buscar resolver esse problema, um aspecto que foi privilegiado foi a ação dramática e os recursos literários do texto. Em especial, o personagem Fedro tem um papel fundamental na explicação da unidade do diálogo. Proponho que a aparência de fragmentação do diálogo se deve à tentativa da condução da alma (*psicagogia*) de Fedro feita por Sócrates ao longo do texto. Essa condução buscou promover, no interlocutor socrático, uma melhor compreensão tanto de *erôs* quanto da retórica. Ora, a retórica é um tipo de *psicagogia* por meio dos discursos e essa condução socrática de Fedro nada mais é do que o *ato dramático* de uma verdadeira arte retórica que será desenvolvida na teoria no presente diálogo. A retórica no *Fedro*, portanto, pode alcançar um *status* de genuína *techné* com propósitos filosóficos e pedagógicos. Essa retórica filosófica não é, no entanto, a dialética com outro nome (como sugeriram alguns intérpretes), pois pressupõe, além da dialética, o conhecimento dos tipos de almas existentes e da adequação de discursos a cada tipo. O *Fedro*, portanto, é um diálogo que possui tal aparência justamente por Sócrates atuar como um retórico filosófico e, conhecendo o amigo, soube ajustar o discurso certo ao momento certo para convencê-lo dos erros e dos problemas da retórica sofística.

Palavras-chave: *Fedro*, Platão, Retórica, Dialética, *Psychagogia*.

ABSTRACT

CÂMARA, Anita Guimarães. Sobre a unidade do *Fedro* de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica. 2018. 196 p. Ph. D. Thesis.

The main objective of this work is to answer the problem of unity in Plato's dialogue, *Phaedrus*. The justification for this investigation is given by the controversy generated by the various readings made throughout the centuries of this Platonic dialogue. It is intended that, in establishing a unity of the dialogue, a better understanding of the topics addressed (such as myth, rhetoric, soul, dialectic, memory, among others) is possible. In seeking to solve this problem, one aspect that was privileged was a dramatic change and the literary resources of the text. In particular, the character of Phaedrus plays a key role in explaining the unity of dialogue. I propose that the appearance of fragmentation of the dialogue is due to Socrates' attempt to conduct Phaedrus' soul (*psychagogy*), throughout the text. This conduction sought to promote, in the Socratic interlocutor, a better understanding of both *erôs* and rhetoric. Now, rhetoric is a kind of *psychagogy* through discourses, and this Socratic conduction of Phaedrus is nothing more than the *dramatic act* of a true rhetorical art that will be developed in theory in the presente dialogue. The rhetoric in the *Phaedrus*, therefore, can attain a status of genuine *technê* for philosophical and pedagogical purposes. This philosophical rhetoric is not, however, a dialectic with another name (as some interpreters have suggested), since it presupposes, in addition to the dialectic, the knowledge of the existing types of souls and the appropriateness of discourses to each type. The *Phaedrus*, therefore, is a dialogue that has precisely this appearance because Socrates acts as a philosophical rhetorician and, knowing his friend, he was able to adjust the right speech to the right moment to convince him of the errors and problems of sophistry rhetoric.

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 O PROBLEMA DA UNIDADE DO <i>FEDRO</i>	17
1.1 O <i>Fedro</i> e a pergunta sobre sua unidade	17
1.2 Leituras e abordagens	18
1.3 Minha hipótese de trabalho	46
1.3.1 Abordagem estratégica	46
1.3.2 Movimento psicagógico	48
2 <i>MISE-EN-SCÈNE</i>: PERSONAGENS, CENÁRIO E INTERLÚDIOS	62
2.1 O cenário, Tifão e as cigarras	62
2.1.1 Prólogo (227a-230b)	63
2.1.2 Primeiro interlúdio (234c-237a)	65
2.1.3 Segundo interlúdio (241d-243e)	66
2.1.4 Terceiro interlúdio (257b-259d)	68
2.1.5 Epílogo (278b-279c)	73
2.2 Sócrates conhece Fedro	74
2.3 Lísias e Isócrates: personagens implícitos	84
2.3.1 Lísias	84
2.3.2 Isócrates	88
3 DISCURSOS RETÓRICOS: UMA DISPUTA ENTRE LÍSIAS E SÓCRATES	96
3.1 <i>Erôs</i> segundo Lísias	96
3.2 O primeiro discurso de Sócrates	104
3.2.1 Crítica de Sócrates ao discurso de Lísias	104
3.2.2 O discurso do meio	107

4 A RETRATAÇÃO SOCRÁTICA A ERÔS	111
4.1 Retratação e o início da Palinódia	111
4.1.1 A calúnia a Erôs	111
4.1.2 Um novo expediente retórico	115
4.1.3 Os três tipos tradicionais de delírios divinos	115
4.2 A imortalidade e o movimento da alma	118
4.3 A imagem da alma e o lugar supraceleste	123
4.3.1 Algumas palavras sobre o mito da palinódia	123
4.3.2 Alma mortal e imortal	125
4.3.3 A vida dos deuses e o lugar supraceleste	127
4.3.4 "Somente o pensamento do filósofo tem asas"	128
4.4 O quarto tipo de delírio: erótico	132
4.4.1 A memória	132
4.4.2 O belo e o amor	134
4.4.3 A tripartição da alma mortal e a relação amorosa	137
5 RETÓRICA, PSICOLOGIA E DIALÉTICA	141
5.1 O início da segunda parte do diálogo	141
5.1.1 O desfecho da palinódia	141
5.1.2 A unidade do <i>Fedro</i> e a personagem Fedro	142
5.1.3 Um problema revisitado: retórica e conhecimento	146
5.2 Retórica sofística e o conhecimento dialético	151
5.2.1 A arte universal do <i>logos</i> e o conhecimento de semelhanças e diferenças	151
5.2.1.1 Retórica é <i>psychagogia</i> por meio do <i>logos</i>	151
5.2.1.2 A antilógica e a persuasão	152
5.2.2 A presença e a ausência de arte nos discursos anteriores	156
5.2.2.1 A crítica ao discurso de Lísias	156
5.2.2.2 Os discursos de Sócrates e o método dialético	158
5.2.3 O problema da retórica sofística	161
5.3 A verdadeira arte retórica	164
5.3.1 Retórica como arte é dialética?	164

5.3.1.1 As condições da verdadeira <i>technê</i>	164
5.3.1.2 A distinção entre retórica genuína e dialética	169
5.3.2 Escrita e diálogo	173
5.3.2.1 Limites da escrita e da retórica filosófica	173
5.3.2.2 A escrita platônica segundo o <i>Fedro</i> (uma brincadeira séria)	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS	183
BIBLIOGRAFIA	186

INTRODUÇÃO

Os diálogos platônicos são obras filosóficas que revelam toda a habilidade artística e literária de seu autor. Platão é capaz, como nenhum outro filósofo, de descrever problemas conceituais e assuntos abstratos através de diferentes recursos como metáforas, mitos e demonstrações argumentativas com a mesma intensidade. É, sem dúvida, tanto um gênio artístico quanto um gênio filosófico. Os diálogos platônicos são também, frequentemente, metadiálogos, isto significa afirmar que suas obras refletem acerca do próprio dialogar. O *Fedro* é um exemplo admirável do gênio literário de Platão no seu auge, tanto como drama filosófico quanto metadiálogo.

O presente diálogo foi muitas vezes descrito como um diálogo sobre o Amor ou sobre a Retórica e afirmar isso não estaria errado, mas também não estaria completo. A variedade de temas e artifícios literários utilizados no diálogo é construída de maneira impressionantemente complexa. Sua estrutura, em parte por causa da variedade temática, no entanto, foi considerada sem unidade. A questão da unidade do *Fedro* é um assunto que intriga os intérpretes desde a Antiguidade e continua a ocupar leitores contemporâneos do diálogo.

As questões centrais deste trabalho podem ser resumidas em dois pontos: (i) o problema da unidade do *Fedro* e (ii) o tratamento da retórica do diálogo (em especial, se há uma retórica genuína em Platão ou se essa é a própria dialética).

A fim de compreender o problema da unidade, valorizei uma leitura integral do diálogo. No capítulo 1, procurei mostrar a expressividade do problema recolhendo interpretações diversas da leitura do *Fedro*. Na seção 1.3, delimito quais serão as minhas principais chaves interpretativas, a saber, argumento que a falta de união do diálogo é apenas aparente e, por causa dessa aparência, o texto possui um movimento característico. Este movimento textual mostra, em última instância, o transcurso educativo desenvolvido ao longo do diálogo na alma de Fedro. A aparência orgânica, por assim dizer, do texto advém desse movimento pedagógico e aparenta, à princípio, uma carência de unidade

temática. A personagem Fedro, a meu ver, é fundamental para o entendimento da unidade do diálogo e, portanto, é imprescindível conhecer a relação entre Sócrates e Fedro se se pretende compreender o movimento do diálogo.

Diante disso, no capítulo 2, levanto, principalmente, aspectos dramáticos e passagens mais periféricas, como o cenário onde se passa a conversa entre os dois amigos e momentos que considero importantes para o movimento psicagógico, em especial, o *kairos* socrático e a condução do personagem Fedro no nível do sensorial e do lúdico. O capítulo 3 trata dos dois primeiros discursos feitos no diálogo, i.e, o de Lísias (lido em voz alta por Fedro) e o primeiro de Sócrates. Nesse segundo momento, a condução de Fedro é feita através da exposição retórica e do poder das palavras. O capítulo 4 é dedicado, exclusivamente, ao segundo discurso de Sócrates ou a palinódia de *Erôs*. A palinódia socrática é um *tour de force* da imaginação de Platão. Para retratar-se a *Erôs*, o deus do amor, por causa do seu primeiro discurso, Sócrates irá reavaliar a *mania* (delírio) afirmando que ela não é necessariamente nociva à alma humana. O discurso pode ser separado em dois momentos, o primeiro e significativamente menor ocupa-se em demonstrar a imortalidade da alma; no segundo momento, há a célebre representação da alma enquanto uma carruagem alada puxada por dois cavalos. O discurso ocupa um espaço significativo do corpo do texto e é tão impressionante que ameaça dominar todo diálogo. Por esse motivo, é um choque, quando, no final da palinódia, a mudança de tom e de assunto se dá bruscamente. A partir desse momento até o final do diálogo, os amigos irão conversar sobre a arte e ausência de arte retórica em discursos orais e escritos.

No capítulo 5 são levantados os principais problemas dessa segunda parte do *Fedro*, notadamente, a questão do papel da retórica em Platão. O tratamento da retórica no *Fedro* é distinto do que é dado no *Górgias*. No *Górgias*, a retórica recebe críticas severas e parece não haver espaço para ela no projeto filosófico de Platão. No *Fedro*, as críticas à retórica sofisticada permanecem, principalmente pelo fato de esta se manter alheia à verdade, contudo, é cogitada a possibilidade de existir uma arte retórica genuína. Alguns estudiosos defendem que essa retórica genuína não passa da dialética com outro nome. Afinal, argumentam, é a dialética que oferece o *status* de arte à retórica e, portanto, essa retórica

filosófica é a dialética à serviço da persuasão. Além do mais, quem sabe da dialética necessitaria da retórica para quê?

No entanto, sugiro que, para Platão, o *Fedro* estabelece os parâmetros para uma retórica que pode ser considerada uma arte. O que distingue a retórica sofística da retórica filosófica é o fato de apenas a segunda ser realmente uma arte. As condições necessárias para a retórica ser considerada uma arte, expostas no presente diálogo, são: a dialética, o conhecimento sobre o funcionamento das almas (chamado de *psicologia* nesta investigação) e conhecer a forma de discurso adequado a cada tipo de alma. Portanto, a dialética, ainda que fundamental, é uma condição entre outras para a verdadeira arte retórica, segundo Platão. Por causa do papel fundamental da dialética na filosofia platônica, esse método se sobressaiu em comparação com as outras condições. No entanto, procurarei mostrar que a psicologia é tão importante quanto a dialética para a arte retórica.

Essa nova arte retórica deve ser inserida no projeto político e educacional de Platão, na medida em que compreende limitações do método dialético. Assim como o prisioneiro deve voltar à caverna, o dialético deve saber se utilizar da arte retórica para convencer indivíduos que não seriam convencidos pela dialética. Em consequência, então, do papel educativo da retórica filosófica a relação entre os dois pontos centrais torna-se mais evidente. O interlocutor de Sócrates neste diálogo não é tão jovem e não se encaixa no grupo de potenciais filósofos, como, por exemplo, Glauco e Teeteto, no entanto, tampouco pode ser considerado um antagonista do filósofo, como Trasímaco ou Cálicles. O tipo Fedro, argumento, ilustra a necessidade de uma retórica filosófica. Fedro, por causa da retórica filosófica, pode compreender muito e melhor a arte das palavras e a natureza do amor e da beleza.

1 O PROBLEMA DA UNIDADE DO *FEDRO*

1.1 O *Fedro* e a pergunta sobre sua unidade

O presente diálogo é uma obra multifacetada, tanto em relação aos conteúdos abordados – retórica, mito, alma, *erôs*, dialética, sofística –, quanto em relação aos diferentes formatos literários que ela apresenta – discursos retóricos, narrativas míticas, diálogo e análise dialética. Nas primeiras leituras do diálogo é notável o sentimento de perplexidade com os múltiplos assuntos e estilos. A estrutura do diálogo torna difícil encontrar um fio condutor, ou pelo menos um *único* fio condutor, que atravessa o texto como um todo. Desde as primeiras leituras do *Fedro*, é possível perceber que não se consegue escolher um único tema central sem que outro aspecto essencial do diálogo saia prejudicado.

Considere-se brevemente a narrativa; Sócrates passeia com Fedro fora dos muros da cidade em um dia quente. Após um breve prólogo, temos três monólogos sobre o Amor (*erôs*). Os dois primeiros seguem mais ou menos formatos retóricos para tratar do tema. O terceiro discurso, ou a “palinódia”, foge da típica narrativa retórica e descreve um mito extenso sobre a natureza da alma, a visão da Beleza e o papel de *erôs* na vida filosófica. Após o término da sua prece a *Erôs*, Sócrates volta a conversar com Fedro sobre assuntos, digamos assim, mais mundanos, ou ao menos é o que parece à primeira leitura. O resto do texto é um diálogo entre os dois amigos sobre a natureza da retórica, em especial, se ela pode ser considerada uma arte (*technê*), tanto na sua forma escrita quanto oral. Há ainda dois outros mitos (das cigarras e da invenção da escrita), mais breves que a palinódia, e a importante definição da dialética.

Dada toda essa pluralidade de assuntos e formas literárias, perguntas sobre a unidade do diálogo são frequentes. Qual a maneira correta de compreender este diálogo platônico e qual seria o seu tema principal? Questões dessa natureza fazem parte do chamado “problema da unidade” do *Fedro*. Esse não é um problema exclusivo dos estudiosos modernos, pois desde a antiguidade clássica existem tentativas de dar conta da unidade do

diálogo. Sobre essa diversidade de temas do diálogo, R. Hackforth¹ afirma que o neoplatônico Hérmiias escreveu consideravelmente a respeito do desígnio do *Fedro* (δόξαι του σκοποῦ); segundo alguns, o diálogo seria sobre o “Amor”, outros dizem que é sobre a “Retórica”, ou sobre o “Bem”, e ainda sobre o “Belo Primeiro” (πρῶτον καλόν) ou, segundo Jâmblico (a única fonte que Hérmiias cita), sobre o “Belo em geral” (περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ φησὶν εἶναι τὸν σκοπόν). A principal dificuldade em explicar a unidade é mostrar como as duas partes do diálogo se relacionam.

Há certo sentido em dividir o diálogo dessa forma, principalmente por outras duas razões, a saber, o tema e o estilo. A sensação de mudança de tema e estilo da primeira para a segunda parte é definitivamente algo com que se defronta o leitor do diálogo. A primeira parte teria como assunto principal *Erôs* (e teria como diálogo mais próximo o *Banquete*), o seu estilo é basicamente monológico e alcança grandes pretensões cósmicas e psicológicas no segundo discurso de Sócrates; a segunda parte versa sobre a retórica (e, dessa forma, assemelha-se ao *Górgias*) e seu estilo é muito mais sóbrio e, de fato, dialético. Além da vontade espontânea do leitor do *Fedro* procurar por um sentido que unifique o texto, há mais um motivo para o fazer, pois é no presente diálogo que se encontra a declaração de Platão sobre a “necessidade logográfica” (267b: ἀνάγκην λογογραφικὴν) que significa literalmente “necessidade na composição do discurso”, isto quer dizer, seja ele escrito ou oral, é preciso que seja um todo orgânico, com cabeça, tronco e pés bem relacionados entre si (264c).

1.2 Leituras e abordagens

Houve diversas tentativas de “solucionar” a questão da unidade do *Fedro*. É possível reunir em ao menos três grupos as diferentes abordagens que procuram dar conta da aparente desunião do texto. Uma possibilidade é encontrar um tema principal que de maneira latente percorre o diálogo; outra forma de resolução é redefinir o próprio conceito de unidade; uma terceira forma é tratar a questão como um problema de

¹ HACKFORTH (1952), p. 8.

segunda ordem ou como uma falha do próprio autor. Em um artigo minucioso, D. Werner² recolheu algumas das inúmeras tentativas de soluções dos estudiosos para o problema da unidade do *Fedro* e separou-as em quatro espécies de abordagens: (1) temática, (2) não-temática, (3) “dissolutiva” (*debunking*) e (4) estratégica³.

(1) *Abordagem temática*. Segundo Werner, adotam essa abordagem intérpretes que defendem que há um assunto ou tema principal no diálogo, que existem ligações, latentes ou não, entre as duas partes e que a aparência de falta de unidade do diálogo é apenas superficial. É possível ainda, dividir essa abordagem em duas possibilidades: (a) o monismo temático e (b) o pluralismo temático. De acordo com o autor, o monismo temático é a posição mais comum entre os estudiosos⁴. Isto significa que a maioria dos intérpretes adota a visão de que há apenas um tema principal e que os outros temas são subordinados a ele. No caso do presente diálogo, quem adota o monismo temático precisa explicar a difícil relação e mudança de atitude entre a primeira e a segunda parte. Dentre as possibilidades de temas, os mais explícitos são: (i) Retórica, (ii) *Erôs* e (iii) Filosofia (ou o método da filosofia, a Dialética).

(i) A retórica como tema principal seria a mais popular entre as opções de monismo temático. Pode-se destacar alguns dos estudiosos que defendem essa visão, entre outros, W. H. Thompson (1868), A. E. Taylor (1926), G. J. De Vries (1969) e J. H. Nichols (2016). Na introdução da sua tradução do diálogo, Thompson formula a seguinte questão: “qual é o principal escopo e propósito do diálogo e qual é a relação que suas diferentes partes mantêm entre si?”⁵. Segundo ele, o *Fedro* pode ser descrito, de maneira justa, como um tratado de retórica, pois, assim como no *Górgias*, o diálogo ironizaria os tratados de

² Cf. WERNER (2007).

³ Gostaria de seguir o raciocínio do artigo de Werner, pois ele traz duplo proveito para a proposta da tese. O artigo tem o mérito de explicitar e sistematizar diferentes estudos hermenêuticos para resolver a questão e introduz, uma linha interpretativa bastante oportuna sobre o problema da unidade do *Fedro*. Contudo, é necessário esclarecer que a distinção entre as posições dos autores não possui, como quer Werner, um corte tão preciso. No entanto, seu método de classificação ajuda a compreender as diferentes interpretações. Sua análise é bastante convincente e, sendo assim, assumo uma posição interpretativa que mais se aproxima do que discorda da interpretação desse artigo.

⁴ WERNER (2007), p. 94.

⁵ THOMPSON (1868), p. XIII: “*What is the main scope and purpose of the dialogue, and what the relation its several parts bear to each other?*”

retórica da época e, em contrapartida, Sócrates ofereceria um projeto de retórica filosófica fundamentada tanto na dialética quanto na psicologia⁶.

Sobre a mesma questão, Taylor concorda com aqueles que entendem que o assunto principal do diálogo é “o uso correto da retórica”⁷. Devido à preocupação de Sócrates com o “cuidado da alma” parece compreensível que a discussão sobre a retórica ou qualquer coisa que conduz a alma ou a vida das pessoas seja de extrema importância. Além disso, ele descarta que o assunto principal seja *erós* ou amor sexual pois, se assim o fosse, a importante discussão sobre a psicologia platônica e uma genuína arte da persuasão seriam irrelevantes⁸ e, para o intérprete, isto seria inaceitável.

Nichols subscreve a visão de De Vries que “afirma que a retórica ou o ‘uso persuasivo das palavras’ é o tema central, e que o belo, o conhecimento e o amor são tópicos entrelaçados com a investigação sobre os fundamentos da persuasão”⁹. Segundo Nichols, o *Fedro* e o *Górgias* são diálogos complementares e apresentam o “entendimento pleno de Platão sobre a retórica”¹⁰. É usual abordar o diálogo por meio da comparação com o *Górgias*, pela chave da crítica à retórica. A respeito desse tipo de abordagem, é particularmente ilustrativa a interpretação de Natorp, no livro *Teoria das Ideias de Platão*, onde afirma que podemos entender a relação entre ambos os diálogos da seguinte maneira, no *Górgias* a crítica à retórica é feita em relação ao seu conteúdo e no *Fedro* a mesma crítica é realizada em relação à sua forma¹¹.

A maioria dos autores concorda, portanto, com a dificuldade de se estabelecer um

⁶ THOMPSON (1868), p. XIV.

⁷ Segundo o autor: “My own opinion is on the side of those who regard the right use of ‘rhetoric’ as the main topic, for the following simple reason. In Socrates, with whom the ‘tendance of the soul’ was the great business of life, it is quite intelligible that a discussion of the use of rhetoric or anything else should be found to lead up to the great issues of conduct”. TAYLOR (1926) p. 300.

⁸ “If the real subject of the Phaedrus were sexual love, it is hard to see how its elaborate discussion of the possibility of applying a scientific psychology of the emotions to the creation of a genuine art of persuasion, or its examination of the defects of Lysias as a writer, can be anything but the purest irrelevance”. TAYLOR (1926), p. 300.

⁹ DE VRIES apud NICHOLS (2016), p. 58.

¹⁰ NICHOLS (2016), p. 58. A visão de Nichols sobre a retórica platônica é formulada na seguinte proporção: “A *República* está para *O Banquete* assim como o *Górgias* está para o *Fedro*; o que equivale dizer que o *Górgias* mantém com *A República* a mesma relação que o *Fedro* mantém com *O Banquete*. Recolocando esses pontos em termos de temas centrais: *A República* trata da justiça; *O Banquete*, de *erós* ou amor; o *Górgias* discute a retórica acerca da justiça; e o *Fedro*, a retórica acerca do amor.” p. 59.

¹¹ NATORP, (2012 [1903]), p. 171-224.

único fio narrativo, dada a multiplicidade de temas presentes no texto. Porém, ainda assim, assumem a retórica como “carro-chefe” do diálogo. De acordo com Werner, a posição chamada de monismo temático não requer que exista apenas um tema no *Fedro*, mas que haja um tópico primário, i.e., uma hierarquia de temas com um assunto principal no topo ao qual todo os outros temas estariam sujeitos. A retórica é realmente uma boa candidata para unificar o diálogo. Ela está presente na primeira parte, principalmente na forma dos dois primeiros discursos de Lísias e Sócrates e no diálogo inicial que os precede. E é na segunda parte que ela de fato salta aos olhos na discussão sobre seu papel na vida política e privada das pessoas.

No entanto, como nota Werner, dizer que a retórica é *um* tema central do *Fedro* não significa dizer que ela é *o* tema central. Para provar a segunda tese, i.e., que a retórica é o tema central do diálogo, é preciso que se mostre que nenhum outro tema tem a mesma relevância que ela e que nenhum outro tema além de ser trabalhado conceitualmente, é também exemplificado, ou seja, trabalhado por Platão tanto no discurso do diálogo quanto na ação dramática. Mas nenhuma das duas afirmações mostra-se correta, como será demonstrado¹².

(ii) O segundo tema mais comumente associado com o *Fedro* é *erôs*, pois este é justamente o tema dos discursos retóricos que nos são apresentados no decorrer do diálogo. Mas, se para argumentar que a retórica era o tema central do diálogo foi preciso justificar sua “ausência” na primeira parte, intérpretes que defendem *erôs* como tema principal precisam argumentar contra a suposta ausência de “conteúdo amoroso” na segunda parte. Foi afirmado que *erôs* não desempenha um papel significativo (e até mesmo nenhum papel) na segunda parte¹³. Com efeito, pode-se dizer que há certa

¹² Segundo o autor: “*That rhetoric is both expounded and enacted – which is undeniably true – proves (once again) only that rhetoric is a central theme in the dialogue, and not that it is the main theme. To prove the latter, one would need to show that no other theme is as prominent or important in the dialogue, and that no other theme is treated both in word and in deed. Yet (as I shall later show) both of these claims are clearly incorrect.*” WERNER (2007), p. 99.

¹³ Referências de Werner: NEHAMAS&WOODRUFF (1995), RUTHERFORD (1995), WATERFIELD (2002) e ROWE (2000) afirmam algo similar, a saber, que *erôs* não recebeu muita ou nenhuma atenção na

tendência moderna de rejeitar *erôs* como tema unificador do diálogo. Há, portanto, poucos comentadores que conferem ao Amor o papel principal do diálogo. Contudo, é preciso lembrar que no passado houve alguma tendência em atribuir o tema a *erôs*; por exemplo, na lista de Trásilo, *Fedro* é o diálogo *Sobre o amor*. Dentre estudiosos modernos que destacam a importância de *erôs* no diálogo de maneira mais explícita pode-se citar a tese de M. Nussbaum (1986), o comentário de G. Reale (1998) e de H. C. de Lima Vaz (2011)¹⁴. É imprescindível notar que nenhum desses autores assume que *erôs* é o tema unificador do diálogo como sugere Werner na distinção do monismo temático. Eles, no entanto, lhe conferem um papel de destaque e o colocam, no mínimo, no mesmo grau de importância da retórica como tema principal. Portanto, estão em oposição principalmente às interpretações que possam vir a declarar que *erôs* teria sido escolhido como mote para a discussão pois era o tema favorito para exercícios nas escolas retóricas¹⁵.

Em realidade, o tema do amor é geralmente tratado em relação à retórica, visto como um aspecto importante do diálogo, mas, por vezes, não essencial. A questão normalmente surge da maneira de relacionar os dois assuntos mais sobressalentes do diálogo, *Erôs* e Retórica. *Erôs* é o tema dos três discursos; nos dois primeiros, uma espécie de amor é criticada e censurada por Lísias e Sócrates e no terceiro, uma outra espécie de amor é acolhida e enaltecida. Ainda assim, é possível pleitear que o amor está presente em todo o

segunda metade do diálogo, vindo a ter sido esquecido. Segundo SCHLEIERMACHER (1975), se *erôs* tivesse sido escolhido como o tema do diálogo, o *Fedro* “*would appear deformed in a most revolting manner*”, p. 49.

¹⁴ A tese de Nussbaum é que o *Fedro* é uma espécie de retratação platônica a *Eros*. “O *Fedro* (...), é essa apologia – tanto em favor de eros (com qualificações), como em favor da escrita poética – que segue de perto alguns dos mais poderosos encantos que um filósofo e amante jamais compôs. Percebemos desde o início que Platão tem um profundo entendimento da motivação erótica e do poder dela. O *Fedro* seria, então, uma obra em que ele elabora uma concepção mais complexa dessas motivações e aceita algumas delas como boas; uma obra em que ele admite que foi cego a alguma coisa, concebeu as oposições de maneira demasiado rígida; onde ele busca, através da retratação e do argumento autocrítico, recuperar sua visão.” p. 250.

Para Reale, só é possível compreender o diálogo se “*si comprende il nesso fra ‘Eros’ e ‘Dialettica’, fra ‘passione’ e ‘ragione’, che sorregge l’intero scritto, e si intende il messaggio della preghiera finale del filosofo. Infine, solo se si cerca di comprendere il significato e la portata delle platoniche ‘dottrine non-scritte’ si comprende l’ ‘autotestimonianza’ finale del dialogo.*” p. XIV.

Já Lima Vaz afirma: “A subida para o mundo inteligível, a via de salvação da alma, se realiza quando o eros, força de ascensão, é conduzido pela luz do logos. É essa a unidade e todo o sentido do *Fedro*”. p. 95.

¹⁵ JAEGER (1986 [1944]), p.186.

diálogo e não apenas nos três discursos. Parece que há referências diretas suficientes a *erôs* na segunda parte para, pelo menos, pôr em questão a posição referida acima, principalmente se considerarmos *philia* como uma espécie de amor.

A passagem principal em favor de *erôs* ocorre em 266b quando Sócrates declara-se um amante (ἐραστής) das divisões e reuniões que nos tornam capazes de falar e de pensar, isto é, do método da dialética no qual a filosofia se ergue. A prática da dialética e, conseqüentemente, da filosofia, enquanto *philo-sophia*, demanda uma relação interpessoal com aspectos amorosos¹⁶. Dito de outra forma, a vida filosófica é duplamente amorosa; primeiro, quando a alma persegue a verdade impulsionada por *erôs* e pela visão do belo, e segundo, quando estabelece uma relação de amizade com alguém que é capaz de acompanhar o caminho da dialética e viver de acordo com ela.

Ora, o que foi elaborado sobre a retórica vale também para o amor. Ainda que *erôs* seja um tema importante, que aparece ao longo do diálogo e que é tanto apresentado teoricamente quanto praticado na relação entre Sócrates e Fedro, não decorre disso a afirmação de que ele é o tema unificador ou de que ele é o único tema unificador, pois a retórica tem essas mesmas características. Seria o caso, então, de compreender que ambos têm um papel indispensável no *Fedro* e que estabelecem sua unidade. Porém, encontramos ainda outros temas que, apesar de não serem tão manifestos quanto esses dois, disputam o papel principal no diálogo.

(iii) A Filosofia como tema do *Fedro* é uma sugestão que tem o mérito de sair da dicotomia entre retórica ou *erôs*, jogando outra luz na interpretação do diálogo. O grupo de estudiosos que defendem essa posição é representado por nomes bem conhecidos,

¹⁶ “Yet it also points to something deeper: in the best of circumstances, the practice of philosophy involves intense interpersonal relationships (the type of relationship first described in the palinode). Hence the practice of dialectic is not passionless, and Socrates was not being ironic when he described himself as a ‘lover’ (ἐραστής, 266b3) of collections and divisions. As Helmbold and Holther nicely put the point, ‘Philosophy is what the lover should be whispering to his beloved; and the conversation should be conducted in dialectic, so to speak.’ In this way, we again see that *erôs* is very much an integral part of the second half of the *Phaedrus*, for when Plato discusses dialectic and the philosophical way of life, so too does he indicate the role of *erôs* within that life.” WERNER (2007), pp. 101-102.

como F. Schleiermacher (1803), P. Natorp (1903), R. Hackforth (1952) e W. K. C. Guthrie (1993). Schleiermacher em sua interpretação dos diálogos platônicos, diz que todo o diálogo é uma preparação para chegar à dialética, uma descoberta do método socrático. Mas o objeto da dialética, continua Schleiermacher, são as Ideias, portanto a finalidade do *Fedro* está em enaltecer e fazer um elogio à mais bela atividade humana, a filosofia¹⁷. Natorp, seguindo uma linha interpretativa não de todo diferente de Schleiermacher, diz:

Platão não está, afinal, realmente interessado na retórica; na verdade, o exame do valor da retórica serve apenas como uma boa oportunidade para promover, de um novo ângulo, um interesse em seu empenho filosófico-formal mais profundo, que atrairá novos discípulos. Ele explora uma fraqueza dos atenienses, sua paixão pela retórica, representada de modo tão cativante na pessoa de Fedro, para mostrar-lhes que, se fossem realmente sérios, ela os conduziria necessariamente à filosofia, e em primeiro lugar ao seu aspecto formal, a dialética. A verdadeira arte dos *lógoi* não é a retórica, mas a arte de raciocinar, ou a lógica. (NATORP, 2012, p. 172.)

Interessante notar que, para Natorp, a importância do *Fedro* está no aspecto formal da filosofia (dialética), pois o conteúdo, i.e., a crítica à retórica, já teria sido trabalhado no *Górgias* e *erôs* não tem espaço na sua interpretação platônica.

Na sua tradução e comentário do diálogo, Hackforth acredita que, em vez de nos perguntarmos sobre o tópico do *Fedro*, é mais vantajoso refletir sobre seu propósito. Segundo ele, são três propósitos¹⁸: (1) Reivindicar a vida filosófica no sentido próprio dado por Sócrates e Platão, como o verdadeiro cultivo com a alma (*ψυχῆς θεραπεία*), em contraste com as afirmações da retórica da época que diziam ter este cuidado (esse seria o propósito mais importante do diálogo); (2) apresentar propostas para uma retórica reformada que deve se submeter aos fins da filosofia e adotar seu método; (3) anunciar, pela primeira vez, o método específico da filosofia, a dialética, apresentando-a positivamente (nos discursos de Sócrates) e negativamente (no discurso de Lísias).

¹⁷ “(...) it is philosophy that Plato here extols, independently and wholly, as the highest of all objects, and as the foundation of every thing estimable and beautiful, and for whom he may triumphantly demand that her claims to these titles be universally recognized.” SCHLEIERMACHER (1973), p. 58.

¹⁸ HACKFORTH (1952), p. 9.

Hackforth diz que o propósito principal (a filosofia como o verdadeiro cuidado da alma) está mais evidente na palinódia socrática, mas pode ser vista ao longo de todo o diálogo, e assim que lemos o texto com o propósito primário em mente, a unidade do diálogo está garantida, não sendo mais necessário perguntar se o tema é o Amor ou a Retórica¹⁹.

Uma posição similar é desenvolvida por Guthrie²⁰, ele rejeita a ideia que Platão estaria no *Fedro* competindo com Isócrates e que passaria a ensinar retórica na Academia, portanto o presente diálogo serviria como uma propaganda renovada da sua posição atual (em relação com o *Górgias*). Guthrie não vê nenhuma evidência de que Platão tenha ensinado retórica na Academia e argumenta que o *Fedro* mantém, ao contrário, a mesma crítica ferrenha à retórica que foi feita no *Górgias*. Pois o verdadeiro tema do diálogo, segundo ele, é a apresentação da vida filosófica em detrimento da vida retórica. É, portanto, uma continuação da exposição do melhor tipo de vida, assim como foi dito por Sócrates no referido diálogo:

Pois vês que nossos discursos versam sobre o modo como se deve viver, a que qualquer homem, mesmo de parca inteligência, dispensaria a maior seriedade: se é a vida que me exortas, fazendo coisas apropriadas a um homem fazer, tais como falar em meio ao povo, exercitar a retórica, agir politicamente como hoje vós agis, ou se é a vida volvida à filosofia, e em que medida se diferem uma e outra. (500c-d. Trad. LOPES, 2014, pp. 360-361.)

Parece que a filosofia também pode funcionar para compreender a unidade do *Fedro*. Assim como foi dito da retórica e de *erôs*, a filosofia é tanto latente quanto patente ao longo do diálogo. No início, há a alusão de Sócrates ao tema do autoconhecimento, a saber, antes de conhecer qualquer outra coisa é preciso conhecer a si mesmo. Estaríamos aqui mais uma vez postos diante da demanda de uma escolha de vida, isto é, em vez de procurar agradar os homens e se manter na última moda de discursos que eram praticados, Platão oferece uma alternativa, a vida autoexaminada da filosofia.

Na palinódia há a descrição metafórica do objeto da filosofia, as formas. Segundo Sócrates, o momento em que é avistada a essência, que é incolor, informe e intangível

¹⁹ HACKFORTH (1952), p. 9.

²⁰ GUTHRIE (1993), vol. IV, “The Phaedrus” p. 396-433. cf. esp. p. 412-417.

(247c: ἀχρώματός, ἀσχημάτιστος, ἀναφής), é crucial para as almas humanas, pois aquelas almas que tiveram “mais ampla visão”²¹ (248d: πλεῖστα ἰδοῦσαν) dessa “região supraceleste” se tornarão amantes do saber. E serão estes que poderão, uma vez reencarnados, mais facilmente reconhecer nas multiplicidades uma unidade. A palinódia é, desta forma, a descrição da viagem da alma filosófica e, ao terminar o discurso, Sócrates pede a *Erós* que faça Lísias se voltar para a filosofia.

Na segunda parte, a importância da filosofia permanece clara, a busca pela arte da retórica desemboca no problema da demarcação entre esta e a dialética. Se há alguma arte da retórica (o que é preciso ser discutido) ela realmente só tem algum valor se for praticada depois da investigação dialética. O método dialético (reunião e divisão) é, portanto, o caminho para a obtenção do conhecimento e esse método não é nada mais do que o método da filosofia. Os discursos filosóficos orais irão também aparecer na passagem sobre a escrita, pois são estes que podem ser plantados nas almas dos discípulos. Já nas últimas linhas do diálogo, a filosofia aparece de maneira explícita quando Sócrates diz que o homem que conhece a verdade sabe que as palavras escritas têm valor ínfimo se comparadas à relação entre duas pessoas interessadas no saber que é exemplificado no diálogo filosófico.

Já foi dito ainda que a filosofia também está presente no nível estrutural ou no cenário do diálogo²². As cigarras, por exemplo, serviriam para lembrar o leitor do aspecto filosófico. Segundo Werner, elas aparecem em momentos-chave do *Fedro*, a saber, na cena inicial (229a-230e), na metade logo após o término da palinódia (259a-d) e na conclusão (279b-c), e sendo elas as mensageiras das musas da filosofia (Calíope e Urânia), de acordo com o diálogo teriam o papel de contar para elas o que os mortais estão a falar. As cigarras desempenhariam duplo papel, servindo de lembrete da importância da filosofia e transmitindo os discursos filosóficos para as musas respectivas. Por fim, pode-se argumentar a favor dessa tese dizendo o seguinte: o diálogo tem temas tão centrais para a filosofia de Platão (memória, forma, autoconhecimento, amor, retórica etc), que ele pode

²¹ REIS (2016), p. 102.

²² Cf., por exemplo, FERRARI (1987) e WERNER (2007).

ser um “convite à filosofia” de Platão, como sugere Schleiermacher.

Mas dizer que a filosofia é o assunto principal do diálogo parece levantar pelo menos duas objeções. Primeiro, considerar, como quer Schleiermacher, Natorp e Hackforth que o *Fedro* como um todo é quase exclusivamente uma preparação para a passagem sobre a dialética (265d-266c) que resultaria em um diálogo pouco equilibrado e com sua unidade comprometida²³. Em segundo lugar, se aceitarmos a filosofia como tema central do *Fedro* chegamos à seguinte crítica: será que o objetivo de todo diálogo de Platão não é justamente incentivar a prática filosófica? Pois, ao ampliar o escopo do diálogo dessa forma perderíamos qualquer objetividade. Dito de outra forma, se o “carro chefe” do *Fedro* é a filosofia como entendida e praticada por Platão, não é possível entender todo o *corpus* platônico como tendo este tema principal, a saber, a divulgação da sua filosofia?

(iv) Falou-se até agora sobre os temas mais comumente citados pelos intérpretes do *Fedro*, ou seja, (i) retórica, (ii) *erôs* e (iii) filosofia. Mas há outras possibilidades de temas que podem concorrer ao título de tema principal do *Fedro*. Entre outros, é possível citar a escrita, o autoconhecimento (*self-knowledge*), a *psychagôgia* e a educação.

R. Burger (1980) em seu livro *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophical Art of Writing*, sustenta que o tema unificador do *Fedro* é o problema da escrita e mais especificamente a escrita filosófica²⁴, pois é precisamente no presente diálogo que, dada a condenação socrática-platônica à escrita, seria possível reconhecer a necessidade de uma escrita que permanece como uma “brincadeira” (277e: *παίδια*). O argumento de Burger segue, em linhas gerais, o seguinte raciocínio: se, como diz Sócrates, todo *logos* precisa ser construído como um animal vivo, o problema da unidade não se resume a um diálogo específico mas ao *corpus* platônico como um todo. Assim, segundo a autora, cada diálogo teria não apenas uma estrutura interna orgânica como também o mesmo tema serviria para estruturar o todo das obras platônicas. O *Fedro* dentro do *corpus* dos diálogos tem o papel

²³ WERNER (2007), p. 108.

²⁴ BURGER (1980), p. 4.

de “examinar o caráter do todo como uma imitação produzida pela arte da escrita”²⁵. É preciso dizer algumas coisas sobre essa tese. Que a escrita tenha um papel importante no diálogo é facilmente aceito, seja devido ao tema mais amplo do *logos* (e volta-se novamente para retórica) seja, principalmente, pela enigmática condenação da escrita. Porém, parece-me que ela encontra ainda mais dificuldades que os outros temas para se afirmar ao longo do diálogo, pois seria necessário admitir que o tema principal é *logos* tanto oral como escrito. Outra dificuldade está na forma do texto que muitas vezes não nos oferece argumentos, mas apenas afirmações peremptórias.

Para C. Griswold (1986), são duas teses principais que tornam a unidade do diálogo aparente. A primeira é que devemos ler o *Fedro* mantendo em mente que a sua dimensão “dialógica” e suas qualidades literárias são intrínsecas e indispensáveis para compreender o conteúdo; e a segunda, que o tema unificador que subjaz durante todo o diálogo é o autoconhecimento²⁶. Griswold utiliza o prefixo *self-* (auto) para traduzir a palavra grega *psychê*, comumente traduzida para o português como alma ou mente. Para o autor, a discussão entre Fedro e Sócrates começa com o significado de autoconhecimento, passando a procurar entender sua alma em particular para depois abrir a questão de como conhecer a alma em geral e, possivelmente, a alma cósmica²⁷. Dito de outra forma,

(...) para Sócrates, autoconhecimento não é essencialmente uma questão do que chamamos de “psicologia”, sobretudo por causa da conexão “metafísica” entre autoconhecimento e conhecimento das Ideias que ele pretende obter.²⁸ (GRISWOLD, 1986, p. 3)

O autoconhecimento está relacionado tanto a *erôs* quanto à retórica, no sentido que o diálogo demonstra o desejo por ouvir e proferir discursos sobre nós mesmos e sobre os

²⁵ BURGER (1980), p. 4.

²⁶ Segundo o autor: “A major thesis of this book is that when the *Phaedrus* is interpreted with the form-and-content maxim in mind, the dialogue comes to light as a whole unified by the theme of self-knowledge.” GRISWOLD (1986), p. 2.

²⁷ Segundo o autor: “In the intervening discussion, however, the meaning of “self-knowledge” changes from “understanding myself as whole” to “understanding my soul” and then to “understanding the soul” – possibly even the “cosmic soul”.” GRISWOLD (1986), p. 3.

²⁸ No original: “(...) for Socrates, self-knowledge is not primarily a matter of what we would call ‘psychology’, above all because of the ‘metaphysical’ connection between self-knowledge and knowledge of Ideas he wants to draw.” GRISWOLD (1986), p. 3.

outros, isto é, sobre um tipo de autoconhecimento. O primeiro discurso, de Lísias, composto teoricamente pelo “não-amante” revela um nível de autoconhecimento baixo, segundo Griswold²⁹. Sob a perspectiva do autoconhecimento também é possível entender a crítica à escrita, pois ao discutir o papel da escrita, o *Fedro* está fazendo uma espécie de “metacomentário” e ao fazer isso estaria exigindo um nível profundo de autoconhecimento por parte de Platão³⁰.

Outra leitura que destaca a importância da *psyché* para compreender o diálogo é a tese defendida por E. Asmis (1986) no seu artigo. Asmis concorda com os estudiosos que dizem que o *Fedro* é unificado pelo problema da retórica e pela série de “transformações e reconciliações dialéticas” dos vários temas apresentados, como o amor, a beleza, o delírio, a retórica e a filosofia. Porém, seu argumento é que o diálogo é mais unificado do que foi previamente pensado. O tema subjacente, segundo a autora, é a nova definição platônica de retórica como um tipo de *psychagôgia*, isto é, uma certa “condução de alma(s)”. O diálogo começa como o tipo errado de *psychagôgia* (o discurso de Lísias e o primeiro discurso de Sócrates) e direciona-se ao tipo correto. Esta condução de almas possui, portanto, uma importância pivotal no *Fedro*. Apesar de a palavra *psychagôgia* aparecer em dois momentos na segunda parte (261a e 271c), ela não está confinada ao final do diálogo e serve como um tema para a compreensão do todo do texto, segundo a autora. Assim como a discussão entre os dois amigos passa de uma retórica falsa para uma retórica genuína, há também um movimento de transição da *psychagôgia* como sedução vazia para *psychagôgia* como verdadeira orientação da alma do Fedro para a filosofia. Outra ideia central, é o papel que Isócrates desempenha no diálogo como um quarto personagem (os outros três sendo Sócrates, Fedro e Lísias), pois apesar de só ser citado por nome no final, toda a parte sobre a dialética e suas exigências são uma proposta de reforma da retórica de Isócrates.

Na introdução a sua tradução do diálogo, R. Waterfield (2002) retoma os dois tópicos tradicionalmente principais, a retórica e *erôs*, mas afirma que somente a retórica pode

²⁹ GRISWOLD (1986), p. 5.

³⁰ GRISWOLD (1986), p. 7.

servir como tema unificador, pois não há nada de significativo sobre o amor na segunda parte do *Fedro*³¹. Apesar de considerar a retórica como tema unificador, o autor diz que uma abordagem menos direta para falar do problema da unidade pode ser benéfica, como, por exemplo, o conceito de memória pressuposto ao longo de todo o texto, do início em que Fedro pretende decorar o discurso de Lísias, ao fim quando a escrita é considerada destrutiva à memória. Porém, mais revelador é o uso implícito da memória. Na palinódia, em especial, *erôs* é a reação da lembrança da forma da Beleza avistada num passado imaterial, e ressalta a importância do dom da memória para a alma dos seres humanos (250a). Waterfield resume muito bem as relações entre amor, memória e conhecimento: “amor incita a reminiscência, a reminiscência é a condição prévia para o conhecimento, e o conhecimento é a condição prévia para o manuseio correto das palavras”³². Mas o propósito final do *Fedro* é, segundo o comentador, o seu aspecto educacional, pois o diálogo é sobre a alma, objeto tanto da retórica quanto de *erôs*. Por essa razão, a condução de alma é necessariamente educativa:

Educação, entendida no sentido platônico, não é colocar informações ou atitudes em determinada alma, mas (como a raiz latina da palavra sugere) trazer à tona da alma o que ela já sabe – seu conhecimento desencarnado das Formas. Isto é o que o amante platônico e o dialético fazem.³³ (WATERFIELD, 2002, p. xlv)

Bons argumentos também podem ser elaborados para defender o mito como tema unificador, como nota Werner³⁴. O *Fedro*, segundo ele, é o mais mítico dos diálogos de Platão, pois além de apresentar quatro mitos diferentes (Bóreas e Oritia, a palinódia socrática, o mito das cigarras e o mito egípcio da escrita), há uma discussão sobre o uso dessas histórias (cf. 229c, 265b–c, 276e). Por exemplo, a respeito da história de Bóreas e Oritia, Fedro questiona se Sócrates acredita que o mito seja verdadeiro (229c: σὺ τοῦτο τὸ

³¹ WATERFIELD (2002), p. xlv.

³² No original: “love prompts recollection, recollection is the precondition for knowledge, and knowledge is the precondition for the right handling of words.” WATERFIELD (2002), p. xlv.

³³ No original: “Education, understood in the Platonic sense, is not putting information or attitudes into a soul but (as the Latin root of the word still suggests) bringing out from a soul what it already knows – its pre-incarnate knowledge of Forms. This is what the Platonic lover and dialectician does.”

³⁴ WERNER (2007), p. 108.

μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι). Sócrates responde de maneira ao mesmo tempo esclarecedora e enigmática sobre o uso de mitos. Ele ironiza os “sábios” que explicam o mito “sabidamente” (σοφοί, σοφιζόμενος) – podemos dizer em uma “racionalização dos mitos” – e esclarece que isto já se tornara uma prática comum. Por outro lado, Sócrates diz não ter tempo para tais exercícios pois há coisas mais importantes que ele precisa saber antes de conhecer a verdade dos mitos; notadamente, segundo ele, é preciso antes, conhecer-se a si mesmo. A dificuldade está na relação de Platão com os mitos. Qual é o uso apropriado desse recurso? Qual o seu papel na educação? Qual sua relação com a filosofia platônica? Para Werner, a questão do mito está intimamente relacionada com os outros temas do diálogo, especificamente com a retórica e a filosofia, seja pelo fato de o mito ser uma forma de *logos*, em associação com a retórica, seja por pretender ser um discurso verdadeiro, em associação com a filosofia³⁵.

Portanto, espero ter mostrado que existem argumentos suficientes e convincentes para assumir cada um dos temas mencionados como o tema unificador do *Fedro*: a retórica, *erôs*, a filosofia, a dialética, a escrita, a alma, o auto-conhecimento, a educação ou o mito. Isso nos leva de volta à questão inicial, a saber, qual é a demanda principal ou tema unificador de Platão no presente diálogo.

(v) Ainda dentro da abordagem temática, i.e., a ideia que a chave de leitura para entender a unidade do diálogo se dá principalmente ou exclusivamente por um viés temático ou de conteúdo, há o que Werner chamou de “pluralismo temático”. A noção de pluralismo temático pode ser contrastada com o que já foi explicado sobre “monismo temático”. Os defensores do monismo temático, segundo o autor, entendem que há apenas um tema principal no *Fedro* para que ele possa ser considerado um texto coeso e unificado. Mas se assim o fosse, a escolha precisaria ser feita, qual dos temas discutidos têm uma predominância sobre os outros? É uma escolha difícil pois, como vimos, existem boas razões para ler o *Fedro* com mais de um tema em mente.

³⁵ Cf. WERNER (2007), p. 108

Ainda de acordo com Werner, há uma “falsa dicotomia” pressuposta pelos defensores do monismo temático. Quer dizer, até aqui o tempo todo trabalhamos com a suposição de que Platão teria necessariamente estabelecido apenas um tema principal, ou ao menos, uma hierarquia de temas que pressupõe que um assunto ficaria no topo acima de outros; entretanto, é completamente viável que haja outra possibilidade de interpretação.

Consideremos, então, a possibilidade de Platão trabalhar no *Fedro* com um conjunto de temas (que têm relação entre si) de maneira “horizontal”, ou seja, com nenhum dos temas escolhidos se sobrepondo aos outros. O *Fedro* teria, assim, um conjunto de temas (possivelmente de três a cinco, sendo que quanto maior o número de temas mais difícil é trabalhá-los dessa maneira) que seriam o objetivo do texto. Nota-se que a ideia de uma abordagem temática ainda permanece, pois é mantido o argumento de que o diálogo teria um (ou mais) temas centrais.

O grande mérito de Werner é ter colocado a questão nesses termos, separando interpretações do diálogo entre diferentes “monismos temáticos” (retórica, *erôs*, filosofia, dialética, escrita etc) e nomeando uma abordagem distinta, o “pluralismo temático”. Mas ele não está sozinho nessa abordagem do pluralismo temático. De fato, há certos autores que investiram no chamado monismo temático, mas há muitos outros que reconheceram a pluralidade de temas que unificam o diálogo. Não é o caso de apenas aceitar que existem muitos temas que aparecem no texto platônico, mas que alguns desses são temas unificadores do diálogo. É desta forma que entendo o que H. G. Gadamer diz em uma entrevista a Reale:

O *Fedro* é o diálogo de Platão que mais amo: é o diálogo no qual, de modo perfeito, estão ligado ligados a dialética, a retórica, a filosofia e o *eros*, a amizade e a arte, com uma inspiração religiosa. Não se pode reduzir Platão somente à lógica ou à dialética.³⁶ (GADAMER, 1998, p. 134)

³⁶ No original: “Il Fedro è dialogo di Platone che amo di più: è il dialogo in cui, in modo perfetto, sono legate insieme la dialettica e la retorica, la filosofia e l'eros, l'amicizia e l'arte, con afflato religioso. Non si può ridurre Platone alla sola logica, o alla sola dialettica.”

(2) *Abordagens não-temáticas.*

O segundo tipo de abordagem sugerida por Werner trata a questão da unidade não pelo viés temático (isto é, com relação ao conteúdo do diálogo), mas através de elementos próprios à forma do texto platônico. Neste caso, o *Fedro* não precisaria ser unificado por um ou mais temas, e sim por seus elementos formais.

Werner dedica quatro seções distintas com relação a esses elementos formais: a unidade dramático-literária, a “textura verbal”, a unidade formal-estrutural e “ação *vs.* palavra”.

(i) A unidade dramático-literária diz respeito aos termos propriamente literários do diálogo. Afirmar que o *Fedro* possui uma unidade dramático-literária significa dizer que o diálogo, do ponto de vista da literatura, é uma unidade coerente. Se, por um lado, a mudança abrupta da primeira para a segunda parte do diálogo pode gerar debate em relação ao conteúdo principal aspirado por Platão, por outro lado, a mesma mudança não provoca tamanho desconforto quando lida como uma conversação entre dois amigos. P. Plass constata que o problema da unidade do diálogo, se colocado em termos meramente literários, torna-se forçado³⁷. No entanto, é possível questionar a validade dessa argumentação se pretendemos tomar o diálogo não apenas como uma obra literária, mas também, e principalmente, como obra filosófica. Por ora, porém, trata-se de verificar se o texto pode se sustentar do ponto de vista literário.

Podemos facilmente notar o que Werner ressalta, isto é, que o diálogo tem clara unidade de tempo (meio dia até começo da tarde), de espaço (o passeio ao longo do Ilissus e o local debaixo da árvore), de personagens (Sócrates e Fedro têm personalidades bem desenvolvidas ao longo do diálogo) e da trama ou ação (a sucessão de eventos que acontecem ao longo do tempo narrativo)³⁸. Este é, portanto, um texto com começo meio e fim facilmente distinguíveis. O *Fedro* é uma obra de literatura em seus próprios termos.

³⁷ PLASS (1968), p. 7-8.

³⁸ Werner (2007), p. 115. O comentador também refere-se à unidade de *tom* e de *humor*, que preferi não incluir no trabalho devido a extensão deste capítulo.

Com isso quero dizer que a narrativa é plenamente desenvolvida, com uma introdução, clímax, humor e personagens com profundidade – não estranharíamos, nesse sentido, se viesse a virar uma peça de teatro ou filme. Porém, é importante notar que essa unidade dramático-literária não significa que o conteúdo filosófico é secundário para Platão. No máximo, ela pode vir a mostrar que as duas coisas são indissociáveis (interpretação já privilegiada por Griswold).

Esta ideia – de que os temas filosóficos são indissociáveis do aspecto literário e vice-versa – serve também para mostrar como o diálogo tem um nível profundo de unidade. Como diz Werner,

o diálogo é unificado através do *uso* estrutural e filosófico de Platão dos elementos dramáticos e literários. (...) Este cenário, em resumo, não permanece em silêncio no segundo plano; ele permeia a ação do diálogo, oscila ao longo do tempo, e relaciona-se com os temas filosóficos³⁹. (WERNER, 2007, p. 117)

(ii) A “textura verbal” é assim chamada por R. B. Rutherford em *Art of Plato*⁴⁰ e são temas ou imagens que aparecem ao longo de todo o texto. O ponto central dessa abordagem é a linguagem, isto é, as palavras utilizadas por Platão para expressar seus argumentos e assuntos de seu interesse. Pois é de esperar de um autor com tamanha habilidade provocar relações entre a linguagem e o que está sendo dito através dela. Dito de outra forma, a linguagem platônica alcança conexões íntimas entre o uso das palavras e imagens e o seu conteúdo. Werner reúne alguns temas, imagens ou símbolos que são recorrentes no *Fedro*, cito apenas alguns que considero mais significativos: i. entusiasmo, possessão e loucura; ii. olhos, visão e cegueira; iii. florescimento, reprodução e plantação; iv. saúde, doença e medicina (assim como droga e remédio, *pharmakon*); v. condução, orientação, caminho, meio e pista; vi. memória e esquecimento; vii. brincadeira e seriedade. Todas essas imagens ou temas são abordados inúmeras vezes ao longo do diálogo, por isso se coloca a questão da sua importância ou relevância para Platão.

³⁹ No original: “(...) the dialogue is unified through Plato’s structural and philosophical use of those dramatic and literary themes. (...) That setting, in short, does not lie silently in the background; it permeates the action of the dialogue, fluctuates over time, and relates to the philosophical themes.”

⁴⁰ Cf. RUTHERFORD (1995).

À título de exemplo tomemos a ideia da condução, do caminho e da pista que são representados em termos simbólicos e descritos nas cenas do diálogo mas também têm a ver com a *psychagôgia* da retórica e com o condutor da alma no mito, além de se relacionarem com como a dialética guia Sócrates em busca da verdade. Na primeira frase do diálogo, Sócrates encontra Fedro e lhe dirige a seguinte pergunta: “para onde vais e de onde vens?”, e o diálogo termina com os dois amigos partindo: “Então, vamos!”. O diálogo parece exprimir esse movimento de condução; Fedro conduz Sócrates para fora dos muros da cidade até um plátano copado e alto, de sombra e brisa agradável, com uma fonte de água fria e com o canto das cigarras (230bc), assim como Sócrates conduz Fedro da retórica para a filosofia, passando por temas como o amor, a alma, os deuses e a escrita. Ambos se mostram excelentes guias, Fedro guia Sócrates para fora dos muros de Atenas e, conforme nota o jovem, Sócrates parece mais um estrangeiro do que um natural da *polis*. Este explica sua escolha pela cidade, pois se interessa pelos homens e seus discursos, mas Fedro, segurando o discurso de Lísias nas mãos, descobriu a droga (230d: φάρμακον⁴¹) que pode levar Sócrates para onde bem entender. A condução que Sócrates faz se revela mais profunda, através de seu *logos* ele conduz Fedro muito mais longe do que as delimitações da cidade. No seu discurso e diálogo, Sócrates guia o amigo para visões anímicas que possibilitaram uma compreensão da verdadeira arte lógica, por assim dizer, a dialética.

(iii) A “unidade formal-estrutural” diz respeito a um “padrão ou princípio organizador”⁴² que estrutura o texto. É a este tipo de unidade que o próprio Sócrates se refere quando critica o discurso de Lísias, acusando-o de não ter esta estrutura lógico-

⁴¹ *Pharmakon* aparece pela primeira vez no diálogo aqui com o sentido de droga para atingir um fim, a saber, o entusiasmo de Fedro com relação ao discurso de Lísias foi o meio de levar Sócrates para fora dos muros da cidade. Um pouco antes (229b e ss.), a referência a *pharmakon* aparece indiretamente na personagem de Farmácia com a história mítica do rapto de Oríia por Bóreas. Na última seção do diálogo (274b – 278b), *pharmakon* aparece no mito egípcio da invenção da escrita no seu sentido mais usual enquanto “droga, remédio”, aquilo que pode ter efeito de cura ou causar danos. Cf. *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, daqui em diante *LSJ*.

⁴² WERNER (2007), p. 120.

formal, por assim dizer; a “necessidade discursiva ou logográfica” (264a-d) que todo discurso precisa ter para funcionar como uma criatura viva que possui cabeça, corpo e extremidades ajustadas entre si. Sócrates repreende o texto de Lísias justamente pelo seu caráter desconexo, isto é, no qual o começo não é realmente um começo, e o meio e o fim poderiam estar em qualquer outro lugar do discurso. O discurso poderia ter sido escrito começando pelo fim ou pelo meio, i.e., com as suas partes embaralhadas, que não faria nenhuma diferença.

À princípio Sócrates parece se referir a todos os discursos escritos, sem nenhuma exceção (se este é o caso para discursos orais é outra questão). Portanto, a regra se aplica para o próprio texto platônico. Mas, então, como responderíamos às críticas às aparentemente desconexas partes do diálogo? Principalmente, a mudança de atitude da primeira parte para a segunda. Essa mudança de estilo e de conteúdo não é arbitrária e não rompe com a sequência lógica que estava sendo percorrida?

A resposta é não, pois justamente essa sequência de discursos, incluindo o diálogo da segunda parte entre Sócrates e Fedro, fazem parte do que Griswold chamou de “estrutura palinódica”⁴³. Isso quer dizer que o texto apresenta, em momentos distintos, uma visão que aparenta ser a palavra final sobre determinado assunto para ser substituída por um próxima versão nova e melhorada. Essa substituição, porém, não significa uma rejeição total da versão anterior, mas um resgate e revisão de certos significados, daí o nome *palinódia* ou *ode em retrospectiva*. Platão cria um movimento gradativo de expectativa e desenvolvimento dos conceitos que está longe de ser desconexo. De acordo com Werner, é possível perceber esse movimento na sequência de discursos sobre *erós*. O discurso de Lísias é o primeiro e Fedro acredita ser o melhor discurso que já foi feito sobre esse tema, mas este é substituído pelo primeiro discurso de Sócrates que oferece uma versão melhorada do “amor lisiano”; este último, por sua vez, será substituído pelo segundo discurso de Sócrates que apresenta o verdadeiro *erós*. Mas a palinódia será também substituída pelo diálogo sobre retórica e dialética, e a crítica à escrita no final do diálogo

⁴³ GRISWOLD (1986), p. 218.

pode indicar que mesmo o último passo dado pelo texto (o diálogo entre Sócrates e Fedro) deve ser substituído por um diálogo oral.

Os diferentes momentos são marcados por sua incompletude, sendo passíveis de revisão e reavaliação. O *Fedro* tem portanto, “um tipo de movimento ou progressão para fora, através de uma série de análises retrospectivas e auto-referenciais que ampliam nossa consciência das limitações do que veio anteriormente”⁴⁴. Uma das principais teses de Werner (desenvolvida no livro *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*) é que os mitos do diálogo têm um papel central na sua estrutura palinódica, indicando os temas centrais em momentos estratégicos⁴⁵. Quanto mais o diálogo é visto de perto, menos aleatória ou desconexa sua estrutura se apresenta. A sua organização interna é, nesse ponto de vista, cuidadosamente pensada para provocar esse movimento cumulativo e gradual. Portanto, o *Fedro* é um discurso que possui uma verdadeira “necessidade logográfica”.

(iv) “Palavra *vs.* ato”.

A última abordagem não-temática em favor da existência da unidade do diálogo é o que Werner chamou de uma interação entre a palavra textual e o ato ou ação do diálogo. Essa abordagem necessita de uma premissa básica; a saber, que conteúdo e forma são inseparáveis no texto platônico. Se, portanto, analisarmos os diálogos platônicos, no presente caso, o *Fedro*, de maneira a analisar somente o que é dito, independentemente da situação e de quem pronuncia o argumento, a interpretação será incompleta ou, no pior cenário, errada. De certa forma, a maioria dos leitores de Platão fazem essa separação intuitivamente. Sabe-se que Sócrates é o “herói” do diálogo e o que ele diz tem um peso maior e, por isso, é lido com mais atenção. Mas não é esse tipo de leitura proposta aqui. O

⁴⁴ No original: “(...) the Phaedrus has a kind of outward movement or progression, as a series of retrospective and self-referential analyses broaden our awareness of the limitations of what has come before.” WERNER (2007), p. 122.

⁴⁵ Segundo o autor: “It is myth (Boreas) that begins the dialogue, orienting us towards its major concerns; it is a myth (the palinode) that moves us beyond the harmful ethos of the first two speeches, and towards a broader conception of human existence; it is a myth (the cicadas) that moves us beyond the palinode, and towards the discussion of rhetoric and dialectic; and it is a myth (Theuth) that moves us beyond Phaedrus itself, and towards live, interactive dialectic.”. WERNER (2007), p. 122

par “palavra e ato” (*logos* e *ergon*) deve ser entendido como, por um lado, o próprio argumento do diálogo, o que está sendo dito, e, principalmente, as teses defendidas; por outro lado, o plano do ato é aquele da “ação de um personagem específico, o contexto dramático de um determinado argumento, ou as pistas não ditas do próprio Platão diretamente para o leitor”⁴⁶. A interação entre palavra e ação é fundamental ao *Fedro* e, por isso, constrói mais um nível de unificação do diálogo. Dito de outra forma, o problema da interpretação do *Fedro*, que tradicionalmente passa pelo problema da sua unidade, parece, conforme nota L. Brisson, “insolúvel se não se leva em conta ao mesmo tempo o aspecto dramático e o aspecto doutrinal que, no *Fedro*, mais do que nos outros diálogos, são indissociáveis”⁴⁷.

Os temas centrais do diálogo são mais facilmente demonstrados já que aparecem tanto no nível dramático quanto no nível argumentativo. Werner exemplifica com alguns temas, nomeadamente, *erôs*, retórica, mito, *psychagôgia*, delírio, dialética, filosofia e escrita.

Com relação a *erôs*, o nível argumentativo se desenvolve nos três discursos sobre o amor, e no nível dramático, o relacionamento entre Sócrates e Fedro é o ato desse tema. Há um cenário de sensualidade que propicia o tema dos três discursos. O fato de que este é um dos únicos diálogos em que encontramos Sócrates fora dos muros da cidade sugere uma exaltação dos sentidos, como foi dito anteriormente. Além desse cenário, a relação entre Sócrates e Fedro é feita de “alusões sensuais e ironias”⁴⁸. Desde a interação inicial entre os dois amigos a intenção subjacente de Sócrates parece ser conquistar ou “seduzir” Fedro a sair do nível superficial da retórica e se engajar na investigação filosófica.

Com respeito à retórica, o nível argumentativo está na chamada “segunda parte” do diálogo, e o nível dramático é constituído pelos três discursos (ou, ao menos, os dois primeiros) sobre *erôs* da “primeira parte” do diálogo.

Em relação ao mito, encontramos em 229c-230b o questionamento de Fedro, que pergunta se Sócrates acreditava ou não no mito do rapto de Oríetia por Bóreas. A

⁴⁶ No original: “(...) action of a particular character, the dramatic context of a given argument, or the unspoken cues from Plato himself directly to the reader.” WERNER (2007). p. 123.

⁴⁷ BRISSON (2003), p. 13.

⁴⁸ REIS (2016), p. 9.

especulação sobre o tema irá servir para Sócrates se posicionar com ressalvas tanto a respeito de um certo senso comum que consiste em acreditar na verdade dessas histórias, como também em oposição às racionalizações desses mitos populares feitas pelos sofistas. O que realmente interessa Sócrates, mais do que tentar “desconstruir” essas histórias e personagens, é seguir o ensinamento da inscrição de Delfos (em realidade, a sua versão desse ensinamento), e conhecer-se a si mesmo. O assunto do mito, então, é abordado primeiramente em um nível argumentativo e, ao longo do diálogo, no nível dramático. Exemplos desses mitos são expostos no *Fedro*: a viagem e a imagem das almas, as cigarras e as musas e a invenção da escrita pelo deus egípcio.

Sobre a *psychagôgia*, o nível argumentativo está presente na exposição do tema em 261a-b e, em seguida, em 271c-d. Sócrates examina uma possível definição da retórica, qual seja, que ela seria uma “espécie de arte na condução de almas por meio de discursos”⁴⁹. No nível dramático, como já foi esboçado anteriormente, há exemplos de condução ou direcionamento de almas: i. dentro dos discursos retóricos sobre *erôs* (quando o amado guia o amante); ii. durante o diálogo, quando Fedro guia Sócrates ao longo do rio e, em seguida, Sócrates guia Fedro por meio de palavras e perguntas; iii. em último nível, na medida em que Platão guia os leitores para fora do texto.

O caso da dialética é semelhante ao da retórica e da *psychagôgia*. Na segunda parte, há uma exposição teórica sobre o tema, portanto, Platão trabalha o tema no nível argumentativo em 265d-266c, quando explica o método de reunião e divisão que possibilita a verdadeira arte de falar e pensar. No nível dramático, a questão estaria representada nos dois discursos de Sócrates que, segundo o próprio, são exemplos do método dialético. O seu primeiro discurso se bifurcou de um “corpo comum” ao definir o delírio como algo sinistro, mas, na retratação, o lado direito da ramificação revelou outra definição de delírio como algo benéfico e divino.

Sobre a questão do delírio, também é possível encontrar a dicotomia palavra e ato. Na palinódia, Sócrates analisa quatro espécies de “delírios divinos”. A saber, i. o profético,

⁴⁹ REIS (2016), p. 117.

delírio capaz de antever o futuro; ii. o “expiatório” ou delírio de iniciação aos mistérios, cura para doenças ou aflições decorrente de “antigos ressentimentos”; iii. o poético, delírio proveniente das Musas, que celebra e educa os contemporâneos sobre os feitos dos antigos. iv. o erótico, o delírio que arrebatava o amante quando vê o belo físico e é lembrado do belo que sua alma contemplou antes de reencarnar. Todos esses delírios são exemplificados, ou melhor, encenados por Sócrates em diferentes momentos do diálogo:

i. Delírio profético: Em 242b–c, quando se refere ao seu “sinal daimônico” e diz que é um pouco adivinho (μάντις) e sabe pressentir que cometeu um erro ao proclamar seu primeiro discurso; também em 278e–279a, Sócrates “profetiza” o futuro do então jovem Isócrates.

ii. Delírio expiatório: A palinódia é justamente uma purificação para sanar sua dívida com *Erôs* e não acabar cego como Homero e Estesícoro (cf. 242e–243c).

iii. Delírio poético: No começo do seu primeiro discurso (237a), Sócrates invoca as Musas como faria um poeta. No final do mesmo discurso admite estar falando em épicos por influência das Ninfas (cf. 241e).

iv. Delírio erótico: Já no início do diálogo, Sócrates declara que é amante de discursos (228c: λόγων ἔραστοῦ) e é arrebatado – ou, ao menos, finge estar – pela beleza do lugar. Ao final do diálogo, Sócrates se declara amante das divisões e reuniões da dialética (266b: ἔραστής τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν)⁵⁰.

A filosofia é representada, no nível teórico, ao longo de todo o diálogo, dado que o *Fedro* é um texto de filosofia platônica. Ora, o diálogo é também a filosofia em ação, “precisamente pela razão da filosofia ser fundamentalmente uma *atividade*, ela pode ser aprendida somente mediante sua prática: logo há a necessidade de retratá-la (e não meramente descrevê-la)”⁵¹.

A escrita é outro exemplo da influência no texto de Platão entre *logos* e *ergon*. Sócrates e Fedro conversam sobre a escrita, seu poder e seu limite, no que ficou conhecido como

⁵⁰ Esta leitura foi feita por Rutherford no *Art of Plato*. Uma questão que fica é se Sócrates estaria tomado verdadeiramente por esse delírio ou não. Werner acredita que Sócrates apenas aparece estar delirante mas, no fundo, não está “fora de si”. Um argumento contrário a esse é proposto por NUSSBAUM (1986).

⁵¹ WERNER (2007), p. 125.

crítica platônica à escrita. No nível dramático, há o texto de Lísias que Fedro carrega consigo e o próprio texto escrito do *Fedro* que torna os leitores do diálogo parte do “drama” platônico.

(3) *Abordagem dissolutiva.*

Segundo Werner, os intérpretes da terceira abordagem alegam que o problema da unidade é um falso problema, ou seja, questionam a própria posição do problema. De acordo com essa interpretação, tal concepção e a necessidade de unidade seriam exigências modernas e, portanto, anacrônicas aos textos platônicos. Portanto, a unidade do *Fedro*, da maneira em que procuramos, não existiria. Sendo assim, devemos aceitar que a falta de unidade do texto é real e inevitável.

Uma das fontes principais para este tipo de interpretação é o artigo de M. Heath, “The Unity of Plato’s *Phaedrus*”⁵². Heath questiona a noção de unidade temática e se esta pode realmente servir como parâmetro para julgarmos um texto como o de Platão. No entanto, Heath não questiona a unidade dramática do texto, i.e., a lógica do diálogo entre Sócrates e Fedro. Para ele, o passeio e os discursos retóricos compõem uma unidade estrutural inegável. O autor sugere que a ruptura principal – a transição entre a palinódia e a segunda parte – é uma mudança comum nas tragédias gregas⁵³. Essa mudança de tom e de tema do texto é problemática para nós, modernos, mas não para os contemporâneos de Platão. Há, segundo Heath, uma “diferença significativa entre a estética literária grega e a nossa”⁵⁴. Procurar no texto platônico uma unidade temática e, principalmente, um tema

⁵² HEATH (1989), p. 151-73.

⁵³ Segundo o autor: “*When we get to the end of Socrates’ palinode, the discussion seems to have reached a natural point of rest; and the surprise which we may feel at the continuation of the dialogue beyond this point is increased by the apparent shift of thematic interest: hitherto we have been concerned with love, but we now switch our attention to rhetoric. With this compare, for example, Aeschylus’ Eumenides, Sophocles’ Trichinae, Ajax, or Antigone, Euripides’ Andromache, Heracles, or Suppliants. In each of these plays the action is prolonged beyond a point of rest implied in its initial problematic, and/or attention is shifted from one major character or issue to another.*” HEATH (1989), p. 162.

⁵⁴ Segundo o autor: “*The fact that this – to us, problematic – pattern recurs so frequently in the Greek dramatic corpus, taken together with Aristotle’s notable (though sometimes unnoticed) failures to take any interest at all in unity in the thematic structure of narrative texts, suggests that we are dealing here with a significant difference between Greek and our own literary aesthetics.*” HEATH (1989), p. 162.

único ou principal, seria uma imposição moderna e anacrônica. De acordo com Heath, a origem do conceito de unidade temática teria surgido com os neoplatônicos, pelo menos de maneira sistemática. De acordo com essa perspectiva, cada texto de Platão deveria ter um “único objetivo, intenção ou tema, em referência ao qual todo o resto do texto deveria estar relacionado”⁵⁵. Contra esse tipo de leitura, Heath chama atenção para a literatura clássica, a saber, as tragédias, as comédias e a *Poética* de Aristóteles, que se preocupavam muito mais com variedade (*poikilia*) do que com unidade. Platão, portanto, não estaria preocupado em trabalhar um único tema como se estivesse escrevendo um texto para ser utilizado no foro ou nos tribunais:

(...) o filósofo é um homem livre, com ócio para considerar qualquer argumento que venha em seu caminho, e passar de um argumento para o próximo à vontade, sem qualquer preocupação sobre a extensão ou a brevidade da discussão, desde que atinja a verdade. (HEATH, 1989, p. 166.)

G. R. F. Ferrari se aproxima ocasionalmente da abordagem dissolutiva no livro, *Listening to the Cicadas*. O autor afirma que o interesse principal de Platão no *Fedro* é a defesa da vida filosófica contra outros tipos de vida⁵⁶. Mas dizer isso custa ao *Fedro* uma indefinição, pois não o distinguiria de nenhum outro diálogo platônico, como já foi dito. Ferrari refere-se a uma possível leitura através das inúmeras analogias do texto (por exemplo, a analogia entre o *ethos* filosófico e o *ethos* do amante divinamente inspirado). Porém, tão importante quanto esse recolhimento de analogia é perceber o que Ferrari chama de “desanalogia penetrante”⁵⁷. Segundo o intérprete, o conteúdo da palinódia não é uma simples metáfora para falar de relações filosóficas, pois é sobre o amor no seu sentido mais forte que fala Sócrates. Contudo, a palinódia é apenas parte do diálogo e não ele inteiro, assim como o amor característico à filosofia faz parte da vida filosófica mas não é o único modelo a ser seguido⁵⁸. É por causa desse espaço destinado ao “amor filosófico” que

⁵⁵ Segundo o autor: “For the Neoplatonists the self-evident virtue was unity of σκοπός; every text should have a single target, intention or theme, to which everything in the text could be related.” HEATH (1989), p. 164.

⁵⁶ FERRARI (1987), p. 222-3.

⁵⁷ No original: “pervasive disanalogy”. FERRARI (1987), p. 223.

⁵⁸ Cf. FERRARI (1987), p. 230.

o *Fedro* tem a presente estrutura: “Essa é a razão pela qual o grande discurso de Sócrates permanece uma relativa explosão isolada, um momento de glória nesse e em outros diálogos platônicos; e o porquê de o *Fedro* ter sua estrutura fraturada”⁵⁹.

A experiência amorosa, se vivenciada de forma correta, pode ter um papel significativo no caminho para a filosofia. Mas não é uma experiência que todos os que filosofam dialeticamente têm a sorte de vivenciar. Ferrari argumenta que Platão reconhece essa experiência transformadora do amor filosófico apesar da sua contingência. Platão não procura achatar a experiência humana e seu texto é um reflexo disso, “as ásperas bordas do mundo interferem nas articulações do diálogo”⁶⁰. A aparência de desunião, para Ferrari, é uma causalidade provocada pela complexidade das relações humanas. Sua frase final ilustra, de certa forma, sua atitude em relação ao problema da unidade: “Não nos esforcemos muito, então, para unificar o *Fedro*, pois o esforço real está em outro lugar”⁶¹.

A principal crítica de Werner à “abordagem dissolutiva” é sua recusa em aceitar que exista uma cisão estética entre nós e os leitores contemporâneos de Platão. Mesmo que exista essa diferença cultural, é preciso provar que ela realmente tenha a força que os autores dizem que ela tem. Tenho que discordar de Werner quando este diz que as respostas de Heath e Ferrari não ajudam a compreender o texto de Platão. Ainda que existam algumas discordâncias a partir de premissa tomadas por estes, Werner não deveria negar que sua própria interpretação se beneficiou da abordagem dissolutiva como ficará claro no item a seguir.

(4) *Abordagem estratégica e conclusão*

Há uma sugestão bastante oportuna que surge com a abordagem dissolutiva e que será indispensável para compreender a abordagem que Werner chama de *estratégica*, a saber,

⁵⁹ No original: “That is why Socrates’ great speech remains a relative isolated outburst, a moment of glory in this and the other Platonic dialogues; and why the *Phaedrus* has its broken-backed structured.” FERRARI (1987), p. 230

⁶⁰ No original: “He [Plato] lets the rough edges of the world poke through the joints of his dialogue.” FERRARI (1987), p. 232

⁶¹ No original: “Let us not struggle too hard, then, to unify the *Phaedrus*; for the real struggle is elsewhere.” FERRARI (1987), p. 232

"que a aparente falta de unidade do diálogo e os contrastes entre as duas partes são *intencionais* por parte de Platão"⁶². Essa última interpretação, portanto, reconhece a força do problema da unidade, mas busca ver um tipo de unidade ainda mais enraizada. Isto significa que se deve entender a falta de unidade do *Fedro* como uma manobra estratégica, tanto literária quanto filosófica, de Platão, elaborada para atingir certa reação no leitor, ao mesmo tempo que admite uma unidade literária e temática profunda (no sentido latente e complexo do termo) ao texto.

Depois da reunião de leituras sobre o *Fedro* a respeito de temas e de elementos formais, é completamente viável chegar à conclusão de que o diálogo apresenta uma unidade, literária e de conteúdo. Mas, essa conclusão não é evidente e necessita de um razoável esforço por parte do leitor, i.e., pois a aparência de falta de unidade ou de ruptura apenas é amenizada após consecutivas leituras atentas:

E mesmo *depois* de várias leituras do diálogo – mesmo quando nós tivermos reconhecidos os estratos mais profundos da unidade – ainda somos suscetíveis a *sentir* uma mudança abrupta no movimento da palinódia para a segunda parte. É aí que a abordagem estratégica entra: ela afirma que Platão *tem a intenção* que sintamos essa mudança.⁶³ (WERNER, 2007, p. 130)

Ora, o texto é intencionalmente cheio de cortes, pois Platão pretendia que sentíssemos essas mudanças. Assim, o sentimento de falta de unidade do texto não é apenas natural como encorajado por Platão. A ideia de que Platão pretendia que o leitor do diálogo sentisse a mudança de tom e de conteúdo já apareceu em outros estudos anteriores. Como vimos na seção sobre a abordagem dissolutiva, Ferrari conclui que a palinódia destoa do resto do texto pois a experiência de um *erôs* filosófico é circunstancial por mais valioso que seja.

⁶² No original: "In looking at the debunking approach, however, we have come across an important suggestion: that the apparent disunity of the dialogue and the contrasts between the two halves are intentional on Plato's part." WERNER (2007), p. 129.

⁶³ No original: "And even after multiple readings of the dialogue – even when we have come to recognize the deeper strata of unity – we are still likely to feel an abrupt change in moving from the palinode to the second half. This is where the strategic approach enters: it claims that Plato intends us to feel such a change."

De acordo com Werner (seguindo os passos de Griswold e Rowe)⁶⁴ essa decisão de Platão pode ser respondida pela lógica do próprio diálogo. Uma possível razão para o “exagero” cometido na palinódia pode ser explicado pela escolha de Platão em dramatizar alguns temas, como foi falado na parte sobre ato *vs.* palavra ou *ergon* e *logos*. A palinódia apresenta um tipo de relação entre delírio e *sophrósyne* (o primeiro discurso de Sócrates também estabelece essa relação, mas com resultados distintos), mas o delírio desse segundo discurso de Sócrates contrasta fortemente com a sobriedade do diálogo da segunda parte e faz com que questionemos justamente a relação entre o delírio e *sophrósyne* na própria ação do diálogo⁶⁵.

Essas inconstâncias, por assim dizer, fazem parte da existência humana e é isso que o *Fedro* nos faz lembrar. É a questão que Sócrates se coloca no começo do diálogo sobre a natureza humana, neste caso, a natureza da alma; e se não soubermos responder a essa pergunta, como podemos elaborar questões secundárias? Sócrates pergunta se ele é uma “fera ainda mais complexa e inflada de vaidade do que Tifão, ou um animal mais cativo e simples, com parte por natureza em algum dom divino e sem fumos”⁶⁶ (230a: εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον). Sobre o que a palinódia, parece oferecer uma possível resposta, as almas divinas são “simples” pois seus elementos são todos bons (ἀγαθοὶ), mas todas as outras são constituídas por uma mistura (246b: μέμικται). Então, as partes contrastantes do diálogo parecem reforçar essa mistura, como diz Sócrates: “oferecendo à alma variegada discurso variegado e em tudo harmonizando a ela e discursos simples à alma simples”⁶⁷ (277c: οὕτω τιθῇ καὶ διακοσμή τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῇ). O *Fedro* revela, assim, uma estrutura muito mais complexa do que podíamos supor à primeira vista, exige do leitor essa atenção e só pode ser verdadeiramente compreendido em retrospecto.

⁶⁴ GRISWOLD (1986), *passim*; ROWE, (1989), p. 175–88

⁶⁵ GRISWOLD (1986), p. 153

⁶⁶ Trad. REIS (2016), p. 78.

⁶⁷ Trad. REIS (2016), p. 140.

Werner adota uma abordagem híbrida, com elementos estratégicos, pluralismo temático, e unidade não-temática. Em resumo, a conclusão do autor é que as duas partes do diálogo são propositalmente contrastantes e pensar esse “desconforto” textual pode nos levar a compreender a riqueza da filosofia platônica no *Fedro*. A ruptura é, portanto, uma manobra estratégica de Platão afim de reforçar a ideia da natureza da alma humana. No entanto, essa abordagem estratégica é compatível com a afirmação de que há uma unidade temática no diálogo. Essa unidade é feita de uma pluralidade de temas, como já foi argumentado, que se interrelacionam ao longo do texto. Além da unidade temática, Werner ressalta a importância da unidade dos vários elementos não-temáticos:

(...) nós não precisamos escolher *entre* a abordagem estratégica ou as abordagens temática/não-temáticas. Pois é perfeitamente consistente que Platão tenha dado ao *Fedro* um alto grau de unidade temática, dramática e formal e, ao mesmo tempo, dê a aparência de falta de unidade. Uma das características de toda a filosofia platônica é, afinal, a distinção entre aparência e realidade, uma distinção que se aplica tanto aos próprios diálogos quanto à metafísica de Platão. A implicação é que a aparência do *Fedro* é enganadora, mas que se formos leitores atentos – o tipo de leitor com uma alma filosoficamente harmonizada – nós não precisamos nos enganar. Apesar dos contrastes e das mudanças no diálogo serem reais, através de leituras sucessivas nós podemos também vir a reconhecer que a unidade profunda é igualmente real.⁶⁸ (WERNER, 2007, p. 134)

1.3 Minha hipótese de trabalho

1.3.1 Abordagem estratégica

A abordagem estratégica de Werner ajuda compreender a complexidade do texto, pois é possível relacionar tanto a multiplicidade temática quanto os aspectos não-temáticos fundamentais ao diálogo e este é um ponto que espero enfatizar durante o presente trabalho. Concordo que o diálogo é mais unificado do que foi previamente interpretado

⁶⁸ No original: “(...)we need not choose between the strategic approach and the thematic/non-thematic approaches. For it is perfectly consistent that Plato should give the *Phaedrus* a high degree of thematic, dramatic, and formal unity, and at the same time give it the appearance of disunity. One of the hallmarks of all Platonic philosophy, after all, is the distinction between appearance and reality, a distinction which applies as much to Plato’s own dialogues as it does to his metaphysics. The implication is that the appearance of the *Phaedrus* is deceiving, but that if we are attentive readers—the sort of reader with an appropriately attuned philosophical soul—we need not be deceived ourselves. Though the contrasts and changes of the dialogue are real, through successive readings we can also come to recognize the deeper unity which is equally real.”

durante muito tempo, estruturado de maneira profunda e complexa; tal percepção, contudo, só é possível retrospectivamente. Este é um diálogo que permite um forte simbolismo e camadas de interpretações que aparecem como ligações entre os vários momentos do texto, que entendo como a “harmonia da multiplicidade” do *Fedro*. A análise de Werner oferece uma boa introdução ao problema da unidade e uma interessante tentativa de resolução desse problema, na forma da abordagem estratégica. Também concordo que houve uma decisão estratégica por parte de Platão em mesclar as diferentes formas de narrativas para acomodar e guiar o personagem Fedro ao longo do diálogo. L. Robin, no comentário da sua tradução, utiliza a expressão “harmonia do todo” para falar sobre a questão da unidade do diálogo:

A harmonia do todo é feita com a variedade de elementos, sons e ritmos. O que deve ser buscado aqui, com efeito, não é a simetria artificial de um plano convencional; é antes o poder criativo da vida que, através de mil desvios e ao preço das múltiplas acomodações, organiza seus materiais. (...) Todos esses motivos se entrelaçam sem serem confundidos; eles se anunciam, se desenvolvem, são despertados e em seguida silenciados.⁶⁹ (ROBIN, 1985, p. LXXII-III)

O impacto do *Fedro* somente é possível por ter sido construído privilegiando em igual medida o conteúdo e a forma. Não há – como possivelmente acontece com os diálogos dialéticos tardios – uma primazia de elementos do método dialético e lógicos acima da “brincadeira” (*paidia*) mítica e sensorial do diálogo. É possível que seja justamente por causa deste aspecto que Schleiermacher, entre outros, atribuiu certa juventude ao diálogo. Que fique claro, no entanto, que os conteúdos mais “sérios” não são secundários em relação aos elementos literários do diálogo. Uma leitura apenas literária de Platão é possível, mas insuficiente e não cabe ao propósito estabelecido aqui. O que espero enfatizar durante os próximos capítulos – e sigo principalmente Griswold (1986) e Ferrari (1987) – é a importância que Platão dá a esses elementos não-temáticos e a estreita relação com seus respectivos temas e o efeito que eles têm na figura do interlocutor de Sócrates e,

⁶⁹ No original: “L’harmonie de l’ensemble y est faite de la variété des éléments, des sonorités, des rythmes. Ce qu’il faut chercher en effet ici, ce n’est pas la symétrie factice d’un plan conventionnel; c’est plutôt la puissance créatrice de la vie qui, à travers mille détours et au prix de multiples accommodements, organise ses matériaux. (...) Tous ces motifs s’enchevêtrent sans se confondre; ils s’annoncent, se développent, sont réveillés ensuite en sourdine.”

possivelmente, no leitor.

A ideia de que devemos prescindir dos elementos dramáticos dos diálogos de Platão para nos concentrar nos assuntos propriamente filosóficos é certamente fruto da experiência que na história da filosofia a maioria dos autores escreveu na forma dissertativa. Porém, tal costume não garante a relação correta com os textos platônicos. Segundo M. Frede, seria igualmente errado pensar que os diálogos são textos filosóficos que acidentalmente contêm elementos literários decorativos que se pode desprezar⁷⁰. Os dois aspectos estão intimamente interligados nos diálogos de modo que ambas as teses são difíceis de aceitar. Parece restar a seguinte opção:

Deve ser o caso de Platão pensar que a “alta literatura” não consegue atingir seus fins tradicionais sem se tornar filosófica, ou que a escrita filosófica, pelo menos a escrita filosófica à qual ele se dedica, não serve a seu propósito filosófico exceto quando é distintamente literária. Provavelmente, Platão concorda com ambas as teses.⁷¹ (FREDE, 1992, pp. 201-202)

1.3.2 Movimento psicagógico

Sugiro que o tema subjacente fundamental do diálogo é o que podemos chamar de movimento psicagógico e, conseqüentemente, pedagógico. Como foi dito na parte sobre a textura verbal, existe uma imagem de movimento que inicia e finaliza o diálogo; retomo essa ideia de movimento, condução e caminho pois acredito que ela é indispensável para a compreensão do texto. Ademais, o tema da condução no *Fedro* é necessariamente vinculado com uma preocupação pedagógica de educação dos jovens para a filosofia. O diálogo é, portanto, ao mesmo tempo, uma evidência da orientação socrática do (não tão) jovem Fedro da retórica para a filosofia como também uma exposição teórica dos motivos para que assim seja. Destaco a seguir alguns momentos indispensáveis para o argumento sobre o movimento psicagógico e pedagógico; em primeiro lugar, busco mostrar a importância da imagem de movimento/condução, em segundo lugar, concentro a análise

⁷⁰ FREDE (1992), p. 201.

⁷¹ No original: “It must rather be the case that Plato thinks that high literature cannot achieve its traditional aims without turning philosophical, or that philosophical writing, or at least the philosophical writing he is engaged in, does not serve its philosophical purpose unless it is eminently literary. Presumably Plato thinks both.”

na ideia de *psychagógia* que, parece-me, percorre todo o texto.

Há, em um primeiro nível, o deslocamento físico dos personagens; no início Sócrates esbarra em Fedro e quer saber de onde ele veio e para onde ele vai (227a: ποῖ δὲ καὶ πόθεν); os amigos resolvem passear ao longo de um rio para encontrar um lugar em que possam conversar, e, ao final do diálogo, ambos voltam para a cidade. O discurso de Lísias que Fedro tem em mãos é suficiente para Sócrates o seguir mesmo que este fizesse, ida e volta, “o caminho até os muros de Mégara”⁷² (227d). Ao chegarem ao local da paragem, Sócrates reforça a imagem de Fedro como um “condutor do campo” que o levou para fora da cidade e além dos muros. Sócrates diz a Fedro, com especial ironia, que este se revelou um “excelente guia de estrangeiros” (230c: ἄριστά σοι ἐξενάγηται; do verbo ξεναγέω que possui o mesmo sufixo, ἄγω – liderar, trazer, carregar, conduzir – que ψυχαγωγέω. Ambos falam de certa condução, seja de estrangeiros ou de almas). A reação de Fedro a esse elogio é de perplexidade, por isso se refere a Sócrates como uma figura espantável e deslocada (θαυμάσιε, ἄτοπώτατός). O deslocamento de Sócrates é reforçado anteriormente em 229c6 (ἄτοπος), quando ele se distanciou dos “sábios” que passam o tempo a dar explicações para historietas míticas; ele prefere, no entanto, permanecer “fora de lugar” e estranho a essa prática. O estrangeirismo socrático diz respeito mais a uma inadequação a certas práticas do que à falta de conhecimento dos costumes locais. Ora, foi Sócrates e não Fedro que soube dizer o local certo em que Oritia foi raptada por Bóreas, assim como a possível explicação “científica” para o mito.

Para justificar seu suposto deslocamento no campo, Sócrates diz ser apaixonado pelo ato de aprender (φιλομαθῆς) e apenas os homens da cidade podem ensiná-lo (parece um exemplo de ironia socrática como ficará claro mais à frente). Fedro, no entanto, encontrou a droga (τὸ φάρμακον) para levar Sócrates para fora da cidade, a saber, um discurso escrito. Não obstante, o motivo real é a oportunidade que ele tem de conversar com Fedro sobre aquilo que realmente o interessa, isto é, filosofia. Esse manuscrito (o *pharmakon*; não fica claro se ele é benéfico ou não) tem o mesmo efeito que um pedaço de

⁷² Trad. REIS (2016), p. 76. Segundo RYAN (2012), não devemos levar Sócrates à sério. O caminho de ida e volta até Mégara teria mais de 40 milhas (equivalente a 65 km).

comida preso a um galho suspenso à frente de um animal faminto; ambos têm o poder de conduzir, seja o faminto por discursos ou por alimentos, para onde bem entenderem. Mas não foi preciso percorrer toda a Ática e os dois amigos passam o resto do diálogo sob o plátano, indo embora somente ao final.

Apesar de haverem encontrado um local de repouso, a imagem de condução continuará em outro nível. Em 234d, ao término da leitura do discurso de Lísias, Sócrates é questionado sobre sua impressão do discurso:

SÓC.: É divina por certo, meu amigo, a ponto de estar estupefato, Fedro, e passei por isso por tua causa, com olhos em ti, que a mim parecias resplandecente à medida que lias o discurso. Convencido de que entendes disso bem mais do que eu, segui-te, e ao seguir acompanhei-te neste delírio báquico, ó divina cabeça. (Trad. REIS, 2016, p. 84. 234d: δαιμονίως μὲν οὖν, ὃ ἐταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὃ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων: ἡγούμενος γὰρ σὲ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαῖτειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμεν, καὶ ἐπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.)

A ironia da resposta parece clara e Sócrates se esforça para ao mesmo tempo se distanciar das palavras de Lísias e focar no efeito destas provocadas em Fedro. Há um jogo de palavras com o nome de Fedro (*phaidros*, luminoso, brilhante) que parece para Sócrates resplandecente por causa da influência do discurso. A imagem do movimento de condução é explícita, Sócrates segue o brilho de Fedro e este segue com fervor o manuscrito. Sócrates descreve essa experiência como um delírio báquico pois, aparentemente, Fedro teria se transformado ao ler o discurso. Mas é certo que o estarrecimento daquele se deve única e exclusivamente à transformação sofrida por Fedro e não ao conteúdo da exposição de Lísias. A crítica socrática ao discurso retórico é feita em seguida, depois é retomada e aprofundada na segunda parte do diálogo.

A próxima cena que convém notar é aquela em que Sócrates, com a cabeça coberta, irá fazer o discurso para competir com Lísias. Há, parece, um conjunto de significados nesse ato de cobrir a cabeça pela vergonha. Em um primeiro significado – e é este que Fedro certamente depreende – Sócrates estaria envergonhado por ter de competir com um retórico e escritor mais experiente que ele e teme fazer papel de tolo em comparação.

No segundo significado, mais próximo da realidade do diálogo, Sócrates sabe que irá dizer algo com que não está totalmente de acordo, cujo conteúdo terá de ser reavaliado e, eventualmente, quer deixar claro que não é ele o autor do que será dito a seguir. Em terceiro lugar, a cabeça coberta pode significar tanto o tema da cegueira punitiva (Homero e Estesícoro teriam ficado cegos por maldizerem Helena), quanto uma cegueira dos que falam sem conhecer o método dialético. Ainda outro possível significado da cabeça coberta diz respeito à metáfora desenvolvida na palinódia da alma como uma biga alada conduzida por um cocheiro, mas aqui ou não existe este cocheiro ou ele está cego.

No início do primeiro discurso de Sócrates é proposta uma definição de amor, pré-requisito para quem quiser investigar qualquer coisa que seja (237b-c), ponto que será retomado durante a discussão sobre a dialética. É necessário, segundo Sócrates, antes de começar a falar sobre os efeitos do amor, defini-lo. Um erro comum a muitos é desconhecer a essência ou “o que é realmente cada coisa”⁷³ (237c: τὴν οὐσίαν ἐκάστου) e ainda assim discorrer sobre o assunto como um especialista. O amor é definido como “uma espécie de desejo”⁷⁴ (237d: ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως). Esse desejo será manifestado nos dois princípios que existem em nós e são eles que nos “comandam e guiam, os quais seguimos para onde for”⁷⁵ (237d: ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἐπόμεθα ἢ ἂν ἄγητον), a saber, i. “o desejo inato de prazeres”⁷⁶ (ἔμφυτος οὔσα ἐπιθυμία ἡδονῶν) e ii. a “opinião adquirida que aspira o melhor”⁷⁷ (δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). Essa dupla que nos guia e conduz indica, provavelmente, os dois princípios que serão representados na imagem dos dois cavalos da palinódia. Porém, neste momento, não há o cocheiro da alma que será fundamental para a compreensão total da antropologia platônica. Esses dois princípios podem agir em consonância ou podem estar em conflito. Quando é a opinião que comanda somos guiados “com a razão (*logos*) em direção ao melhor”⁷⁸; quando o outro princípio toma as rédeas da situação o desejo é comandado “irracionalmente” (*alogós*) para

⁷³ Trad. REIS (2016), p. 87.

⁷⁴ Trad. REIS (2016), p. 88.

⁷⁵ Trad. REIS (2016), p. 88.

⁷⁶ Trad. REIS (2016), p. 88.

⁷⁷ Trad. REIS (2016), p. 88.

⁷⁸ Trad. REIS (2016), p. 88.

os prazeres. Um é chamado moderação (*sôphrosynê*, 273e) e o outro desmedida (*hybris*, 238a), respectivamente. Portanto, a conduta humana é aqui definida em três possibilidades: i. os dois princípios estão em concordância e seguem um mesmo objetivo (Platão não desenvolve nesse momento essa possibilidade a fundo); ii. a opinião é mais forte e guia de acordo com o *logos*; iii. o desejo “ilógico” comanda para prazeres excessivos. Essas são as possibilidades que o desejo pode atingir seguindo as forças motoras da alma.

A palinódia de Sócrates terá muito o que dizer sobre o movimento psíquico. Primeiro em relação à imortalidade da alma, em uma passagem demonstrativa (245c: ἀποδείξεως) é dito que toda alma é imortal, pois o que é “sempre móvel” (245c: ἀεικίνητον) é imortal. A alma é sempre móvel e também é “automovente” (245c: αὐτὸ κινούν), isto é, ela move a si mesma e por isso é um “princípio de movimento” (245c: ἀρχὴ κινήσεως) e, portanto, não é possível de ser gerada nem tampouco extinta. O movimento, desse modo, é uma característica essencial e, quiçá, única da alma. A princípio não está claro, como nota Griswold⁷⁹, por que a alma é caracterizada a partir do movimento. Movimento é uma característica tanto de *erôs* quanto da alma; mas, inicialmente, o movimento de *erôs* foi criticado por sua capacidade de levar o amante a cometer os piores tipos de ações. A tarefa de Sócrates será mostrar que o movimento de *erôs* e da alma pode ser benéfico e, até mesmo, o movimento mais digno que a capacidade humana pode exercer. Griswold chama atenção para a advertência de Sócrates, um pouco antes da *apoidexis*, que diz que não devemos nos perturbar com o *logos* que busca inspirar medo impondo a visão de que é preferível a amizade de quem é *sôphron* do que daquele que “foi movido” por algo (245b: κεκινημένου. Segundo *LSJ*, ὁ κεκινημένος é aquele que está/foi agitado, mexido, excitado).

No que vem em seguida, Sócrates descreve a alma através de um símile, a saber, a imagem da carruagem alada formada por dois cavalos e um condutor. O movimento marca novamente sua presença nessa parte do mito. A biga e o auriga alados percorrem o

⁷⁹ GRISWOLD (1986), p. 80.

universo, a não ser que venham perder a asas e cair em um corpo terreno “que graças à potência dela parece mover-se a si mesmo”⁸⁰ (246c: αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν). Zeus é retratado como o “supremo guia no céu” (246e: μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ) que tudo ordena e cuida (246e: διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος). Seguindo-o, vêm outros onze “deuses condutores” (247a: θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται. P. Ryan diz que a expressão é redundante, podendo ser traduzida como os deuses que “lideram na vanguarda”)⁸¹. Os deuses viajam pelo lugar supraceleste onde o piloto da alma pode contemplar a essência incolor, informe e intangível (247c: ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα). As almas mortais têm muito mais dificuldade de acessar essa região e contemplar as essências, mas aquelas que conseguem, somente são capazes desse feito por acompanharem um deus nessa procissão.

O movimento das almas é apresentado figurativamente na palinódia e caracterizado principalmente pela perda e aquisição das asas. Tanto as almas dos imortais quanto as dos mortais têm asas, mas somente a alma do ser vivo mortal sofre com a perda das asas. Essa perda, contudo, não é irreversível e “o pensamento do filósofo tem asas” (249c) pois este busca nutrir-se do inteligível. Devido à particularidade da Beleza, o amante que é capaz de ascender pela beleza sensível ao belo inteligível é aquele que readquiriu suas asas e portanto esse tipo de possessão é um dádiva de “*Erôs Alado*” ou “*Pteros*, por forças de asas dar” (252c: Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ’ ἀνάγκην). Os amantes variam de acordo com a natureza do deus que cada um acompanha:

(...) indo de acordo com o deus, procuram um favorito por natureza adequado e, quando o encontram, imitando-o eles mesmos, persuadem e disciplinam seu favorito, conduzindo-o em direção à forma e à ocupação do deus na medida em que cada um pode, não se deixando levar pela inveja, nem por mesquinha malevolência para com o favorito, e fazem isso tentando conduzi-lo o mais possível e de todos os modos para a plena semelhança com eles mesmos e com o deus que honram. (Trad. REIS, 2016, p. 107. 253b-c: οὕτω κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες ζητοῦσι τὸν σφέτερον παῖδα πεφυκέναι, καὶ ὅταν κτήσωνται, μιμούμενοι αὐτοῖ τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ρυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν, ὅση ἐκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ’ ἀνελευθέρῳ δυσμενεῖα

⁸⁰ Trad. REIS (2016), p. 99.

⁸¹ RYAN (2012), p. 189.

χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν
 ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν οὕτω
 ποιοῦσι)

Vemos mais uma vez a força da imagem de movimento e condução. Aqui é necessário ressaltar a relação entre a alma divina que guia e as almas guiadas. Há uma metáfora da relação entre mestre e discípulo, na qual é preciso não meramente persuadir mas educar e disciplinar o favorito. A passagem refere-se tanto ao cuidado que o amado deve ter em educar o amante quanto aos benefícios que este terá em se relacionar com um verdadeiro *erastês*. *Erôs* é, portanto, um agente motor com um enorme potencial educativo.

Na continuação, Sócrates descreve a dupla de cavalos no símile da alma contrapondo os dois em termos de aparência física e características. Entre outras distinções destaca-se a excelência (*areté*) do cavalo branco – amante da honra unida com moderação e reverência além de ser “amigo da reputação verdadeira” (253d: τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος) – que pode ser comandado, não pela violência, mas através dos *logoi* (253d-e: ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται). Enquanto o outro cavalo é “amigo da desmedida e da arrogância” (253e: ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος) e precisa ser submetido ao chicote e à espora e ainda assim pode seguir sendo indisciplinado. Essa passagem é relevante devido, principalmente, à maneira como o cavalo branco é guiado, isto é, através de palavras ou pela razão (*logos*). Informação necessária para o diálogo a seguir sobre a retórica.

Na segunda parte do diálogo, Sócrates, na tentativa de delimitar o campo da retórica expressa a seguinte definição: “uma espécie de arte na condução de almas por meios de discursos – não apenas nos tribunais e muitos outros colegiados públicos, mas também nos privados – e a mesma, tanto a respeito de assuntos pequenos como grandes”⁸² (261a-b: ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι). O termo *psychagógia* é um novo elemento na definição platônica de retórica, que ainda não havia sido usado em nenhuma discussão prévia sobre a retórica e não se deve

⁸² Trad. REIS (2016), p. 117.

subestimar a sua importância. Fedro parece não ter se surpreendido com o termo pois o uso é compatível “com a visão familiar da retórica como uma prática de persuasão pública”⁸³.

O que surpreende Fedro é a extensão dessa prática da esfera pública para questões privadas e para qualquer tipo de assunto; os discursos sobre *erôs* são exemplos de discursos retóricos construídos para persuadir não uma multidão, mas um indivíduo particular sobre um tema de interesse íntimo. Essa maneira de definir a retórica não é corriqueira, levado em conta a reposta de Fedro, segundo o qual o senso comum considera que esta seja apenas “o falar e escrever com arte sobretudo nas questões judiciais – e falar também nas assembleias do povo”⁸⁴ (261b: ἀλλὰ μάλιστα μὲν πῶς περὶ τὰς δίκας λέγεται τε καὶ γράφεται τέχνη, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας). Ao que tudo indica, essa nova definição é uma revisão da retórica apresentada no *Górgias*, no qual ela está em completa oposição com a filosofia; no *Fedro*, no entanto, a estratégia parece ser outra, como veremos adiante. Ademais, no *Górgias* (452d-e) a retórica é definida como o poder de “persuadir (*peithein*) mediante o discurso (*logois*) os juizes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. (...) o poder de falar e persuadir a multidão (*plêthê*)”⁸⁵. Nessa definição de retórica a característica fundamental dessa espécie de discurso é ser dirigido para uma grande audiência em espaços públicos e no tocante às questões políticas. Ora, no *Fedro*, portanto, Platão está ampliando o escopo da retórica não somente no âmbito público mas também no privado, sobre assuntos grandiosos e sobre assuntos de interesse cotidiano.

A expressão *technê psychagógia tis dia logôn* é carregada de significados. O uso pré-platônico de *psychagógia* corresponde à ideia do trabalho de “conjurar almas do mundo inferior” (cf. *LSJ*; A.I.), isto é, conduzir as almas dos mortos provavelmente através de rituais. Segundo Asmis, a partir desse uso inicial da palavra, surge a ideia de *psychagógia*

⁸³ ASMIS (1986), p. 155.

⁸⁴ Trad. REIS (2016), p. 118.

⁸⁵ Trad. LOPES (2014), p. 190–191.

como o poder de “influenciar as almas de pessoas vivas”⁸⁶ no sentido de sedução ou encantamento, e, portanto, reflete a noção de retórica como potência de manipular almas – nesse momento, o uso da expressão parece ser pejorativo – através das palavras. O substantivo, *psychagógia* é utilizado por Platão apenas no *Fedro*, mas a forma verbal é usada no *Timeu* (71a) e nas *Leis* (909b).

De acordo com a artigo de Asmis (1986), dois diferentes usos da noção de *psychagógia* são especialmente relevantes. O primeiro é o uso da forma verbal (ψυχαγωγεῖν) que Aristófanes faz na sua peça *As aves* para, curiosamente, descrever Sócrates. O coro formado por aves avista “um pântano onde Sócrates, que nunca tomou banho, evoca as almas dos mortos”⁸⁷. Segundo a intérprete, ao dar o papel de *psychagogo* a Sócrates, Aristófanes estaria parodiando a conhecida preocupação ética socrática pelo cuidado da alma⁸⁸. É razoável supor que Platão tenha utilizado algumas referências desta comédia, como a imagem das asas e a noção de *psychagógia*, para outros fins no presente diálogo. Em segundo lugar, Isócrates utiliza o verbo em duas ocasiões: i. Em *Evagoras* (10), apesar de argumentar que os poetas são ruins, afirma que “ainda assim seduzem (ψυχαγωγοῦσι) os ouvintes com o seu bom ritmo e eufonia do metro”⁸⁹; ii. em *Para Nícoles* (49), fala que os “que anseiam seduzir (ψυχαγωγεῖν) os ouvintes devem se afastar da reflexão e do conselho, e, em vez disso, falar daquelas coisas com as quais a multidão terá prazer”⁹⁰. O uso do termo em Isócrates é, portanto, essencialmente pejorativo.

Apesar de Górgias não ter utilizado o termo e nenhum dos seus cognatos, sua concepção da força de encantamento que as palavras exercem na alma reflete o mesmo espírito. No *Elogio a Helena*, o poder da palavras é exaltado: “o discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera”⁹¹. É possível traçar um paralelo também com a ideia que, para Górgias, o poder do

⁸⁶ Cf. ASMIS (1986), p. 155-156.

⁸⁷ Trad. KURY (2004), p. 160.

⁸⁸ ASMIS (1986), p. 156.

⁸⁹ Trad. REGO (2010) p. 65.

⁹⁰ REGO (2010), p. 49

⁹¹ Trad. DINUCCI (2009), p. 204-5: (8) εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογίσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς

logos na alma se assemelha com o poder dos medicamentos no corpo; as palavras são, portanto, como Sócrates atesta no início do diálogo, uma droga (*pharmakôn*): “umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma”⁹². Grosso modo, o emprego da noção de *psychagógia* em relação ao poder do *logos*, no seu duplo sentido de palavras e discurso, pode ser considerado nocivo. O termo é usado abertamente de forma negativa como engodo ou veneno e, de forma mais neutra, como droga, feitiço e encanto, mas parece sempre manter-se alheio à verdade. O uso do termo na definição de Sócrates em 261a não destoa, a princípio, de como este foi utilizado por Górgias e Isócrates, i.e., considerando a retórica como uma potência que age na alma do interlocutor através de palavras, podendo ser usada para enganar e dissimular.

Contudo, parece que há, como nota Asmis, no *Fedro* uma reavaliação da concepção da retórica enquanto uma condução de alma através das palavras. Um pouco antes em 260d, Sócrates, dando voz à retórica, diz que esta não defende seu uso por aqueles que desconhecem a verdade – como se apenas os ignorantes se beneficiassem da retórica –, mas sem ela “quem souber da realidade nenhuma vantagem terá na arte de persuadir”⁹³ (260d: ὥς ἄνευ ἐμοῦ τῷ τὰ ὄντα εἰδότι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνῃ). No *Górgias*, o sofista que dá nome ao diálogo diz que devido ao poder que a retórica possui deve-se utilizá-la como “toda e qualquer forma de luta”⁹⁴ (456d). A principal reivindicação dessa fala é que a arte de persuadir é independente da verdade e do conhecimento. Sócrates continua o jogo de personificações, representando os argumentos contrários a essa tese, a saber, aqueles que pretendem mostrar que a retórica não pode ser uma genuína “arte da palavra, sem capturar da verdade” (260e: ἔτυμος τέχνῃ ἄνευ τοῦ

σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι

⁹² Trad. DINUCCI (2009), p. 206: (14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

⁹³ Trad. REIS (2016), p. 117.

⁹⁴ Trad. LOPES (2014) p. 203.

ἀληθείας). Desprovida do conhecimento do verdadeiro, a retórica é apenas uma “prática desprovida de arte”⁹⁵ (260e: ἄτεχνος τριβή), i.e., um traquejo com palavras, caracterização que aparece no *Górgias* (463b–465a) e contrasta diretamente com alguma forma de *techné*, arte, ciência. Porém, diferentemente desse diálogo, no *Fedro*, Platão não descarta a retórica, mas a subordina a serviço da filosofia.

Essa é a reavaliação ou inovação do *Fedro*. A genuína arte retórica só é possível, como será desenvolvido subsequentemente, quando constituída pela dialética e psicologia⁹⁶. O discurso de Lísias não é dotado de arte e de tão desorganizado “tenta nadar nem mesmo pelo princípio, mas pelo fim do discurso, e de costas na direção contrária”⁹⁷ (264a). O discurso feito com quem tem conhecimento da dialética começa com uma definição do tema a ser tratado e é capaz tanto de dividir e subdividir elementos “segundo suas articulações naturais”⁹⁸ (265e) quanto de unir e reunir os elementos semelhantes. É por causa desse conhecimento dialético que Sócrates pode competir no mesmo jogo de discursos retóricos de Lísias e sair ganhando na competição estimulada por Fedro. Sócrates reúne o tema do amor, do *logos*, da dialética e da imagem de condução quando diz:

Pois bem, eu mesmo de fato sou um amante, Fedro, de tais divisões e reuniões, que tornam capaz de falar e pensar. E, se penso que qualquer outro é apto a olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais, persigo-o “no encalço de seus passos, como de um deus”. (Trad. REIS, 2016, p. 125. 266b: τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν: ἐάν τέ τιν’ ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ’ ὁρᾶν, τοῦτον διώκω ‘κατόπισθε μετ’ ἵχνιον ὥστε θεοῖο.’)

Sem tal método (269d; 270c; 270d: μέθοδος; literalmente, “modo de prosseguir/investigar determinado caminho), caminha-se como um cego.

A outra habilidade indispensável para quem quer se beneficiar da genuína retórica é saber de psicologia, i.e, um certo pensamento acerca da alma. Sócrates retoma sua definição na qual diz que se o “poder do discurso (λόγου δύναμις) consiste em ser uma

⁹⁵ Trad. REIS (2016), p. 213.

⁹⁶ Psicologia deve ser entendida, no contexto, do *Fedro* como “conhecimento sobre a alma”.

⁹⁷ Trad. REIS (2016), p. 122.

⁹⁸ Trad. REIS (2016), p. 124.

condução de almas (ψυχαγωγία)” (271c), então é necessário que se conheça quantos tipos de alma existem, como é possível persuadir cada uma delas, qual discurso deve ser aplicado para qual pessoa em qual situação e tudo isso deve ser realizado no momento oportuno. Sem o conhecimento de todas essas questões não se terá realmente a arte de “falar, ensinar ou escrever” (272b: λέγων ἢ διδάσκων ἢ γράφων). É nesse momento que Sócrates revela a sua estratégia desde o início. Ele conhece Fedro, como fica claro da interação inicial, sabe quais discursos têm o poder de influenciá-lo, e sabe que tanto a situação quanto o local são oportunos. Asmis descreve esta ação do diálogo dessa forma:

Assim como na sua discussão dialética, Sócrates passa da noção de uma retórica impostora para a de uma retórica genuína, então a ação do diálogo como um todo se move de uma exibição de pseudo-retórica para a revelação da retórica genuína; e isso é a transição da *psychagogia* como feitiço para a *psychagogia* como orientação da alma. Ao longo desta progressão, Sócrates serve como um exemplo de verdadeiro retórico e verdadeiro “psychagogue”. Contra o retrato de Sócrates como evocador de almas, Platão monta um retrato de Sócrates como um “psychagogue” que orienta almas para a verdade, buscando-a ele próprio.⁹⁹ (ASMIS, 1986, p. 157)

A genuína retórica não é dialética. Dialética, assim como o que podemos chamar de psicologia platônica, são pré-requisitos para aquele que pretende conhecer e utilizar a retórica enquanto uma *technê*, ao contrário do seu uso pelos sofistas que Platão descreveu como *atechnos tribê*. Portanto, diferentemente do que foi dito no *Górgias*, uma arte retórica é possível e, neste caso, não estaria em direta oposição à filosofia. No entanto, essa arte retórica não é idêntica à dialética ainda que possa conter alguns de seus elementos. A dialética viabiliza a arte retórica com o conhecimento necessário para compor argumentos que possuem poder psicagógico. Estou de acordo com H. Yunis que diz que o “discurso retórico não é a apresentação direta do argumento

⁹⁹ No original: “Just as in his dialectical discussion Socrates moves from the notion of a sham rhetoric to that of a genuine rhetoric, so the action of the dialogue as a whole moves from a display of pseudo-rhetoric to a revelation of genuine rhetoric; and this is a transition from *psychagogia* as beguilement to *psychagogia* as guidance of the soul. Throughout this progression, Socrates serves as an example of a true rhetorician and true ‘psychagogue’. Against Aristophanes’ portrait of Socrates as conjuror of souls, Plato sets a portrait of Socrates as a ‘psychagogue’ who guides souls to the truth by seeking it himself.”

dialético em seu estado bruto”¹⁰⁰. Uma das principais diferenças entre retórica e dialética é que a última não busca a persuasão, mas esforça-se para atingir o conhecimento e a verdade. Se a dialética persuade ela o faz de maneira secundária, como uma grata consequência advinda do empenho primário. A dialética é o método de investigação próprio à filosofia que, idealmente, se dá em processo colaborativo e desinteressado entre dois indivíduos (que podem vir a estar apaixonados).

A retórica, seja ela sofística ou genuína, é prioritariamente interessada na persuasão. A retórica sofística não necessita da verdade e do aprendizado das coisas justas, mas necessita saber do que parece verdadeiro ou justo para a maioria (cf. *Fedro* 260a; *Górgias* 454e ss.). Somente é possível exercer a arte retórica psicagógica quando ela é antecedida por alguns pré-requisitos: i. o conhecimento dialético e investigativo da verdade sobre o assunto que será objeto do discurso; ii. o conhecimento da alma e de quantas formas ela pode vir a ter (271d), iii. conhecer os diversos tipos de discursos que existem e quais qualidades cada um possui; iv. relacionar os diferentes discursos de acordo com as diferentes almas e saber que “tal indivíduo é persuadido por tal discurso” (271e) e v. perceber o momento oportuno (*kairos*) no qual deve-se falar ou calar, ou quando é preciso falar muito ou pouco, com veemência ou com tranquilidade. Se faltar qualquer um desses requisitos não haverá arte retórica mas, talvez, restará uma habilidade com palavras: *atechnos tribê*. Essa *atechnos tribê* é capaz de persuadir, mas é preciso reconhecer suas limitações e criticá-la por não haver interesse em seguir um método investigativo rigoroso e essa retórica desprovida de arte certamente não tem espaço no projeto filosófico de Platão.

Ora, os pré-requisitos mencionados acima são seguidos por Sócrates no seu diálogo com Fedro desde o início. O momento oportuno do encontro dos dois amigos é respeitado, Sócrates enxerga em Fedro alguém sensibilizado pela beleza e pelo poder das palavras e, justamente por essa razão, passível de ser conduzido para a beleza de ideias abstratas e se interessar por filosofia. Sócrates sabe lidar com Fedro, estimulando

¹⁰⁰ No original: “*rhetorical discourse is not the straightforward presentation of raw dialectical argument*”. YUNIS (2011), p. 13.

seu interesse por discursos retóricos ao mesmo tempo que mostra ter mais habilidade que Lísias, convencendo-o a escutá-lo com mais atenção. Sabe também quando é preciso dizer menos (primeiro discurso) e quando é preciso ser mais loquaz (segundo discurso). Soube proporcionar um caminho feito sob medida para Fedro, variando suas formas de discurso. Tudo isso construído a partir de um conhecimento dialético prévio sobre amor, *logos* e alma.

A condução correta da alma de Fedro somente é possível porque Sócrates conhece Fedro, i.e., sabe que ele tem uma alma complexa e não simples, formada por aspectos distintos que necessitam abordagens distintas. O primeiro aspecto a ser abordado e conduzido é aquele que lida com os sentidos e busca os prazeres sensoriais, por isso Sócrates flerta com Fedro e se demora na exaltação do campo (230b-c). A competição dos discursos retóricos e o grande apelo emocional da palinódia serve ao “cavalo obediente” de Fedro que “apenas com palavras” pode ser guiado. Enfim, Sócrates conversa com Fedro através de argumentos sobre a retórica sofística e a importância da dialética, abordando, portanto, o aspecto intelectual.

Portanto, procurarei mostrar como o diálogo é unificado e movimentado devido a intenção socrática/platônica de incentivar Fedro ou qualquer interlocutor com uma alma semelhante à dele a descartar interesses superficiais e buscar o conhecimento filosófico. Uma característica única do *Fedro* é, justamente, o uso da arte retórica para provar o ponto a favor da filosofia. A arte retórica genuína é utilizada por Sócrates desde o início e alcança seu ápice na palinódia como um belo discurso sobre os benefícios da filosofia:

Platão tomou uma decisão estratégica para estruturar o *Fedro* de tal forma que ele não oferece uma defesa filosófica ou dialética da prioridade da filosofia, mas unicamente retórica. Esta estratégia, que é única no *corpus* platônico, pode ter sido motivada pelo desejo de Platão, neste diálogo, em defender a prioridade da filosofia acima de tudo a uma categoria de leitores que, como o Fedro, estão mais inclinados à retórica do que à filosofia¹⁰¹. (YUNIS, 2011, p. 14)

¹⁰¹ No original: “Plato made a strategic decision to structure the *Phaedrus* in such a way that he offers not a philosophical or dialectical defense of the priority of philosophy but merely a rhetorical one. This strategy, which is unique in the Platonic corpus, may have been occasioned by Plato's desire in this dialogue to put the case for philosophy's priority above all to a class of readers who, like Ph., were more inclined to rhetoric than to philosophy.”

2 MISE-EN-SCÈNE: PERSONAGENS, CENÁRIO e INTERLÚDIOS

2.1 O cenário, Tifão e as cigarras

Nosso diálogo é particularmente incomum com respeito ao cenário. Com exceção do *Lísis*, no qual Sócrates está fora da cidade mas permanece perto dos muros (*Lísis*, 203a), este é o único diálogo platônico em que Sócrates está em contato direto com a natureza do campo e “distante” da cidade. Não por menos, Wilamowitz sugere que Platão tenha escrito o *Fedro* em “um feliz dia de verão” longe da Academia e da *polis*¹. A relação de Sócrates com o cenário é ambígua. Ele afirma que não tem motivos para distanciar-se da *polis*, pois “o campo e as árvores nada têm a ensinar, ao contrário dos homens da cidade” (230d). No entanto, encontra-se muito sensível à beleza do lugar e consciente da sua influência. Ferrari nota que o cenário possui mais o *status* de um personagem adicional do que de um simples pano de fundo silencioso². Qual é, portanto, o papel desse cenário no âmbito da discussão sobre *erôs* e retórica?

A meu ver, o passeio fora dos muros de Atenas, a beleza natural e a agradabilidade geral do local escolhido para a troca de discursos são parte de uma estratégia socrático-platônica específica. Todos esses elementos são necessários para o movimento psicagógico e pedagógico que Sócrates busca alcançar com Fedro. É possível perceber certo paralelismo entre o local em que se passa o diálogo e trechos centrais da palinódia. O

¹ Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1919), p. 450 e ss. Lima Vaz, sobre a mesma metáfora, diz: “É que é meio-dia também na vida e no pensamento de Platão. A ventura que enche esse dia de verão e atravessa com uma harmonia profunda e discreta as páginas do diálogo é o próprio acordo interior da alma do filósofo. (...) Platão terminara a prodigiosa criação da *República*. Entre a cidade ideal e a sua realização que a primeira desilusão siciliana, pressagiando o fracasso final, tornava também de certo modo ideal, a alegoria da caverna marcava o sentido da ascensão que o sábio deve continuar sempre: o esforço para a transcendência, para as Ideias. Na plena posseção dessa intuição de base, a *skepsis* platônica repousa num momento de plenitude. Num momento de sol alto. O Sol do Bem no mundo interior reflete-se numa hora de graça, no seu paradigma visível, na pura luz de um dia de verão mediterrâneo. Eis a composição de lugar do *Fedro*. Ela traduz, dizíamos, numa *Stimmung* de harmônicos sutis, o tema essencial do diálogo.” LIMA VAZ (2011), p. 9.

² FERRARI (1987), p. 3-4.

passeio fora dos muros da cidade, sugere Griswold³, é análogo ao movimento circular (*periphora*) que permite contemplar o “o que há para além do céu”⁴ (247c: θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). Outro paralelo entre o prólogo e a palinódia diz respeito à metáfora de nutrição, Lísias proporcionou um “festim de discursos”⁵ (227b) e tanto Fedro quanto Sócrates terão de se alimentar com discursos; porém “o pensamento de um deus é nutrido por inteligência e ciências puras”⁶ (247d: θεοῦ διάνοια νῶν τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη).

Ao cenário pode-se atribuir duas funções principais. No âmbito dramático, a localização fora dos muros da *polis* e, portanto, no limiar do perigo⁷ traz os elementos literários necessários a um diálogo cujo discurso aparece no limiar da razão. A força da imagem de caminho enquanto *methodos* (como já foi dito) está presente na saída de Sócrates e Fedro da cidade para o campo e aponta para a ideia de travessia de fronteiras que na palinódia se dará entre o sensível e o inteligível. No âmbito pedagógico, Sócrates utiliza o cenário do campo para direcionar o olhar de Fedro e falar sobre a beleza sensível do local e do amado, sobre a beleza das palavras e discursos, sobre a beleza do amor e sobre a beleza em si mesma. Ainda com relação ao âmbito pedagógico, o cenário “intromete-se” em momentos-chave do diálogo, ora para sensibilizar (plátano), ora para firmar um compromisso (orações aos deuses locais), ora para aconselhar (cigarra). Portanto, para falar das referências ao cenário e a importância destas para o movimento do diálogo, dividirei a presente seção em cinco partes: prólogo, primeiro interlúdio, segundo interlúdio, terceiro interlúdio e epílogo.

2.1.1 Prólogo (227a-230b)

O diálogo inicial é peripatético. Os dois personagens caminham pelas margens do rio Ilisso; Fedro anuncia que, convenientemente, está descalço, assim como Sócrates sempre

³ GRISWOLD (1986), p. 33

⁴ Trad. REIS (2016), p. 100.

⁵ Trad. REIS (2016), p. 75.

⁶ Trad. REIS (2016), p. 100.

⁷ Cf. REIS (2016), p. 21 e ss.

está⁸, o que tornará o passeio mais agradável devido ao calor desta “época do ano e nesta hora do dia”⁹ (229a). É, portanto, uma manhã quente de verão e os dois amigos estão à procura de uma sombra agradável. O local escolhido é o plátano alto¹⁰ e brisa na medida certa (229b: πνεῦμα μέτριον). Em 230b-c, Sócrates faz um verdadeiro elogio da beleza da paisagem – “lugar consagrado a Ninfas e Aqueloo” –, a sombra e a fragrância da árvore, a fonte de água fresca, a brisa calma, a música das cigarras e, finalmente, a relva suave e confortável:

Nesta passagem, o foco é colocado na extrema beleza da paisagem (que a crítica literária designa por *locus amoenus*: onde o encanto é tal que nada além de temas elevados deve ser tratado). E isso é aludido por uma alusão a cada um dos cinco sentidos: visão (pela referência à altura e sombra das árvores), audição (o canto das cigarras), olfato (o perfume do Agnocasto), o tato (o frescor da água da fonte), e ainda o paladar (Sócrates, tal como um animal faminto que anda movido por um galho de frutas ou legume, é levado até esse lugar pelo gosto por discursos). (REIS, 2016, p. 158.)

Ferrari mostra um paralelo entre essa descrição de Sócrates e as duas disciplinas que já foram mencionadas nas páginas iniciais do diálogo, a retórica e a medicina¹¹. A descrição detalhada do local é marcada tanto pela linguagem sofisticada e de estilo grandioso quanto pela eloquência e o relato exaustivo, características associadas a um panegírico retórico. O entusiasmo socrático também é remanescente das práticas médicas. Ferrari cita a seção introdutória do tratado de Hipócrates, *Dos Ares, Águas e Lugares*, que apresenta uma semelhança notável com a referida passagem do *Fedro*:

Quem quer estudar medicina corretamente deve conhecer os seguintes assuntos. Primeiro, ele deve considerar o efeito de cada uma das estações do ano e as diferenças entre elas. Em segundo lugar, ele deve estudar os ventos quentes e frios (...). Por último, o efeito da água na saúde não deve ser esquecido (...). Quando, portanto, um médico chega a um distrito anteriormente desconhecido para ele, ele deve considerar tanto sua situação quanto seu aspecto com os ventos (...). Da mesma forma, a natureza do fornecimento de água deve ser considerada; é pantanosa e

⁸ É curioso que no presente diálogo tanto Fedro quanto Sócrates estão descalços, enquanto no *Banquete*, Sócrates previne-se, de certa forma, contra os perigos de um banquete erótico usando calçados, algo que raramente fazia (cf. 174a).

⁹ Trad. REIS (2016), p. 77.

¹⁰ Já foi dito que o plátano é uma referência velada ao próprio Platão.

¹¹ FERRARI (1987), p. 16-17.

macia, dura como quando flui de terra altas e rochosas ou salgada com uma dureza que é permanente? Então pense no solo, ele é desnudo e seco ou coberto de vegetação e bem regado (...).¹² (Trad. CHADWICK e MANN *apud* FERRARI, 1987, pp. 16-17.)

O principal motivo para a assimilação de Sócrates dessas disciplinas, me parece ser sua intenção pedagógica com Fedro. Ao mostrar para seu interlocutor que conhece tanto a retórica quanto a medicina da época e, de certa forma, é capaz de reproduzi-las de maneira satisfatória, Sócrates deixa subentendido dois pontos. Em primeiro lugar, ele estabelece linguagem e interesses comuns com Fedro, facilitando a aproximação entre os dois. Em segundo lugar, Sócrates revela que é capaz de fazer o que retóricos e médicos fazem e, portanto, sua escolha pela filosofia se deve a uma preferência e não à ignorância ou falta de habilidade.

2.1.2 Primeiro interlúdio (234c-237a)

O primeiro interlúdio é o breve intervalo depois da leitura do discurso de Lísias por Fedro e antes do primeiro discurso de Sócrates. Fedro está no auge do seu encantamento com o discurso de Lísias e acredita que nenhum outro seria capaz de falar “mais e melhor” (234e: μείζω καὶ πλείω) sobre o tema. É característico de Fedro ficar tão impressionado com a extensão e a quantidade dos argumentos do discurso. Sócrates discorda da opinião de Fedro e será forçado por este a fazer um discurso.

O desafio que Fedro impõe a Sócrates, i.e., partir do pressuposto que o amante é doente e o não-amante é sóbrio (tese idêntica ao primeiro discurso), mas dizer isso de um maneira mais bela e persuasiva. Sócrates inicialmente parece resistir a fazer esse discurso seja por ele mesmo não saber nada, seja por ele não se lembrar do que foi dito pelos

¹² No original: “Whoever would study medicine aright must learn of the following subjects. First he must consider the effect of each of the seasons of the year and the differences between them. Secondly he must study the warm and the cold winds, both those which are common to every country and those peculiar to a particular locality. Lastly, the effect of water on the health must not be forgotten (. . .) When, therefore, a physician comes to a district previously unknown to him, he should consider both its situation and its aspect to the winds (. . .) Similarly, the nature of the water supply must be considered; is it marshy and soft, hard as it is when it flows from high and rocky ground, or salty with a hardness which is permanent? Then think of the soil, whether it be bare and waterless or thickly covered with vegetation and well-watered; whether in a hollow and, or exposed and cold.”

“sábios de antigamente”, ou seja, por temer fazer papel ridículo se comparado ao famoso orador. Fedro sabe que isso é uma “falsa modéstia” da parte de Sócrates e conhece uma maneira de fazê-lo falar: prometer nunca mais revelar “qualquer outro discurso de qualquer outra pessoa”¹³ (236e). Fedro irá jurar não para nenhum deus do panteão olímpico mas para a árvore sob qual estão. A presença da árvore, portanto, serve como testemunha para que Sócrates cumpra o desejo de Fedro. Reis sugere que o juramento de Fedro ao plátano é simbólico do estado de arrebatamento em que os personagens se encontram, pois a árvore seria o símbolo de Dionísio¹⁴.

Cícero teria dito, em *De oratore*, que o plátano não existiu de fato naquele local, mas é produto da eloquência e dramaticidade de Platão¹⁵, o que nos leva a uma segunda interpretação, a saber, de que a árvore funciona como uma referência ao próprio Platão. Uma brincadeira com seu nome e uma metáfora associando a árvore que projeta a sombra e proporciona um local para o diálogo acontecer e a projeção do pensamento de Platão nos personagens históricos Fedro e Sócrates.

2.1.3 Segundo interlúdio (241d-243e)

Depois de fazer seu primeiro discurso em favor do não-amante, Sócrates parece incomodado ou, pelos menos, assumindo que cumpriu sua parte no desafio se prepara para partir. Segundo ele, esse primeiro discurso foi marcado pelo seu entusiasmo e eloquência, características da influência das Ninfas. As Ninfas que foram inicialmente acompanhantes de Aqueloo, o deus dos rios, são divindades menores, ligadas a fenômenos naturais e associadas a localizações específicas. Portanto, o discurso que Sócrates acabara de proferir fora causado pelas divindade locais que pertenciam àquele plátano. Teria Sócrates feito o mesmo discurso se o diálogo estivesse ocorrendo dentro dos muros da cidade? Provavelmente não. O momento oportuno (*kairos*) do local e o reconhecimento do que é necessário fazer para que Fedro seja engajado na discussão posterior sobre retórica e dialética é reforçado pelo ambiente em que ambos se encontram. Ademais, as

¹³ Trad. REIS (2016), p. 86.

¹⁴ Cf. REIS (2016), pp. 168-169

¹⁵ *Apud* RYAN (2012), p. 94.

Ninfas e a localização “estranha/estrangeira” servem como desculpa para Sócrates agir de modo tão pouco usual, i.e., fazer discursos monológicos ao invés de dialogar.

Talvez devido a essa razão – não se sentir à vontade – fazendo esse tipo de discursos, Sócrates ameaça ir embora e termina o encontro abruptamente. A ameaça provoca em Fedro um pedido curioso: “Não antes que o calor do dia passe, ou não vês como quase já se vai o meio-dia, o assim chamado sol a pino? Enquanto esperamos podemos conversar (*dialegesthai*) sobre o que foi dito e assim que refrescar, partiremos”¹⁶ (242a). Fedro conhece o gosto de Sócrates pelo diálogo¹⁷ acima de discursos e pensa que assim irá convencê-lo a ficar mais. Aqui o papel de amante e amado é mais uma vez invertido e Fedro interpreta o amante que impede o amado Sócrates ir embora. Mas Fedro é surpreendido e os dois amigos não conversarão sobre os discursos já feitos, em vez disso, Sócrates irá fazer mais um discurso, a saber, sua retratação a Erôs, a palinódia.

Quando Fedro diz que o sol está a pino, quer com isso convencer Sócrates a ficar mais. Contudo, como é de costume em Platão, a referência ao posicionamento do sol pode ser um indicativo de algo além do significado imediato. Concordo com Griswold quando propõe uma relação entre o movimento das almas na palinódia até o ápice da descrição do lugar supraceleste – uma subida gradual e transitória – e passagem do sol no diálogo. O movimento ascendente e descendente do sol durante o diálogo é simbólico de um movimento também celeste na palinódia (sobre as referência ao sol cf. 228b, 242a, 259a, 259d, 279b):

O zênite do sol ocorre no final da palinódia. Assim, a palinódia imediatamente precede, mas também leva àquele momento em que o sol está no seu ponto mais brilhante e com o maior poder de cegar. Este é o momento em que os olhos estão correndo o maior perigo, quando uma “escuridão do meio dia” (*Leis* 897d) ameaça¹⁸. (GRISWOLD, 1986, p. 34.)

¹⁶ Trad. REIS (2016), p. 93.

¹⁷ Cf. Banquete, 194d, quando Fedro interrompe a conversa entre Agatão e Sócrates, impedindo aquilo que deveria ser um festim de discursos sobre o amor se torne um diálogo à la Sócrates.

¹⁸ No original: *The sun's zenith occurs at the conclusion of the palinode. Thus the palinode immediately precedes, but also leads to, that moment when the sun is at its brightest and most blinding. This is the moment when the eyes are in the greatest danger, when a 'darkness at noon' (Laws 897d) threatens.* GRISWOLD (1986), p. 34.

O sol e o calor, assim como as Ninfas, são responsáveis pelos discursos de Sócrates. Tanto a inspiração do local quanto o clima da época do ano parecem indispensáveis para esse encontro imaginário. O sol do meio-dia, portanto, “lembra” Sócrates que é preciso, antes de conversar, fazer um discurso não para agradar os homens mas aos deuses. Dito de outra forma, o ápice do calor e da luz impelem um discurso que pretende alcançar não apenas o verossímil mas a verdade.

2.1.4 Terceiro interlúdio (257b-259d)

Nesse terceiro momento de intervalo entre os movimentos do texto, o principal a se dizer com relação ao cenário refere-se às cigarras ali presentes. Sócrates depois de fazer sua retratação a Erôs, retoma a proposta de Fedro de conversar (*dialegesthai*) sobre discursos orais e escritos. Fedro responde, como já foi visto, que nada o agradaria mais do que ter prazeres como este – falar sobre belos *logoi* –, pois estes tipos de prazeres são mais valiosos que os prazeres corporais, já que esses últimos são servis e misturados com dor. Os temas da transcendência e da autonomia da alma em relação ao corpo foram trabalhados por Sócrates na palinódia e, possivelmente, esse é um motivo para aparecerem nessa resposta de Fedro. Mas resta saber se Fedro está realmente disposto a ir a fundo nesse caminho reflexivo e rigoroso (que será depois caracterizado como dialética e será o pressuposto de uma retórica genuína) ou se ele se refere apenas à atividade prazerosa porém superficial de escutar e proferir discursos belos que não se preocupam com a verdade. Dito de outro modo, a preferência de Fedro por prazeres não-corporais é no máximo uma condição necessária mas não suficiente para a vida filosófica¹⁹.

Sócrates e Fedro trocam de papel mais uma vez. No início foi Fedro quem queria saber se Sócrates tinha tempo livre ou ócio (227b: σχολή) para ouvir os discursos e foi ele que alertou para o calor e para o sol. Sócrates utilizará as mesmas táticas para manter Fedro engajado. Ele diz haver tempo para o ócio (258e: σχολή) e diz que o calor está no auge e as cigarras estão a cantar e olhar para eles, por isso é muito importante não ceder à

¹⁹ Cf. FERRARI (1987), p. 27.

tentação de dormir “tal como a maioria, por conta da preguiça de pensar”²⁰ (259a: ἀργίαν τῆς διανοίας). As cigarras agora não são mais descritas como agradável trilha sonora (230c), são como as Sereias cujo canto pode seduzir e sedar o intelecto. A comparação com as Sereias é digna de nota, pois elas eram seres marinhos (metade mulher, metade ave) que por causa da sua extraordinária e entorpecente canção atraíam navegantes para a ilha que habitavam; ao chegarem os marinheiros eram devorados por elas. As Sereias, portanto, ocupam um lugar importante no imaginário grego, da perigosa sedução das coisas belas e do entorpecimento mental. Se, ao contrário da maioria, e semelhante a Odisseu, Sócrates e Fedro encontrarem uma maneira de escutar o canto das cigarras e ainda assim permanecerem alertas, participando de um diálogo, talvez mereçam o que elas têm para oferecer.

O mito das cigarras é assim narrado. As cigarras eram, antes da existência das Musas, seres humanos. Quando as Musas nasceram e o canto surgiu, alguns dessa raça de seres humanos foram arrebatados pela beleza e pelo prazer da música, esquecendo de cuidar de necessidades básicas (como comer e beber), e vieram a falecer²¹. Desses homens é que surgiu a raça das cigarras, pois as Musas os transformam nesses insetos que não precisam de alimento e passam os dias a cantar até morrer, quando irão anunciar como os seres humanos vivem. Dentre as nove musas, Sócrates menciona somente quatro: Terpsícore, Eráto, Calíope e Urânia. Segundo ele, são estas últimas duas que honram àqueles que passam a vida a filosofar e a escutar a música própria da filosofia, são elas que se ocupam com os discursos divinos e humanos e cuja voz é a mais bela (259d: περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὔσαι θεῖους τε καὶ ἀνθρωπίνους ἰᾷσιν καλλίστην φωνήν). O tema da discussão que virá a seguir entre Sócrates e Fedro, isto é, a retórica, é um tema que só interessará as musas, Calíope e Urânia, quando ele se tornar propriamente filosófico.

A história das cigarras parece ter dois principais propósitos: i. Funcionar como um ponto de inflexão entre a primeira parte (discursos sobre *erós*) e a segunda parte (diálogo

²⁰ Trad. REIS (2016), p. 114.

²¹ É interessante notar que aqui como na história de Boreas e Oritia, o tema do amor dê lugar ao tema da morte.

sobre a retórica) e ii. Orientar e alertar o personagem Fedro (e indiretamente o leitor) sobre o que está em jogo na discussão sobre beleza, amor e discursos. Hackforth sugere ainda outro propósito: “proporcionar um relaxamento temporário da mente do leitor por meio de um pequeno mito encantador”²², um artifício condizente com a maestria da arte platônica.

A respeito do primeiro propósito, Robin fala que o mito das cigarras pode ser caracterizado como o *pivô* do *Fedro*²³. Ferrari desenvolve esse ponto dizendo que a história das cigarras é um ponto de transição da celebração do amor para a celebração da retórica²⁴. A inserção do mito é, segundo o autor, um recurso específico da arte de Platão, arte esta que investiga “as condições da arte em geral, incluindo a sua própria”²⁵. O *Fedro* é, portanto, o resultado da arte filosófica platônica que tem como uma de suas principais características a consciência e a análise de si. A história das cigarras serve como um guia de como o diálogo deve ser lido.

O segundo e mais importante propósito é alertar Fedro, um “amante das Musas”, como diz Sócrates, dos perigos que acometem os prazeres não-corporais. A comparação entre Fedro e os homens-cigarras é inevitável, ambos extasiados com os prazeres das Musas – música e palavras – esquecendo de se alimentarem. Platão recorre uma vez mais à metáfora do alimento e aponta para o perigo de ignorar o alimento próprio do *nous*, descrito na palinódia. Fedro é um candidato ideal para o esquecimento e para a sedução do canto das cigarras (não possui a astúcia de um Odisseu ou de Sócrates), pois corre o risco de permanecer indefinidamente escutando belas palavras e não se alimentar daquilo que constitui a nutrição conveniente ao melhor da alma (cf. 248a-c).

A ameaça de cair no sono depois do banquete de discursos que acabou de acontecer é real, i.e., e um banquete de palavras há de se atentar para a preguiça mental que o sucede:

A mente morre ou adormece quando não lembra ou se apodera de si mesma; e essa autoconsciência deve ser alcançada, sugere Sócrates, através

²² No original: “ (...) to provide a temporary relaxation of the reader's mind by means of a charming little myth” HACKFORTH (1952), p. 118.

²³ ROBIN (2002), p. XXXVII.

²⁴ FERRARI (1987), p. 25 e ss.

²⁵ FERRARI (1987), p. 26.

do diálogo. Caso contrário, Fedro e Sócrates arriscam-se a degenerarem-se em criaturas semelhantes a cigarras cujo “diálogo” ou “canto” (258e6-259a1) não é mais discurso racional ou pensamento recapitulativo. (GRISWOLD, 1986, p. 166-7²⁶.)

De acordo com essa interpretação, mesmo o segundo discurso de Sócrates pode produzir o efeito de dormência da mente. No primeiro discurso de Sócrates, ele invoca as Musas “de cristalina voz” (237a) e atribui às Ninfas sua incomum eloquência (238c-d). A palinódia será chamada mais à frente no diálogo de “hino mítico” (265c) e tem como patrono o poeta Estesícoro. Os dois discursos de Sócrates, portanto, são “musicais” e suscetíveis a despertar o tipo de sedução característico ao canto das Sereias.

Algumas palavras relativas à designação das diferentes Musas pode contribuir para compreender o objetivo do mito. Para Homero, as Musas não possuíam uma distinção, funcionando mais como uma pluralidade indefinida. É com Hesíodo, na *Teogonia*, que as Musas passam a receber nome e designações de origem e funções específicas. O nascimento das Musas tem a ver com a “relação entre linguagem e ser, ou seja: entre o Canto e seu encanto e a aparição do que se canta, e consequentemente entre a Revelação (*alethea*) e o Esquecimento (*lesmosyne*)”²⁷. As Musas são filhas de Zeus e Memória (*mnemosyne*), representam tanto a possibilidade da revelação e da memória (ser) quanto da mentira e do esquecimento (não-ser). Acompanhando as Musas estão as Graças (*kharites*) e o Desejo (*himeros*), tal comitiva pertence às festas onde há danças e canto. As nove filhas de Zeus são Clio (Glória), Euterpe (Alegria), Tália (Festa), Melpômene (Dançarina), Terpsícore (Alegra-coro), Erato (Amorosa), Polímnia (Hinária), Urânia (Celeste) e Calíope (Belavoz)²⁸ a mais velha, que vem à frente de todas:

A arte das Musas não é apenas persuasão (nenhuma delas se chama *Peithó*, que é uma oceanina), mas a da sedução, a envolvimento da beleza e do apelo sensual. Acompanha-as o Desejo, que elas despertam, e o companheiro deste, *Eros*, invade os ouvintes através da força da voz delas,

²⁶ No original: “The mind dies or falls asleep when it fails to revender or take hold of itself; and this self-consciousness is to be achieved, Socrates suggests, through dialogue. Otherwise Phaedrus and Socrates risk degenerating into cicada-like creatures whose “dialogue” or “singing” (258e6-259a1) is no longer rational discourse or recollective thinking”.

²⁷ TORRANO (1995), p. 31.

²⁸ As traduções para os nomes das musas são de TORRANO (1995).

que pela presença de *Eros* é uma voz *amável* (*eratèn óssan*, v. 65) e *bem-amável* (*ep-ératon*, v. 67). Uma delas chama-se *Erátō* (Amorosa, v. 78). Os coros delas são luzentes, brilhantes, no sentido do brilho da pele bem-nutrida (*liparoí*, v. 63). (TORRANO, 1995, pp. 35-36)

São elas que oferecem aos reis o doce orvalho para que “palavras de mel” fluam de sua boca. Reis humanos que possuem o apoio do rei dos deuses, Zeus, restaurador da ordem divina, têm o auxílio das Musas pois podem “decidir sentenças com reta justiça” e a encerrar grandes discórdias. Esses reis, devido ao dom divino das Musas, são prudentes e persuadem com palavras brandas (v. 85-90). Platão utiliza essas histórias tradicionais com um propósito específico, inserindo e omitindo detalhes conforme seu interesse. Ele ressalta, em especial, a função atribuída por Sócrates à Calíope e Urânia. Ora, Calíope, na *Teogonia*, tem papel importantíssimo, acompanha os reis sustentados por Zeus, sua voz é bela não exatamente pela agradabilidade sonora, mas pelo poder de “configurar e assegurar a Ordem, por este poder de manutenção da Vida e de custódia do Ser”²⁹.

De volta ao mito platônico. Calíope e Urânia são as Musas que se interessam pelos seres humanos que passam a vida a filosofar, pois são elas que cuidam daquilo que é celeste e de discursos divinos e humanos. As coisas celestes pertencem ao domínio de Urânia e sobre isto devemos nos recordar do que acabou de ser dito por Sócrates na palinódia sobre o “lugar supraceleste” (247c: ὑπερουράνιον τόπον), “espaço” onde ocorre a contemplação das Formas e pode haver “a verdadeira ciência” (247c: ἀληθοῦς ἐπιστήμης). Mas a filosofia também é assunto de outra Musa, Calíope, que lida com discursos e possui bela voz. É essencial a compreensão desse duplo aspecto da filosofia platônica particularmente no *Fedro*. Não é possível caracterizá-la com preocupações restritas ao plano cosmológico (ainda que este seja basilar), pois a “transmissão”, a comunicação do conhecimento, é imprescindível para Platão. O *Fedro* é justamente o diálogo do reconhecimento dessa parte indispensável da filosofia, i.e., a reivindicação do aspecto retórico, mítico e psicagógico para fins filosóficos.

²⁹ TORRANO (1995), p. 38.

2.1.5 Epílogo (278b-279c)

O diálogo chega ao final com Fedro concordando com Sócrates a respeito de Lísias e Isócrates e dizendo: “Mas vamos, já que a força do calor abrandou”³⁰ (279b). As sentenças finais do diálogo, portanto, nos trazem de volta ao ambiente no qual os dois personagens estão. Conforme foi visto, as referências ao calor e ao sol são muito simbólicas no diálogo e aqui não é diferente. O ápice do calor e da luz – e também o perigo da “cegueira ao meio-dia” – se deu nos discursos sobre *erôs* e conforme os dois passaram a dialogar sobre retórica e dialética tanto o calor quanto o perigo abrandaram-se. O diálogo chega ao fim pois Sócrates e Fedro já conversaram sobre diálogos em “justa medida” (278b: μετρίως).

Antes de partir, contudo, Sócrates faz uma oração aos deuses daquele lugar. Os deuses que possibilitaram tanto os discursos sobre *erôs* (especialmente os dois de Sócrates, visto que o de Lísias fora escrito previamente), quanto o diálogo sobre o *logos*. A oração a Pã é a penúltima fala de Sócrates no diálogo e nela temos as principais conclusões do diálogo concentrados em poucas palavras:

Ó bem amado (φίλε) Pã e quantos deuses aqui estão. Concedei que eu me torne belo (καλῶ) quanto às coisas interiores. Que sejam amigas (φίλια) das internas, quantos forem exteriores. Que eu tome o sábio (σοφόν) por rico. E que o monte de ouro que me caiba seja o tanto que nem carregar, nem levar possa outro senão um homem de bom senso (σώφρων). Precisas ainda de algo mais, Fedro? Para mim, o voto está feito na medida (μετρίως). (279b-c. Trad. REIS, 2016, pp. 142-143)

Inicialmente, pode não ficar tão clara a razão desta oração ao final do diálogo. Por exemplo, por que Sócrates se dirige a Pã? Afinal, até mesmo essa prece deve ter “necessidade logográfica”. A escolha por este deus, a princípio, se deve ao local pastoral em que eles se encontram, pois Pã é a divindade dos pastores e da caça, dos ambientes rurais e selvagens. No entanto, é possível recorrer ao *Crátilo* em busca de uma resposta para a pergunta, por que Pã?

Começamos com Hermes, pai de Pã. Sobre a correção dos nomes divinos, Sócrates diz que Hermes é um nome que diz respeito a *logos* (408a: περὶ λόγον τι εἶναι ὁ “Ερμῆς).

³⁰ Trad. REIS (2016), p. 142.

Hermes é o deus que possui características advindas do “poder das palavras” (408a: λόγου δύνανμίν), ele é “intérprete, ou mensageiro, e também trapaceiro, fértil em discursos e comerciante labioso”³¹ (408a). O nome do deus que inventou o discurso, segundo Sócrates, é um composto de dois verbos, falar (*eirein*) e inventar (*emésato*). O filho de Hermes, Pã, é descrito como sendo de “natureza dupla” (408b: διφυής), pois o discurso pode ser verdadeiro e falso, além de indicar todas as coisas (*pan*). Seu aspecto “verdadeiro é macio e divino, e reside no alto com os deuses; por outro lado, o que há de falso mora embaixo com a multidão dos homens”³² (408c). Pã é a representação da ambivalência do poder do discurso, pode ser verdadeiro como pode ser falso. Ora, o *Fedro* é um diálogo que ocupa-se justamente da complexidade do *logos*, contendo exemplos de discursos “falsos” que moram com a multidão dos homens e discursos verdadeiros.

A última fala de Sócrates é: “Vamos” (279c: ἴωμεν). A frase final representa muito bem o movimento do diálogo e o movimento da alma. Foi necessário sair da cidade momentaneamente e se banquetear com discursos para poderem voltar a Atenas transformados. Como diz Griswold: “O banquete ocorreu fora dos muros do universo ateniense, mas não poderia ter ocorrido na ausência da polis”³³.

2.2 Sócrates conhece Fedro

Para compreender como o movimento psicagógico (e, consequentemente, pedagógico) ocorre e unifica o diálogo, é necessário reconhecer a importância do papel do personagem Fedro. Se partimos da hipótese de que o diálogo segue uma estratégia específica de Sócrates para conduzir Fedro até a porta da investigação filosófica, é necessário que o filósofo conheça a alma de seu interlocutor, i.e., que tipo de indivíduo ele é, quais são seus interesses, quais são os discursos que podem ou não persuadi-lo e qual será o momento oportuno de pronunciá-los. Tudo isso é necessário para que haja a arte

³¹ Trad. NUNES (2001), p. 179.

³² Trad. NUNES (2001), p. 180.

³³ No original: “*The feast took place outside the walls of the Athenian universe, but could not have taken place in the absence of the polis*”. GRISWOLD (1986), p. 229.

retórica genuína e, dessa forma, Sócrates está atuando como um psicagogo enquanto Fedro é sua audiência³⁴.

Segundo D. Nails, sabe-se o suficiente sobre o Fedro histórico para produzir uma data aproximada de nascimento e morte, algo em torno de 444–393. Fedro é, portanto, da mesma geração de Alcebíades (ca. 450–404) – “o verdadeiro arquétipo do jovem belo, aristocrata e bem-criado, cujas falhas de caráter o levam ao destino de traidor”³⁵ – e os dois compartilham algumas características. Fedro era um entusiasta da retórica e da medicina e circulava entre a aristocracia. Estava envolvido em um escândalo da época, junto com Alcebíades e outros, tanto pelo sacrilégio de profanar os Mistérios de Elêusis quanto de mutilar as Hermas um dia antes da expedição ateniense à Sicília. Não há informações suficientes para assegurar a culpa ao grupo de Alcebíades, mas devido à revolta e impiedade da mutilação das Hermas (capaz de arruinar a expedição ateniense), os condenados tornaram-se *personae non gratae* para o povo de Atenas.

Fedro aparece em dois diálogos, além do presente: é nomeado no *Protágoras* (315c) e participa ativamente no *Banquete*. Há motivos tanto para colocar nosso diálogo como o mais tardio dos três quanto para estimar que a idade do Fedro nesse momento estaria na casa dos quarenta anos³⁶. No *Protágoras*, Fedro é mencionado apenas brevemente, mas o fato de ser um dos admiradores e interessados que se reuniram para ouvir Protágoras diz muito sobre ele. No *Banquete*, seu papel é mais significativo e foi por sua causa que os discursos proferidos naquele dia tiveram como tema o amor. Erixímaco, inclusive, chama Fedro de “pai do *logos*” (177d: πατήρ τοῦ λόγου) e explica como ele ficava indignado por não haverem encômios a *Erós* – “um deus tão venerável e tão grande”³⁷ (177a), segundo o próprio – como havia sobre outros assuntos e será ele que pronunciará o primeiro discurso

³⁴ Ademais, é digno de nota que o título do diálogo seja o nome do interlocutor de Sócrates. Apesar de não ser exclusivo ao presente diálogo, pode-se supor que Platão pretende chamar a atenção do leitor para a importância do personagem que dá nome ao diálogo. Segundo Griswold, o principal papel de Fedro é mostrar a necessidade do autoconhecimento, devido à própria falta desse conhecimento por sua parte. Cf. GRISWOLD (1986), p. 18.

³⁵ Cf. REIS (2016), p. 155.

³⁶ Cf. GRISWOLD (1986), p. 21.

³⁷ Trad. SOUZA (1972), p. 17

ao amor divino, dizendo que *Erôs* é entre os deuses o mais antigo e, por isso, o mais honrado e fonte dos maiores bens (177a-c). Essa fala de Fedro é, curiosamente, uma posição diametralmente oposta àquela adotada por Lísias, e inicialmente pelo próprio, no presente diálogo. Logo, o Fedro platônico pode ser identificado como um ávido consumidor de discursos retóricos, muito sensível a belas palavras e incentivador da cultura sofística. Fedro é o personagem ideal para o presente diálogo, unindo seu fascínio por retórica (*Protágoras*) e seu interesse por *erôs* (*Banquete*), nada mais justo do que receber o título do diálogo a respeito do amor sobre discursos e discursos sobre amor. Robin descreve as principais características de Fedro com muita precisão:

Preocupado com a sua saúde, atento à sua higiene, cheio de fé nos teóricos da medicina e também nos da retórica ou da mitologia, curioso em conhecer, mas desprovido de julgamento, superficial na sua curiosidade e ingênuo na expressão de seus sentimentos, admirador fervoroso das reputações devidamente catalogadas e consagradas.³⁸
(ROBIN, 2002, p. XXXVII)

Sócrates, como foi dito, conhece Fedro, ou melhor, sabe o suficiente de sua alma (e o suficiente sobre discursos) para atingir o seu objetivo que se pretende pedagógico. A principal passagem sobre a familiaridade entre ambos encontra-se em 228a, quando Sócrates diz: “Ó, Fedro, se Fedro eu não conhecesse, é que de mim mesmo já estaria esquecido”³⁹. Desde o início, portanto, Sócrates sabe dos interesses do outro, conviveu suficientemente com ele para entendê-lo. Pois este é o mesmo Fedro que desde jovem segue o caminho dos sofistas e algum tempo atrás reclamava por não haverem discursos elogiosos sobre o amor. Como pode, então, Fedro estar agora tão encantado por um discurso que contraria sua predileção divina por *Erôs*, justificando a tese de que é preferível relacionar-se com um “não-amante” do que um amante? Sócrates conhece a resposta a essa pergunta; seu interlocutor é, acima de tudo, fascinado pelo poder e pela beleza das palavras que detêm os bons oradores. Ele se interessa mais pela forma dos

³⁸ No original: “*Préoccupé de sa santé, attentif à son hygiène, plein de foi dans les théoriciens de la médecine et aussi bien de la rhétorique ou de la mythologie, curieux de savoir mais dépourvu de jugement, superficiel dans ses curiosités et naïf dans l'expression de ses sentiments, admirateur fervent des réputations dûment cataloguées et consacrées.*”

³⁹ Trad. REIS (2016), p. 76.

discursos do que pelo conteúdo e deseja – “mais do que obter muito ouro”⁴⁰ (228a) – saber falar e escrever bem como aqueles homens. É superficial, como diz Robin, nos seus interesses seguindo prescrições médicas e exercícios retóricos sem muito questionamento e “ao seu lado, Sócrates parece um indivíduo rústico, amante da tradição e desinformado (...), um homem com a propensão de citar ditos sábios dos antigos e dos egípcios e, especialmente, criticar a subsistência dos intelectuais, a palavra escrita”⁴¹.

Assim posto, não é nada intuitivo o motivo para que Fedro tenha sido escolhido como interlocutor de Sócrates. Não seria mais fácil alguém com uma pré-disposição à filosofia e mesmo à dialética? Alguém que apenas necessitasse de um “empurrãozinho” para o caminho do amor à sabedoria? Ora, se assim fosse, o diálogo teria sido outro. Não mais um diálogo “multifacetado” e “complexo” como Tifão, mas sim “simples” com “alguém dom divino e sem fumos” (230a). Parece ser o caso de Fedro ter sido escolhido, afora os motivos já citados, também por sua natureza complexa e que exige um desafio à altura de Sócrates. Porém, Fedro não é causa perdida, como é o caso de alguns interlocutores de Sócrates – a personagem Cálicles do *Górgias* é um exemplo desse tipo de interlocutor –, pois está disposto a dialogar (mesmo depois de haverem terminado os discursos, cf. 258e), aceita estar errado (admite que o discurso de Lísias que antes havia admirado tão fervorosamente é inferior ao de Sócrates, cf. 257c), se interessa por *logos* e *erôs* e está em busca de coisas belas. Essas características o fazem um candidato adequado, ainda que desafiante, à proposta socrática.

É discutível se Sócrates alcança seu objetivo com Fedro, i.e., se ele consegue fazer o outro voltar-se para o método dialético e, portanto, em direção ao pensamento filosófico. As opiniões dos estudiosos divergem sobre essa questão. Para elucidar a questão da adesão ou não adesão de Fedro à filosofia, alguns momentos do diálogo são de particular importância. Inicialmente, em 227c-d, encontramos Fedro fascinado pelo discurso de Lísias devido à “sutileza” (fineza, refinação de determinado conceito: *κομψεύω*, cf. *LSJ*)

⁴⁰ Trad. REIS (2016), p. 76.

⁴¹ No original: “Next to him, Socrates looks like a rustic, tradition-loving, and rather uninformed individual (...), a man with a propensity for citing wise sayings of the ancients and of the Egyptians, and especially for criticizing the lifeline of the intellectuals, the written word.” GRISWOLD (1986), p. 25.

de sua tese que subverte o senso comum sobre a relação homoerótica da época na qual um amante é preferível ao não-amante. Ele afirma ser incapaz de declamar o refinado discurso de memória, sendo ele um leigo e Lísias “o mais terrivelmente talentoso escritor de agora” (228a: “terrivelmente talentoso” é a tradução de Reis para δεινότητος, cognato de δεινός palavra que pode significar terrível, poderoso, esperto ou habilidoso, cf. *LSJ*). Aparece, a princípio, na boca de Fedro para se referir positivamente a Lísias e depois irá reaparecer todas as próximas vezes dito por Sócrates de maneira pejorativa cf. 229d, 240b, 242d, 245c, 250d, 254b, 260c, 267c, 273c, 275d).

No entanto, há uma breve passagem no diálogo inicial que parece simbolizar a disposição de Fedro. Em 229a, ele diz: “E vê que oportuno (καιρόν): calho estar descalço, como tu sempre vais”⁴². A noção de *kairos* irá reaparecer em 272a quando Sócrates descrever todas as condições necessárias para que ocorra a arte retórica. Fedro, então, sinaliza, ao mesmo tempo, para a oportunidade do momento e também identifica-se com Sócrates pelo fato de ambos estarem descalços. Essa identificação demonstra, parece-me, uma abertura – seja ela voluntária ou não – indispensável para a proposta de Sócrates.

Mas essa disposição é, no máximo, meio caminho andado. Fedro considera o discurso que tem em mãos o melhor que já foi dito sobre o assunto. Depois de lê-lo, questiona: “pensa que algum outro grego teria coisas melhores e mais completas a dizer do que essas sobre o tema?”⁴³ (234e). É possível que Fedro aqui esteja provocando Sócrates com essas palavras – assim como em 235b: “ninguém jamais seria capaz de falar mais e melhores coisas”⁴⁴ – para que o último não veja saída a não ser proferir discursos próprios. Essa possibilidade não contradiz o fato de Fedro estar realmente fascinado pelo primeiro discurso, mas, conhecendo um pouco Sócrates, sabe o que dizer para conseguir o que quer: mais discursos. De acordo com esta hipótese, Fedro não é de todo ingênuo e sua “fidelidade” não está com Lísias ou com Sócrates, mas com qualquer um que pronuncie belas palavras:

⁴² Trad. REIS (2016), p. 77.

⁴³ Trad. REIS (2016), p. 84.

⁴⁴ Trad. REIS (2016), p. 84.

Pois não insisto que me digas como e de quem o ouviste, contanto que faças exatamente o que acabas de prometer: que diga outras coisas melhores e não menos numerosas do que estas contidas neste manuscrito. E, de minha parte, a Delfos comprometo-me a oferecer, tal como os nove arcontes, uma imagem de ouro e na mesma medida não somente de mim mesmo, mas também de ti. (235d-e. Trad. REIS, 2016, p. 85.)

Sócrates reconhece esse poder de estimular discursos alheios de Fedro, já presente no *Banquete*, quando diz: “No que diz respeito a discursos és um deus, Fedro, e *absolutamente admirável*. Creio que ninguém fez nascer um maior número de discursos do que tu durante tua vida (...)”⁴⁵ (242a, destaque nosso). Parece haver nessa passagem certo paralelismo entre as duas personagens. Ora, se Sócrates se descreve como parteiro de sabedoria (cf. *Teeteto*, 150c: *sophias*) aqui descreve Fedro como aquele que faz nascer discursos (*logos*). Enquanto Sócrates é referido desde o início como *thaumasie* (admirável, espantável, maravilhoso), aqui Sócrates se refere a Fedro como *atechnôs thaumasios* (traduzido como “absolutamente admirável”, no sentido de simplesmente admirável). Porém não parece ser apenas uma casualidade Platão ter utilizado o termo *atechnôs* para se referir a Fedro. Platão parece sinalizar para a retórica sem arte, o traquejo com palavras, que Fedro aprecia tanto; ele seria o “admirável sem arte” e Sócrates, o “admirável com arte”.

Nesta competição entre discursos sobre *erós*, Fedro sente-se contente e à vontade, mas Sócrates tem um objetivo claro a conquistar. Após terminar seu primeiro discurso contra o amante, declara-o simples e ímpio (242d) e terá que se retratar. Antes de Sócrates fazer sua palinódia purificatória, há um significativo intercâmbio entre os dois personagens:

SÓCRATES: De minha parte, dele [primeiro discurso] sentindo vergonha e receando o próprio Eros, com água doce de um discurso desejo lavar esse – salgado – que acabas de ouvir. E ainda aconselho Lísias a escrever rápido, nas mesmas bases, que é preciso agradecer com favores o amante antes que o não tomado de amor. FEDRO: E saibas que assim será. Pois, proferido o teu elogio do amante, é de toda necessidade que por mim Lísias seja forçado a escrever um discurso sobre isso. SÓC.: Disso estou persuadido, enquanto fores quem és. FED.: Fala portanto sem vacilar. SÓC.: E, então onde está o menino a quem eu falava? A fim de que ouça isto também e não se apresse a agradecer ao não apaixonado, por

⁴⁵ Trad. REIS (2016), p. 93.

não ter me escutado? FED.: Ele está junto a ti, bastante próximo, sempre ao teu lado, quando quiseres. (243d-e. Trad. REIS, 2016, pp. 95-96)

A posição de Fedro neste breve acordo é ambígua e permite examinar um pouco mais a complexidade da relação entre os três personagens. O conselho de Sócrates para que Lísias escreva outro discurso é recebido com entusiasmo por Fedro que utiliza as seguintes expressões: “toda necessidade” (πᾶσα ἀνάγκη) e “forçado” (ἀναγκασθῆναι), para expressar a maneira como lidará com o assunto. Nessa fala, Fedro é apresentado como um elo de ligação entre Sócrates e Lísias, em outras palavras, entre filosofia e retórica. Fedro atua como mensageiro e juiz nesta disputa e parece fazer isso com gosto, mantendo a chama da disputa acesa com novas informações do “outro lado”. Sócrates, mais uma vez, mostra conhecer seu interlocutor e sabe quão rapidamente este trocou a tese de Lísias por uma nova e, possivelmente, irá fazer com o retórico o mesmo que fez com o filósofo, i.e., provocá-lo com um novo discurso. E é possível que Lísias não seja capaz de recusá-lo, como diz Hackforth, pelo menos enquanto o seu gosto por retórica permanecer⁴⁶. Na primeira parte dessa interação é contestável se Fedro está convencido da importância do questionamento do conteúdo do discurso de Lísias. Sócrates censura os dois discursos pois o que eles disseram “não é saudável nem verdadeiro”⁴⁷ (242e-243a: τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθές), pois sabe que Fedro se preocupa com questões da medicina e saúde e espera que também se preocupe com as distinções entre verdadeiro, falso e verossímil.

Mas o que dizer do final? Há um jogo de encenações entre Sócrates e Fedro existente desde o início do diálogo e que se torna claro na presente passagem. Em um primeiro momento, Sócrates desempenha o papel de amante de Fedro e este se caracteriza como um amado que se faz de difícil⁴⁸. Quando Fedro lê o discurso de Lísias, será ele quem desempenhará o papel de não-amante e Sócrates o de menino a ser cortejado. Há uma inversão exata desses papéis no primeiro discurso de Sócrates, i.e., quando este desempenha o papel de não-amante e Fedro o menino “não-amado” que deve ser

⁴⁶ HACKFORTH (1952), p. 52

⁴⁷ Trad. REIS (2016), p. 94.

⁴⁸ Cf. GRISWOLD (1986), p. 29.

conquistado. Essa construção é evidenciada quando Sócrates, antes de fazer o segundo discurso, procura o menino “não-amado” e espera que ele ainda não tenha sido persuadido pelos “não-amantes”⁴⁹. Fedro responde em um papel duplo: tanto como o “não-amado” que estava sendo cortejado, quanto como o amado que será visado neste próximo discurso. Ademais, ele parece estar completamente aberto, ao menos a partir de agora, às intenções do Sócrates enquanto amante.

No entanto, ao final da palinódia, a reação de Fedro ao discurso não é particularmente animadora. Sócrates termina a palinódia pedindo a Erôs que Lísias volte-se para a filosofia com o intuito de que Fedro (que faz agora o papel de amante de Sócrates) não tenha mais dúvidas entre as duas opções. Fedro junta-se às preces de Sócrates com certa reserva: “faço eu votos que essas coisas aconteçam, se é que são melhores para nós”⁵⁰ (257c), indicando que a tarefa de Sócrates ainda não está terminada. É muito significativo o fato de Fedro não comentar ou questionar o conteúdo do discurso de Sócrates, mas apenas elogiá-lo por sua forma mais bela que a primeira. Ele rapidamente sai do registro do inteligível da palinódia para assuntos cotidianos sobre a reputação de Lísias, a saber, que este teria sido insultado por um político. No melhor caso possível, uma parte de Fedro⁵¹ ficou satisfeita, i.e, a parte que anseia por discursos bonitos, e agora há a necessidade de discutir a questão da retórica e da *logografia* através de um diálogo.

Sócrates, então, pergunta se existe o interesse de conversar e investigar o propósito e as maneiras belas e não belas de fazer um discurso. Fedro afirma que sim, pois esse tipo de investigação é causa dos melhores prazeres, ao contrário dos “prazeres do corpo e que por isso mesmo são considerados uma escravidão” (258e). As palavras de Fedro trazem à tona certa concepção platônica de prazer e dor presente no *Fédon*, na *República* e no *Filebo*. Hackforth diz ser um “erro dramático” por parte de Platão essa referência aparecer na

⁴⁹ Cf. GRISWOLD (1986), p. 30: O autor formula um esquema ilustrativo sobre os diferentes papéis desempenhados pelos dois personagens.

⁵⁰ Trad. REIS (2016), p. 112.

⁵¹ Utilizo a expressão “parte de Fedro” de acordo com a palinódia onde há uma *psyché* multifacetada. A parte de Fedro que ficou satisfeita com os belos discursos corresponde ao cavalo dócil e a estará sendo abordada através do diálogo é o cocheiro.

boca de Fedro⁵². Gostaria de sugerir outra possibilidade. Fedro tem dois motivos principais para falar sobre prazeres “não-corporais”: i. conhece o suficiente sobre Sócrates para saber que essa é uma resposta desejada e que estimulará a discussão e ii. seu interesse está justamente no meio do caminho, não é especialmente interessado na beleza dos corpos mas dedica muita atenção a belas palavras. Porém sua relação com o belo está estagnada no nível da aparência, ainda que seja da aparência do *logos*.

A mudança de atitude de Fedro parece ocorrer gradualmente na segunda parte do diálogo, transformando sua concepção de arte retórica de modo discreto e acompanhando os argumentos de Sócrates, ora com mais facilidade (cf. especialmente 263c), ora não. Quando, em 266b-c, Sócrates declara-se amante das divisões e reuniões que possibilitam o seguidor da dialética, Fedro admite a nobreza (*basilikos*) desse tipo de investigação, mas não procura se aprofundar (assim como fez com o conteúdo da palinódia) e redireciona a questão para falar sobre a possibilidade da existência de uma arte retórica genuína.

Tendo feito uma crítica ao discurso de Lísias e estabelecido novos parâmetros para se pensar a retórica (*psychagogia* por meio de palavras tanto no público quanto no privado e o conhecimento da dialética), Sócrates amplia sua crítica à retórica dos sofistas estabelecidas em manuais (266d-269c). Sócrates faz um catálogo dos mais famosos oradores e suas técnicas de persuasão, o que mostra a Fedro que ele não é alheio a essas questões, inclusive, parece saber mais desses “refinamentos da arte”⁵³ (266d) do que o próprio Fedro. O fato de Sócrates saber detalhes dos manuais de retórica parece ter impressionado Fedro que estará muito mais disposto a compreender a proposta que surge em seguida. Em 269c-d, Fedro admite que Sócrates tem razão em dizer que os manuais de retórica não estão tratando de uma verdadeira arte. Mas, então, quer saber ele como “poderia alguém de fato ser capaz de conseguir a arte do que é realmente retórico e persuasivo”⁵⁴ (269c-d). Neste momento, Fedro, ao que tudo indica, consente à verdade da argumentação socrática – ainda que não inteiramente de bom grado – e deposita sua

⁵² HACKFORTH (1952), p. 115.

⁵³ Trad. REIS (2016), p. 125.

⁵⁴ Trad. REIS (2016), p. 129.

esperança na formulação de uma nova retórica. Há uma compreensão gradual de Fedro da falibilidade da retórica sofística, surgindo assim um espaço para uma nova e melhorada concepção de retórica. Acredito que este é o ponto de inflexão buscado desde o início por Sócrates.

A partir desse momento, Sócrates pode contar com um interlocutor inteiramente aberto à sua proposta de uma nova retórica. E, ao final, quando este fizer uma oração a Pã para que se “tome o sábio por rico”⁵⁵, Fedro junta-se à prece sem reservas: “Junta um voto de tudo isso para mim” (279c). Segundo M. Perine:

Na primeira oração Fedro se associa à súplica de Sócrates sob a condição de que o pedido seja proveitoso para todos (257 B), ao passo que na segunda ele se une inteiramente a Sócrates, “porque as coisas dos amigos são comuns” (279 C). A passagem da adesão condicionada à comunhão incondicional evidencia que o objetivo da ação do diálogo foi alcançado. (PERINE, 2014, p. 221)

A personagem Fedro, portanto, representa um tipo bastante específico. Em nenhum momento manifesta o desejo de se tornar um retórico popular, sofista ou *logographos*⁵⁶ e essa é uma grande diferença entre ele e outros interlocutores de Sócrates – como, por exemplo, Menon e Cálicles –, mas é profundamente interessado na técnica e na potência do *logos*. Contudo, o seu interesse, como foi dito acima, é, pelo menos a princípio, restrito ao estilo e à forma dos discursos. Ele não é, como diz Griswold, naturalmente inclinado ao conteúdo dos discursos, ao método socrático e filosófico de investigação⁵⁷. Aprecia a “beleza” e a “retórica” dos discursos, porém sua concepção desses termos é frágil e a tarefa de Sócrates será revelar um nível mais profundo de compreensão (assim como ele fez com *erós*). Sócrates teve sucesso dentro do possível com Fedro:

Sem dúvida, Fedro ainda não se tornou um filósofo; e a aptidão de Fedro para a filosofia reside mais em sua apreciação da beleza do que na sua habilidade dialética. No entanto, Sócrates virou Fedro para a filosofia e o trouxe, por assim dizer, até o portal. Chegando tão longe, Fedro é imensamente melhor do que ele estava no início; e a oportunidade de progredir em direção ao engajamento sério com a filosofia agora está

⁵⁵ Trad. REIS (2016), p. 143.

⁵⁶ Cf. GRISWOLD (1986), p. 21.

⁵⁷ Cf. GRISWOLD (1986), p. 21.

diante dele. Se Fedro irá, assim como o irmão de Lísias, Polemarco (257b3-4), se tornar um estudante sério da filosofia está além da preocupação de Platão no diálogo.⁵⁸ (YUNIS, 2011, p. 4.)

A interação entre Sócrates e Fedro procura mostrar os preâmbulos de um redirecionamento de interesses e, principalmente, a necessidade de uma arte pedagógica.

2.3 Lísias e Isócrates: personagens implícitos

Há no diálogo entre Sócrates e Fedro, outras duas personagens centrais que permanecem à espreita. São, segundo Robin, “os dois polos; Lísias, desde o início, Isócrates, somente no fim”⁵⁹. Lísias é, sem dúvida, menos implícito visto que está presente, como diz Sócrates, pelo discurso escrito (228d-e) e não ficará restrito à primeira parte do diálogo dado que seu texto será criticado e revisto em um segundo momento. A presença de Isócrates no *Fedro* é menos óbvia. Mas apesar de aparecer por nome somente no final do diálogo, é possível perceber que esteve presente desde o início. Pretendo, neste momento, fazer algumas considerações sobre as duas personagens, porém mais precisará ser dito sobre Lísias e Isócrates no capítulo três quando serão analisados os primeiros discursos sobre *erôs*.

2.3.1 Lísias (c. 445-380) filho de Céfalo e meio irmão de Polemarco e de Eutidemo (personagens da *República*). Teria ido jovem para Siracusa, lugar de origem de seu pai, e estudado com o famoso retórico Tísias⁶⁰. Ele volta para Atenas depois da derrota da expedição à Sicília em 413. Segundo Nails, por volta de 404, Lísias e o irmão Polemarco

⁵⁸ No original: “To be sure, Ph. has not yet become a philosopher; and Ph.’s aptitude for philosophy lies more in his appreciation of beauty than in his skill at dialectic. Yet S. has turned Ph. towards philosophy and brought him, so to speak, to the threshold. Having come that far, Ph. is immeasurably better off than he was at the outset; and the opportunity to progress towards serious engagement with philosophy now lies before him. Whether Ph. will, like Lysias’ brother Polemarchus (257b3-4), become a serious student of philosophy is beyond Plato’s concern in the dialogue.”

⁵⁹ No original: “ils en sont les deux pôles; Lysias, dès le commencement, Isocrate, seulement à la fin.” ROBIN (2002), p. XXII.

⁶⁰ Cf. REIS (2016), pp. 154-155.

estavam entre as pessoas mais ricas da Ática⁶¹. Sua família possuía um negócio muito bem-sucedido na área de fabricação de escudos no Pireu⁶². Além da riqueza herdada, parte de sua fortuna pode ser atribuída à sua profissão de orador e professor de retórica. Porém, em 404, grande parte de sua propriedade foi confiscada pela Tirania dos Trinta, tendo sido Polemarco sentenciado à morte e Lísias escapado por pouco para Mégara, de onde passou a financiar a causa dos democratas atenienses⁶³. Chegou até nós, além de alguns fragmentos, trinta e quatro discursos considerados de sua autoria, na sua grande maioria, com a exceção de dois, os discursos são forenses.

No *Fedro*, como ressalta Robin⁶⁴, Lísias é apresentado sob duas atividades principais: primeiramente, como um professor de retórica e compositor de discursos epidíticos, i.e., discursos demonstrativos que serviam como modelos para os estudantes de retórica treinarem a técnica de composição e o exercício de memória; em segundo lugar, como um *logógrafo* (267c), i.e, um escritor de discursos para os processos judiciais tanto para defesa quanto para acusação⁶⁵. A primeira atividade parece ter, pelo menos de acordo com o *Fedro* do diálogo, muito mais prestígio do que a segunda.

É praticamente unânime entre os estudiosos a opinião de que Platão escreveu o diálogo após a morte de Lísias⁶⁶. Há, segundo S. Panagiotou⁶⁷, pelo menos três principais razões para apoiar essa hipótese. A primeira baseia-se na ideia que Platão não teria criticado Lísias tão duramente se este estivesse vivo na data da composição da obra. Desde o início é possível perceber certa intenção maliciosa da parte de Platão, como, por exemplo, em 227b, onde Sócrates diz, “ao que parece, Lísias esteve na cidade” e Fedro responde: “Sim, na casa de Epícrates, em que vivia Mórico, perto do templo de Zeus

⁶¹ NAILS (2002), p. 191.

⁶² Cf. WATERFIELD (2002), p. 109.

⁶³ Cf. KENNEDY (1963), p. 133 e ss.

⁶⁴ ROBIN (2002), p. XXII.

⁶⁵ Embora Platão não o mencione na *Apologia*, uma história foi preservada segundo a qual Lísias teria escrito um discurso para a defesa de Sócrates. Este teria recusado, dizendo que era bonito (*kalos*), mas que não serviria para ele. Ao que Lísias parece ter respondido: “Se é bonito, como não é adequado para você?”, e Sócrates explica como roupas e sapatos nobres são belos, mas inadequados para ele. Cf. NAILS (2002), p. 191.

⁶⁶ Cf. ROBIN (2002), p. XIX; HACKFORTH (1952), p. 16; PANAGIOTOU (1975), p. 388 e ss.

⁶⁷ PANAGIOTOU (1975), p. 388 e ss.

Olímpico”. Concordo com Panagiotou que um simples “sim” ou “sim, ele estava na casa de Epícrates”, cumpriria o objetivo dramático de Platão, se assim ele quisesse. As informações adicionais parecem ser indicativas de algo a mais, e que seriam muito mais claras para um leitor contemporâneo. Panagiotou segue uma sugestão de De Vries sobre a identidade do personagem Epícrates; segundo o estudioso, este foi um democrata ateniense que, em algum momento de sua vida, desenvolve afinidades pró-Persa e Esparta e, por essa razão, teria sido acusado pelo ex-amigo Lísias de fraude e corrupção. É possível, então, que Platão estivesse “relembrando” a amizade polêmica entre os dois para fins dramáticos. Outra informação que costuma passar despercebida é a menção a Mórico. Sabe-se um pouco mais de Mórico, um cidadão alvo de piadas (aparece em três peças de Aristófanes) devido seu estilo de vida excessivo, boêmio e luxuoso⁶⁸. Lísias é introduzido no presente diálogo, portanto, como frequentador da elite econômica de sua época e – não menos relevante – amigo de personagens de moral duvidosa.

Em 227d, quando Fedro explica o argumento do discurso de Lísias, Sócrates responde com carregada ironia: “Que nobre! Quisera houvesse escrito que é preciso se entregar ao pobre antes que ao rico, ou ao velho antes que ao jovem, e tudo o mais que se associa a mim e à maioria de nós; pois os argumentos seriam então cortesês e urbanos”⁶⁹. Em 234e-235a, ao término da leitura feita por Fedro, Sócrates avalia negativamente o discurso com base nos seguintes aspectos: i. o autor disse o óbvio e o que precisa ser dito; ii. diz a mesma coisa muitas vezes; iii. o autor não possui muita aptidão sobre o assunto tratado ou não se importa com ele (possivelmente ambas as coisas). Lísias é, portanto, em um curto período de tempo, elogiado como o mais hábil dos escritores e, em seguida, qualificado como um escritor medíocre que diz coisas banais sem precisão e clareza, i.e, sem a devida arte da palavra. Talvez o Lísias histórico seja, com mais justiça, classificado em algum lugar entre esses dois extremos.

O segundo ponto referente à relação Lísias-Platão trata da autenticidade ou não do discurso atribuído ao orador no diálogo, i.e, aquele que Fedro lê. Segundo P. Shorey, “o

⁶⁸ Cf. REIS (2016), pp. 155-156.

⁶⁹ Trad. REIS (2016), p. 76.

debate sobre a autenticidade do discurso (...) alcançou um impasse – um lado argumentando que Platão pode imitar qualquer estilo, o outro afirmando que ele não teria exercitado seu criticismo a Lísias a respeito de uma invenção sua”⁷⁰. Robin é cauteloso sobre o assunto, dizendo não ser possível afirmar nem uma coisa, nem outra⁷¹. Apesar da dificuldade de chegar a uma conclusão sobre essa questão há argumentos fortes para tomar o discurso como uma composição de Platão. No artigo de Shorey, ele examina o uso da combinação de três partículas no *corpus* platônico, “*kai men dé*”, uma “formulação um tanto mecânica para introduzir com força itens ou pontos em uma discussão”⁷². Lísias faz uso frequente dessa combinação, mas nada comparado ao uso presente no discurso inserido no *Fedro*, enquanto Platão a utiliza de forma moderada. Segundo Shorey, o uso indiscriminado dessa combinação retórica no referido discurso é deliberado e possui o efeito de tornar o discurso uma caricatura dessa característica mecânica do estilo de Lísias. O discurso, então, é feito justamente para ser utilizado como um exemplo extremo de oratória sofística.

Em último lugar, Lísias serve tanto como um exemplo de retórica sem o domínio técnico e que deve ser criticada, quanto em parte também como uma espécie de duplo de Isócrates. Em 257c, ficamos sabendo, via Fedro, que Lísias sentiu-se ofendido por um político que o chamou de *logógrafo*. Segundo Panagiotou, Lísias nunca se importou em ser visto como *logógrafo*, diferentemente de Isócrates que no início de sua carreira escrevia esses tipos de discursos, mas que mais tarde na sua vida profissional passou a desprezar essa função⁷³. Mas por que Lísias é escolhido como alvo do diálogo? Uma das razões é dramática, Platão precisa colocar um escritor do século V para Sócrates discutir e Isócrates, como ele diz, “ainda é jovem” (279a). Outro motivo para a escolha de Lísias era o fato de ele ser um orador “esperto e encantador, sem as idiossincrasias de um Górgias ou

⁷⁰ Cf. SHOREY (1933), pp. 131–132. No original: “The debate on the authenticity of the speech attributed to Lysias in the Phaedrus long since reached a deadlock – the one side arguing that Plato could imitate any style, the other affirming that he would not have exercised his criticism of Lysias upon an invention of his own.”

⁷¹ Cf. ROBIN (2002), p. XXVI.

⁷² No original: “somewhat mechanical formula for introducing heavily items or points in an argument.” SHOREY (1933), p. 131.

⁷³ Cf. PANAGIOTOU (1975), p. 392.

de um Trasímaco, e sua família estava à margem do círculo socrático”⁷⁴.

2.3.2 Isócrates (c. 436–338) veio de uma família aristocrática e teria feito parte do círculo socrático (segundo o próprio *Fedro* e uma possível referência no *Eutidemo*). No entanto, no final da guerra do Peloponeso, Isócrates tem dificuldades financeiras, o que o leva para a profissão de *logógrafo*. Posteriormente, em 390, consegue abrir uma escola de retórica bem-sucedida angariando uma quantidade respeitável de alunos para a época e que o tornou um homem rico novamente. A escola de Isócrates, ao que tudo indica, é anterior à escola de Platão e parece haver pouco debate sobre o fato de Isócrates ter ensinado pessoas mais “importantes” da época e gozar de uma influência popular maior que Platão. Uma fonte para essa informação é Cícero que disse que “da escola de Isócrates, assim como do cavalo de Tróia, ninguém além de líderes surgiu”⁷⁵.

Com a “sua renda assegurada, ele pode escrever ‘orações’ (não para apresentações, mas distribuídas em sua forma escrita) particulares em seu próprio nome”⁷⁶. Malgrado a existência de seis discursos judiciais, Isócrates diz, no *Antídose* (36–38), que ele nunca praticou *logografia*. É possível que Isócrates, mais tarde na sua carreira, envergonhado de sua profissão anterior, tenha mentido ou a minimizado. Mas é possível também que, apesar de os discursos existirem, Isócrates não os tenha escrito para serem usados por clientes e sim como exemplos didáticos para estudantes de *logografia*, fazendo dele um professor dessa prática e não propriamente um *logógrafo*.

Uma das principais características dos discursos de Isócrates é seu “estilo suave”, ele é “frequentemente citado como um bom exemplo de um estilo intermediário entre a simplicidade do estilo simples de Lísias e a energia vigorosa do estilo grandioso de Demóstenes”⁷⁷. Essa caracterização do estilo de Isócrates decorre, entre outras coisas, do

⁷⁴ No original: “ (...) clever and charming orator, lacking the idiosyncracies of a Gorgias or a Thrasyarchus, and his family was on the fringe of the Socratic circle.” KENNEDY (1963), p. 76-7.

⁷⁵ *De Oratore*, 2.94.1.

⁷⁶ No original: “With his income secure, he could write “orations” (not for presentation, but distributed in their written form) privately in his own name.” NAILS (2002), p. 179.

⁷⁷ No original: “He is often cited as a fine example of the middle style in between the simplicity of Lysias’ plain style and the vigorous energy of Demosthenes’ grand style.” PAPILLON (2007), p. 65.

uso de paralelismo na estrutura dos seus discursos e de sua atenção ao ritmo das palavras. Um exemplo do paralelismo é o uso da figuras gorgiânicas como o padrão “não A, mas B” que podem ser encontradas em alguns dos seus escritos.

No final de sua vida, Isócrates escreve uma carta para o então jovem Alexandre III da Macedônia, preocupado com sua educação que na época estava sob os cuidados de Aristóteles. Nessa carta, Isócrates aconselha o jovem a continuar seu estudo em “filosofia”, mas não se ocupar tanto com erística pois esta serve apenas para discussões privadas e não para um líder como ele. Grosso modo, erística pode ser entendida como discussões verborrágicas ou meras disputas de palavras que não têm outro objetivo a não ser a própria disputa, mas é discutível a definição que Isócrates dá a essa atividade podendo inclusive abarcar a dialética de Sócrates e Platão⁷⁸. Em vez disso, Alexandre deveria ocupar-se com discursos (*logoi*) pois com essa atividade será possível ter “julgamentos razoáveis” (*doxazein*) sobre o futuro e assim guiar seus subordinados. Por meio de discursos é possível, segundo Isócrates, tomar a decisão certa sobre o que é certo e justo e seus respectivos opostos. Praticando (*meletôn*) essa atividade, Alexandre pode alcançar a maior forma de “sabedoria prática” (*phronêsis*). Esta carta contém um resumo das principais características do pensamento de Isócrates:

(...) sua conexão com as grandes personalidades de sua época (Filipe, Alexandre, Demosthenes, Platão, Aristóteles), seu interesse em educação, seu questionamento dos professores da época, seu interesse em questões políticas atuais, sua consciência de si, suas ideias filosóficas e seu interesse em uma prosa adequadamente elaborada e gorgiânica.⁷⁹ (PAPILLON, 2007, p. 58)

Sobre o pensamento de Isócrates, o ponto de maior interesse para os objetivos desta tese é sua visão sobre educação que se encontra, em grande parte, no *Contra os Sofistas* e no *Antídose*. No primeiro discurso (16-18), Isócrates afirma que o bom estudante de filosofia deve saber reagir ao momento oportuno (*kairos*), conhecer questões de estilo

⁷⁸ Essa imprecisão de termos se deve ao fato que estes estavam precisamente sendo definidos. No *Eutidemo*, Platão faz uma possível distinção entre erística e dialética, com o detrimento da primeira.

⁷⁹ No original: “(...) his connection to great persons of the period (Philip, Alexander, Demosthenes, Plato, Aristotle), his interest in education, his questioning of the teachers of his day, his interest in current political questions, his self-consciousness, his philosophical ideas, and his interest in an appropriately elaborate and Gorgianic prose.”

além de possuir uma alma governada pela *doxa*. Isócrates ainda nesse discurso apresenta sua “tríade educacional” (que consiste em Natureza, Educação e Experiência) para um estudante e um professor de filosofia:

E é necessário que o discípulo, além de ter a natureza (*physin*) como ela deve ser, aprenda (*mathein*) as formas dos discursos e exercite (*gymnasthénai*) o uso delas, enquanto o professor tem de ser capaz de dissertar com precisão de modo a não deixar de lado nenhuma das coisas que podem ser ensinadas, e, por fim, de mostrar-se de tal forma como modelo, que os discípulos, os quais são moldados por ele e têm a capacidade de imitá-lo, pareçam imediatamente mais exuberantes e mais graciosos do que outros quando discursam. E, quando todas essas coisas se fundirem, aqueles que se dedicam à filosofia estarão completos; porém, se algo do que foi elencado não for levado em conta, os discípulos permanecerão necessariamente inferiores neste aspecto. (*Contra os sofistas*, 17-18. Trad. LACERDA, 2011, p. 61.)

Essa fórmula triádica para a educação também foi utilizada por Platão no *Fedro* quando diz: “Se subsiste em ti um talento natural (*physis*) para a retórica, será um orador notável adicionando conhecimento (*epistêmê*) e prática (*meletên*)” (269d). Por ora, cabe apenas ressaltar alguns pontos de semelhança e distanciamento das duas abordagens. Se por um lado, Platão parece fazer uma referência direta à tríade educacional de Isócrates, por outro lado, o uso da palavra *epistêmê* estabelece a diferença entre os dois projetos educacionais e a distância irreconciliável entre as duas filosofias. Platão e Isócrates são, segundo Robin, “dois espíritos e dois personagens completamente diferentes: um se move no plano do relativo e do contingente, o outro naquele do eterno e do absoluto”⁸⁰.

A filosofia de Isócrates tem como base dois principais pilares: a tríade educacional e as suas noções de *doxa*. A importância da *doxa* (opinião ou julgamento) para o programa educacional de Isócrates advém do seu entendimento de que o conhecimento absoluto no sentido platônico de *epistêmê* não é possível e nem desejável, portanto o que se deve buscar no processo educativo é o momento adequado (*kairos*) no qual é possível – junto com a *doxa* – ter vantagem da situação:

Minha opinião a esse respeito é muito simples. Uma vez que não é

⁸⁰ ROBIN (2002), p. XXXV. No original: “(...) *ce sont deux esprits et deux caractères entièrement différents: l'un se meut dans le plan du relatif et du contingent, l'autre dans celui de l'éternel et de l'absolut.*”

possível à natureza humana adquirir o conhecimento (*epistémê*) por meio do qual saberíamos o que se deve fazer ou dizer, só me resta considerar sábios, por um lado, aqueles homens que são capazes de, através de opiniões (*doxai*), descobrir na maior parte dos casos aquilo que é melhor, e filósofos, por outro lado, aqueles que se ocupam com aquilo por meio do que adquirirão tal tipo de inteligência o mais rápido possível. (*Antídose*, 271. Trad. LACERDA, 2016, p. 198.)

Isócrates procura estabelecer o que ele chama de “genuína filosofia” (270) buscando a apropriação desse termo para o estabelecimento da sua *paideia*. É, sem dúvida, uma abordagem pragmática do conhecimento com uma ênfase muito grande nas circunstâncias e no momento oportuno que precisa ser reconhecido para que se possa falar com arte.

Isócrates pertencia, de alguma forma, ao círculo socrático e teria trinta e sete anos quando Sócrates foi condenado à morte. No final do *Eutidemo* – diálogo socrático que, resumidamente, busca mostrar as diferenças entre a argumentação e educação socrática e um certo tipo de sofística (a erística) –, Crito e Sócrates conversam sobre um personagem anônimo que “crê ser muito sábio (*sophos*) um desses hábeis (*deinôn*) no que se refere a discursos para os tribunais (*logous tous eis ta dikastêria*)”⁸¹ (304d). Platão tem em mente um grupo de indivíduos na caracterização desse personagem, mas Isócrates parece ter sido o representante ideal para o papel. Sabe-se de algumas informações sobre o personagem anônimo, que escreveu discursos forenses mas nunca subiu e falou em um tribunal; encontra-se no muro entre filosofia e política e por isso mesmo não é bem-sucedido em nenhuma das duas atividades, apesar da sua esperteza em escrever discursos (305c e ss.).

No *Fedro*, Isócrates é citado por nome apenas no final do diálogo em 278e. A princípio, a sua menção pode surpreender o leitor do diálogo, no entanto, Isócrates esteve presente ao longo do diálogo e podemos observar algumas pistas dessa presença. Segundo L. R. Howland⁸², o presente diálogo pode ser considerado uma resposta a certas avaliações negativas que Isócrates faz de Platão e sua Academia no *Elogio de Helena*⁸³. A crítica no

⁸¹ Trad. IGLESIAS (2011), p. 129.

⁸² HOWLAND (1937), p. 151 e ss.

⁸³ Uma das críticas diz respeito a distinção *epistémê* e *doxa*. Diz Isócrates: “(...) tendo em mente que é muito

Fedro não deve ser resumida à parte final do diálogo, de acordo com Howland: “o diálogo inteiro deve ser considerado principalmente como um ataque direto e completo ao sistema educacional de Isócrates”⁸⁴. A organização do texto platônico de forma que a sua visão de *erôs* tenha sido colocada como uma palinódia com referência direta à retratação de Helena feita por Estesícoro, pode ser indicativo dessa disputa com o texto e o projeto de Isócrates.

Outro exemplo de referência indireta pode ser visto em 257c, logo após o término da palinódia, Fedro diz que Lísias sentiu-se insultado por um político anônimo que chamou -o de *logógrafo*. Ora, como vimos, o Lísias histórico não parece incomodar-se com esse título é, pois, justamente o que ele dizia ser. No entanto, há o registro de uma polêmica envolvendo Isócrates e a escrita de discursos judiciários. No *Antídose*, Isócrates defende-se de acusações de um tal Lisímaco nas quais diz que ele era culpado pela corrupção entre “os mais jovens por ensiná-los a discursar e a levar vantagem nos litígios injustamente”⁸⁵ (30–31). Em 36–38, Isócrates diz não pertencer ao conjunto de escritores de discursos judiciários, pois se este fosse o caso deveria passar o tempo nos tribunais visto que é neste local onde trabalham os *logógrafos*. Porém, continua ele, ninguém jamais o viu nestes locais:

Assim, vós poderíeis ver que quem vive de vossos contratos privados e da prática que lhe concerne, praticamente vive nos tribunais, ao passo que ninguém jamais me viu nem nos conselhos públicos, nem nos tribunais, nem perante os juízes. Pelo contrário, mantenho-me de tal modo afastado de todos esses assuntos como nenhum outro cidadão. (*Antídose*, 38. Trad. LACERDA, 2016, p. 156)

Há, contudo, seis discursos judiciários atribuídos a Isócrates que ele teria escrito ainda jovem antes de dedicar-se à carreira de professor e educador. No *Antídose*, Isócrates estaria no final de sua vida (oitenta e dois anos), logo, está distante – ou quer distanciar-se – de

melhor opinar acerca de coisas úteis do que ter o conhecimento exato de coisas inúteis, e que é muito melhor se distinguir pouco nas coisas de suma importância, do que se diferir muito nas coisas insignificantes, as quais em nada servem para a vida”. (Trad. LACERDA, 2011, p. 66).

⁸⁴ No original: “The whole dialogue must be considered primarily as a direct and comprehensive attack on the education system of Isocrates (...)” HOWLAND (1937), p. 152.

⁸⁵ Trad. LACERDA (2016), p. 155.

tais discursos e atividades para estabelecer seu caráter ético e seu projeto pedagógico. Negar que escreveu os discursos é, portanto, uma maneira de “criticar seus adversários com maior propriedade, uma vez que não pareceria contradição vituperar uma prática à qual ele afirma jamais ter se dedicado”⁸⁶.

De volta ao *Fedro*, Sócrates, depois de estipular os pontos fundamentais para falar bem e com arte, estabelece a árdua tarefa que deve buscar exercer quem estiver disposto a realizar uma verdadeira arte da persuasão. O indivíduo que não buscar tal arte, seja “Lísias ou qualquer outro”, e que vier a escrever em público ou privado propostas de leis ou tratados políticos deve sofrer uma reprimenda por desconhecer as coisas justas e as coisas belas, “mesmo que a multidão inteira o admire”⁸⁷ (277d-e). Tais referências do *Eutidemo* e do *Fedro* parecem, portanto, apontar para Isócrates ainda que não o citem explicitamente.

Uma das preocupações de Platão com relação a Isócrates é estabelecer a distinção entre o que cada um chama de filosofia. Em 278d-e, Sócrates irá traçar exatamente a definição entre filosofia e a prática de Isócrates. A denominação “filósofo” é dada nos seguintes termos: não é possível chamar alguém de “sábio” pois é conveniente apenas a um deus, mas amante da sabedoria que almeja (por mais que nunca alcance) a sabedoria divina é mais adequado. Ou seja, a filosofia platônica visa a um tipo específico de conhecimento, sempre buscado mas nunca alcançado, e não se satisfaz com opiniões.

Por outro lado, temos aquele que não possui “algo mais honrado do que aquilo que compôs ou escreveu e que o revira de cima a baixo ao longo do tempo, a colar e separar um aspecto do outro”, este deve ser chamado de poeta (*poiêtên*), compositor de discurso (*logôn sungraphea*) ou autor de leis (*nomographon*). Tal atividade “logocêntrica” descrita aqui lembra o texto *Antídose*, onde Isócrates insere trechos de discursos antigos – *Panegírico*, *Sobre a Paz* e *Para Nícoles* – no corpo do novo discurso.

Sócrates diz para Fedro que ele deve avisar Lisias sobre esta distinção entre filosofia e outras atividades. Porém, Lisias não se apresenta como filósofo. Esta é uma mensagem para Isócrates, pois este sim diz praticar e ensinar filosofia. É a oportunidade para Platão

⁸⁶ LACERDA (2016), p. 73.

⁸⁷ Trad. REIS (2016), p. 140.

colocar na boca de Fedro pela primeira e única vez a personagem que já havia anunciado indiretamente ao longo do diálogo. Sócrates finge não saber de quem se trata esse seu suposto amigo (*etairón*), ao que Fedro responde: “Do belo Isócrates! O que tens para anunciar a ele, Sócrates? E o que diríamos ele ser?”⁸⁸ (278e). A resposta à segunda pergunta de Fedro decorre das duas possibilidades que emergiram da investigação anterior, i.e., seria ele um *philosophos* ou um *sungrapheus*?

Isócrates, no entanto, “ainda é jovem” (no contexto dramático do *Fedro*) e Sócrates propõe apenas uma mensagem profética e esperançosa:

Em relação a seus dotes naturais, parece-me superior ao círculo de Lísias, e também ter mais nobreza na mistura de seu caráter. Assim, não seria de admirar se, com o passar dos anos e acerca dos discursos a que por ora se dedica, ele viesse a se distinguir ainda mais daqueles a quem o acaso até agora colocou as mãos em discursos como que de crianças e, caso isso não fosse o bastante para ele, se viesse a conduzir-se para algo mais elevado por um impulso mais divino. Pois certa filosofia, meu caro, é inerente por natureza ao pensamento desse homem. (279a-b. Trad. REIS, 2016, p. 142.)

Este elogio dirigido a Isócrates é certamente enigmático. Estaria Sócrates realmente elogiando Isócrates e o que ele representava? Ou estaria ele sendo irônico? Ainda, devemos lê-lo aos olhos da relação entre Sócrates e o jovem Isócrates ou a partir da relação entre Isócrates e Platão? Parece-me que o elogio diz muito mais sobre a relação Platão e Isócrates do que a visão que Sócrates devia ter. O elogio é tanto sincero quanto irônico na medida em que a retórica de Isócrates é considerada superior à de Lísias e que, por natureza, aquele possui “certa filosofia” (*philosophia tis*). Isto é, se Isócrates, quando jovem, tivesse exercitado seu talento natural com o *logos* e compreendesse que este não é o objetivo final da atividade humana mas deve ser superada por outro tipo de conhecimento, então poderia fazer jus ao nome *filosofia*. Porém quando Platão escreve o diálogo Isócrates já era um consagrado escritor e educador e não iria realizar essa profecia e praticar o que o primeiro entende por filosofia. Concordo com Howland quando diz que a alusão à Isócrates é “certamente a condenação mais abrangente com o mais débil

⁸⁸ Trad. REIS (2016), p. 142.

elogio possível”⁸⁹.

⁸⁹ No original: “*it is surely the most comprehensive damnation with the faintest possible praise.*” HOWLAND (1937), p. 159.

3 DISCURSOS RETÓRICOS: UMA DISPUTA ENTRE LÍSIAS E SÓCRATES

3.1 O amor segundo Lísias

O chamado de discurso de Lísias ou primeiro discurso (230e-234c) é provavelmente uma invenção platônica, uma paródia do estilo do orador sobre o tema do amor. Se o texto foi escrito por Platão, ele consegue alcançar dois objetivos, demonstrar a habilidade em desenvolver outro tipo de *logos* com maestria (como foi feito no *Banquete*) e, ao mesmo tempo, criticá-lo e analisá-lo a partir do olhar da sua concepção de educação e filosofia. Irei utilizar o nome de Lísias sem aspas para me referir às ideias do discurso. Se a visão do Lísias histórico sobre *erôs* era condizente com o que Platão expôs, é uma questão que permanece em aberto.

O estilo do Lísias histórico a respeito do qual Platão irá fazer sua paródia merece algumas palavras. Cícero enxerga nos escritos de Lísias um talento real e possuidor de muitos méritos, entre eles, o estilo da escrita é “direto ao ponto, (...) elegante, espiritual, penetrante, natural – embora enxuto demais”¹. De maneira semelhante, Kennedy descreve o estilo de Lísias como cortês e claro, tendo feito duas grandes contribuições para a oratória ática:

A primeira era um estilo de prosa que, apesar de influente e apreciada em seu próprio dia, iria tornar-se o padrão de pureza e graça ático trezentos e cinquenta anos depois. É o estilo simples em toda sua elegância, sem adornos, mas nunca careca, desinflado, mas nunca enfadonho. A base disso foi primeiro um vocabulário que conscientemente distinguia a palavra adequada para cada objeto, ação e qualidade e que era o objetivo prático e artístico em que se dirigiam as pesquisas filológicas e lexicográficas do final do século V. Além disso, Lísias beneficiou-se da experiência em composição de Heródoto, Tucídides, Górgias, Antífonte, Trasímaco, e seus outros predecessores; sem seus maneirismos (...). Uma vez que houve um Górgias e haveria de haver um Isócrates, foi bom que

¹ Cf. REIS (2016), p. 161. Comentários referentes aos textos de Cícero, *Brutus* 38, 63 ss., 285, 293; *Orator* 29 ss.

houvesse um Lísias.² (KENNEDY, 1963, p. 135.)

O primeiro ponto enfatizado tanto por Cícero quanto por Kennedy é que a maneira de Lísias escrever e falar era sintética e brevíloquente, buscando ir direto ao ponto sem muitos rodeios e digressões. A segunda grande contribuição foi a *ethopoiia*, uma técnica que busca acrescentar ao discurso algo característico da personalidade da pessoa que irá lê-lo, afim de que, dessa forma, o discurso pareça mais genuíno e espontâneo aos olhos dos juízes. A ideia era compensar certa monotonia dos discursos que buscavam sempre a boa vontade dos juízes inserindo, então, algumas fraquezas tipicamente humanas. Ao estabelecer certas fragilidades triviais, Lísias era capaz de humanizar e aproximar o seu cliente com a audiência. Essa habilidade em criar uma humanidade confiável está bem representada no discurso vinte e quatro de Lísias, *Sobre a recusa de uma pensão*, no qual um indivíduo aparentemente deficiente corre o risco de perder sua pensão do Estado. Apesar do caráter duvidoso do cliente, Lísias ganha a confiança da audiência com o humor sarcástico e um orgulho despropositado³. Nesse caso “a hábil combinação de argumento com o retrato engenhoso do personagem, Lísias consegue fazer o que realmente deve ser chamado o pior parecer ser a melhor causa”⁴.

É verdade que o discurso Lísias-Platão recebeu pouca atenção dos comentadores. Uma possível explicação para essa falta de interesse é a própria avaliação negativa dada por Sócrates-Platão mais adiante no diálogo. Hackforth, por exemplo, é duro no seu julgamento: “Essa peça de retórica monótona merece pouco comentário”⁵. Não há, e aqui Hackforth segue as críticas de Sócrates, nenhum plano ou organização e os argumentos

² No original: “The first was a prose style which, though influential and appreciated in his own day, was to become the standard of Attic purity and grace three hundred and fifty years later. It is the simple style in all its elegance, unadorned, yet never bald, unenlivened, yet never dull. The basis of it was first a vocabulary which consciously distinguished the proper word for each object, action, and quality and which was the practical and artistic objective at which the philological and lexicographical researches of the late fifth century aimed. In addition, Lysias profited from the experience in composition of Herodotus, Thucydides, Gorgias, Antiphon, Thrasymachus, and his other predecessors; without their mannerisms, he makes use of period, antithesis, clausulae, and asyndeta woven together as he sees fit. Since there had been a Gorgias and was to be an Isocrates it was well that there was a Lysias.”

³ Cf. KENNEDY (1963), p. 136.

⁴ No original: “(...) deft combination of argument and skilful portrayal of character, Lysias manages to make what really must be called the worse seem the better cause.” KENNEDY (1963), p. 140.

⁵ No original: “This tedious piece of rhetoric deserves little comment.” HACKFORTH (1952), p. 31.

teriam sido colados de maneira aleatória formando um texto tanto sem valor retórico quanto sem conteúdo. O estilo seco do texto é acentuado por seu (limitado) movimento argumentativo: trata-se de um mero cálculo de prós e contras feito de maneira fria e pragmática. O *logos* é justamente marcado pelo paradoxo criado entre o seu tema, *erôs*, e o seu estilo insensível e interesseiro, como parece haver o “completo oblivio pela existência de uma afeição verdadeira ou ausência de egoísmo, ou mesmo de um sentimento romântico que pudesse fazer algo para aliviar a vulgaridade da relação em questão”⁶. Mas antes de descartar a questão por inteiro, deve-se tentar entender quais são os principais pontos do discurso nem que seja para posteriormente compreender as críticas de Sócrates.

O discurso começa com muitos pressupostos: “De minha transações estás ciente e, caso se deem entre nós, ouviste como costume ajudar; delas careço e rogo que não deixem de acontecer por eu não vir a ser um de teus amantes”⁷ (230e-231a). O locutor, então, conhece de antemão o menino a quem está se dirigindo, já comunicou (ou deixou subentendido) suas intenções e sabe que ele tem alguns admiradores que são descritos como amantes. A principal ideia do discurso é a posição paradoxal na qual encontra-se o narrador, que diz não amar o menino mas identifica o amor ao desejo sexual e sabemos que deseja o garoto. Sua “sutileza”⁸, como diz Fedro (227d: *κεκόμψευται*), está em associar *erôs* indissociavelmente a um desejo sexual delirante (e desenfreado, por assim dizer) e atribuir a ele todo tipo de infortúnio, enquanto o “não-amante” possuiria o desejo, porém não o delírio. Segundo Lísias, amor e sanidade são incompatíveis, quando um está presente o outro necessariamente está ausente. O amante, então, é impelido a cometer excessos e ser extremamente indiscreto resultando assim em problemas. Por outro lado, o narrador do discurso diz ter encontrado uma saída, sente o desejo sexual, mas não está louco de paixão. A inconsistência é que o termo *erôs* é justamente o amor apaixonado, o

⁶ No original: “ (...) utter oblivion of the existence of true affection or unselfishness, or even of a romantic sentiment which might do something to palliate the grossness of the relation in question.” HACKFORTH (1952), p. 31.

⁷ Trad. REIS (2016), pp. 79-80.

⁸ Trad. REIS (2016), p. 76.

apetite sexual ou, como Halperin diz, “um anseio capaz de satisfação”⁹. Portanto, se hoje falaríamos do narrador do discurso que o que ele sente é algo compreensível – ainda que não seja a melhor opção – como o desejo sexual sem amor, essa concepção não é óbvia para a época de Platão.

A questão, portanto, está na definição do termo *erós* que Lísias convenientemente não faz e precisamente por isso é capaz de moldar o seu discurso para acomodar suas necessidades. Outro ponto pressuposto no discurso é o *status* desse tipo de relação entre meninos e homens na Atenas da época. Os costumes da sociedade ateniense com respeito a relações interpessoais são multifacetados. Por um lado, era aceito que a mesma pessoa podia interessar-se por ambos os sexos e relações homoeróticas não significavam um desvio de comportamento; por outro lado, a sedução aberta, a prostituição e conduta libertina eram condenadas. Ademais, as relações homoeróticas masculinas costumavam ser entre meninos na “flor” da idade (treze, quatorze anos de idade, i.e., antes do aparecimento da barba), pois nesta idade o jovem teria um tipo de beleza apreciada por homens mais velhos (por volta dos vinte a trinta anos de idade) e a relação duraria apenas alguns anos até a saída do menino desse período da sua vida.¹⁰

Havia nessas relações algumas expectativas e rituais que deviam ser cumpridos. O ponto principal e que Lísias explora no discurso é que a relação era assimétrica na sua essência. O menino ou amado deveria ser passivo e tinha pouco ou nenhum interesse sexual pelo amante, este, no entanto, era ativo e devia caçar o parceiro, inclusive sua atitude em relação a essa conquista era aberta e era motivo de orgulho. Essa desigualdade está representada nos termos gregos utilizados, amante é *erastês*, aquele que sente *erós* e amado é *erômenos*, aquele que é o objeto do *erós*. O *erômenos*, então, deveria resistir à sedução e “qualquer traço efeminado ou prova de prostituição era a ruína para os direitos deles dentro da cidade”¹¹. Mas qual era, então, os benefícios dessa relação para o amado já que ele não sentia atração física pelo amante? Até onde é possível saber, essas relações

⁹ No original: “(...) *a longing capable of satisfaction*”. HALPERIN (1985), p. 165.

¹⁰ Cf. WATERFIELD (2002), p. XI e ss.

¹¹ REIS (2016), p. 18.

pertenciam às classes altas atenienses e por isso o menino recebia, em troca dos favores sexuais, um tipo de patrocínio. O amante deveria agir como guardião da vida pública do garoto e, de certa forma, estava envolvido em sua educação cívica e moral do mesmo. Essas relações eram “amplamente toleradas, mas não aprovadas universalmente”¹². Não por menos, elas se assemelhavam a prostituição e observadores menos complacentes (como é o caso de Platão) mantinham suas reservas quanto a elas. É nesse contexto que o discurso de Lísias deve ser lido:

Trata-se de um arrazoado *peri pragmatôn* [230e6]: são considerações práticas, dirigidas aos jovens, acerca das transações que unem um homem ao seu garoto preferido. Como levar adiante esse tipo de negócio? O termo *pragma* significa exatamente isso: negócio; ação; atividade; operação. O conselho básico parece ser este: agrada um homem sóbrio que te estime; pois do ponto de vista de teus ganhos materiais e sociais e educacionais é vantajoso ligar-se a alguém que não tenha perdido o bom senso num surto de paixão. (REIS, 2016, p. 162.)

O começo do discurso, como foi dito, demonstra a atitude que o narrador irá manter até o final. O narrador ou não-amante refere-se à sua situação ou “transações” como *tôn emôn pragmatôn* (230e), i.e, a relação sexual é precisamente caracterizada como um negócio, uma operação ou um contrato. Os termos dessa transação serão sempre camuflados em eufemismos e termos evasivos que fornecem ao discurso um tom de disfarçada sensatez e sigilo¹³. Nessas frases iniciais o uso de referências implícitas que parecem ser apenas aludidas já que foram previamente explicadas, deram margem a críticas que Sócrates formulará posteriormente em 264c-e quando compara o discurso com a inscrição para o rei Midas na qual não faz nenhuma diferença dizer qualquer verso antes ou depois.

Os argumentos do discurso são apresentados com dois objetivos em mente, as desvantagens de relacionar-se com aqueles que amam e as vantagens de relacionar-se com aqueles que não amam. No primeiro parágrafo, temos cinco argumentos¹⁴: i. O que segue

¹² No original: “Such homoerotic relationships were widely tolerated, but not universally approved (...)” WATERFIELD (2002), p. xiv.

¹³ Cf. os comentários de RYAN (2012), pp. 108-121.

¹⁴ Sigo REIS (2016) na divisão dos argumentos.

depois de o amante “saciar seus apetites” (231a: τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται) é o arrependimento. Por outro lado, o não-amante não age por “necessidade” (231a: ἀνάγκης), mas de forma deliberada e, hoje em dia diríamos, conscientemente; ii. Com relação a benefícios para o amado, o amante pensa já estar quito pois batalhou muito na conquista e sofreu no processo, já o não-amante por estar isento dos altos e baixos do amor está disposto a continuar oferecendo bens para o amado; iii. O amante, devido a sua condição, faz tudo para o amado inclusive atos que podem despertar ódios nas outras pessoas; iv. Aqui, a tese principal é posta como se fosse mais um argumento, a saber, o amante está doente e lhe falta bom senso (231d: νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν). O amante, portanto, não tem domínio de si, está descontrolado e não age de forma conveniente; v. Ademais, há mais opções entre os não-amantes do que entre os amantes de encontrar alguém digno de amizade (*philia*), visto que o número de não-amantes será sempre maior do que o de amantes.

No segundo parágrafo, há os seguintes argumentos: vi. O costume estabelecido (231e: τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα) é contrário a tais práticas, portanto é melhor relacionar-se com alguém que saiba ser discreto e comedido (não-amante) do que com alguém que não tem domínio sobre si e, ao mesmo tempo, tem orgulho de sua conquista (amante). Quando o menino está junto de um amante é presumido que “os apetites (*epithymia*) ou já foram saciados ou estão prestes a sê-lo” (232b) e por isso são passíveis de censura, mas quando aquele está junto ao não-amante não há motivos para repreensão, pois imagina-se ser um encontro amigável; vii. Os amantes são ciumentos e possessivos principalmente com pessoas que tenham algo bom para oferecer (riqueza ou educação), levando, assim, o amado a “um deserto de amizades”. Os não-amantes não sentem ciúmes e, ao contrário, sentem ódio daqueles que não procuram seu “não-amado” por acharem que o desprezam.

No terceiro parágrafo, viii. Os amantes, por desejarem o corpo dos amados, não conhecem as características e as peculiaridades de comportamento destes e, então, o interesse pode desaparecer logo após os apetite serem saciados. Já a relação do não-amante com o menino é de amizade (*philia*) e o ato consumado servirá, inclusive, para aumentar os laços de amizade; ix. O não-amante não só é a opção “menos ruim” do que o amante,

mas, ademais, o amado pode tornar-se melhor por causa daquele. Os amantes, por pensarem mal e desejarem o prazer desgovernadamente, elogiam qualquer ato do amado mesmo os condenáveis, e tornam-se violentos por pequenos motivos. Se o garoto se deixar “persuadir” (*peithô*) pelo não-amante, por outro lado, será cultivando, em primeiro lugar, as vantagens futuras do garoto e não o prazer presente do homem. Não haverá reações desproporcionais e violentas, e atitudes sensatas serão o método de proceder habitual; x. Não há motivos para o garoto se preocupar sobre esse vínculo sem *erôs*, pois é possível haver apreço sem amor, como no caso da relação entre pais e filhos e entre amigos, essas relações não têm sua origem no desejo (*epithymia*) sexual, mas em “ocupações bem diversas”.

O quarto parágrafo começa com um argumento do tipo *reductio ad absurdum*: xi. Se se deve contemplar sempre aquele mais necessitado (como é o caso do amante), então isso deve valer para outros casos. Quem deve ser agraciado devem ser os mais carentes e não os melhores, pois aqueles ficarão mais felizes de terem se livrado dos males; xii. Continuando o raciocínio – que leva a consequências absurdas – é necessário convidar para festas e jantares aqueles que passam fome e os pedintes em vez dos amigos; xiii. Portanto, como a hipótese de privilegiar o mais necessitado se provou absurda segundo xi e xii, o contrário deve estar correto. Em seguida há uma espécie de resumo das características do não-amante (com os pontos sempre introduzidos por *oude*, i.e., “mas não” ou “tampouco”¹⁵); xiv. Quem deve ser agraciado com os favores do amado (ou não-amado) deve ter algo para oferecer em troca e, então, não pode ser impotente seja financeiramente seja politicamente; xv. Não se deve ceder à sedução daqueles que irão vangloriar-se, mas sim daqueles “cuja natureza discreta saberá guardar silêncio perante todos”; xvi. Não se deve ceder à sedução por “aqueles que cortejam por pouco tempo, mas aos que se mantêm igualmente amigos por toda a vida”; xvii. Por último, o *erômenos* deve fugir de relações com amantes pois são tipos violentos e procurar os não-amantes que mesmo depois “saciados” serão virtuosos.

¹⁵ “Tampouco” é a escolha de REIS (2016), pp. 80-83.

O último parágrafo é uma tentativa de resolver uma possível objeção, a saber, se é melhor escolher o não-amante em vez do amante, por que não agraciar todos os não-amantes? Este claramente não deve ser o caso, até um amante diria isso sobre a escolha entre os outros amantes. O critério, portanto, de decisão será entre os não-amantes escolher aquele que poderá promover mais favores para o jovem e ser o mais discreto possível. O texto termina de maneira confiante e convidativa: “Portanto, tomo eu por suficiente o que foi dito, mas tu, caso sintas ainda que algo foi omitido, pergunta”¹⁶ (234c). O narrador acredita ter sido eficiente na sua argumentação para conquistar o menino e adota uma postura otimista em responder a possíveis objeções. Mas quem está pronto para responder às possíveis objeções? O autor do discurso, Lísias, ou quem leu o texto, Fedro? Aqui é possível perceber um problema retomado na discussão da escrita no final do diálogo e mostra a fragilidade e as limitações de um discurso escrito.

Ora, é possível perceber que no discurso de Lísias há muitos pressupostos e, apesar de seu tom pragmático como se o que estivesse para acontecer não passasse de uma simples troca comercial, o discurso não possui um sentido direto. Isto é, o paradoxo do “não-*erastês*” que diz não ser possuído por *erôs* mas ainda assim deseja ter relações sexuais com o jovem precisa ser dissolvido. A meu ver, o narrador do discurso é no melhor dos casos superficial e tem uma visão muito restrita de *erôs* e, no pior dos casos, é essencialmente dissimulado. Existem dois pontos que parecem ser fundamentais para o esclarecimento dessa questão.

Em primeiro lugar, o tom pragmático que o narrador adota é necessário para atingir o fim desejado, já que se parte do pressuposto de que o narrador não sente amor pelo menino cobiçado e isto não é motivo de vergonha é, muito pelo contrário, justamente a vantagem que este tem em relação ao amante. A vantagem do não-amante é agir livremente e não por necessidade, por isso mantém a calma e o controle da situação. O estilo do discurso serve para ressaltar o tratamento eficiente e calculista da operação. A distinção entre “o que eu preciso” (*ôn deomai*) do não-amante e o desejo (*epithymia*) do

¹⁶ Trad. REIS (2016), p. 83.

amante é o que sustenta a presente argumentação¹⁷. Visto que o menino, a princípio, não sente desejo pelo homem mais velho, a transação pode ocorrer como se fosse um contrato de negócios. Mas não é verdade que o não-amante não sente alguma espécie de desejo pelo menino, pois sua intenção nessa relação é obter favores sexuais. Por avaliar *erós* de maneira pejorativa como se dele derivassem apenas atos condenáveis, o narrador busca afastá-lo de si, porém, seria mais honesto dizer que entre o que ele chama de amor e o que ele sente, há uma distinção de grau e não de gênero.

Se não há uma diferença real entre o desejo do amante e do não-amante, o valor deste último está precisamente em esconder suas intenções e ser o mais discreto possível. Segundo E. Buccioni¹⁸, o argumento central do discurso de Lísias é que o não-amante pode manter a relação em segredo enquanto que o amante dificilmente é capaz de ser tão discreto. Esse ponto reforça a hipótese de que dessas relações assimétricas entre jovens e adultos eram toleradas, mas não aceitas.

3.2 O primeiro discurso de Sócrates

3.2.1 Crítica de Sócrates ao discurso de Lísias

É interessante notar como Sócrates irá fazer sua crítica ao discurso que Fedro acabou de ler. Fedro está cheio de admiração pelo discurso, acredita que é “extraordinário” (234c: ὑπερφύης) especialmente por causa das escolhas de palavras (234c: ὄνομα). Sócrates diz ter ficado movido pela leitura do discurso, que foi realmente “demoníaca” (234d: δαιμονίως μὲν οὖν) e afirma estar “estupefato” (234d: ἐκπλάσσω¹⁹). Mas isso se deve à transformação que ocorreu no próprio Fedro e não pelo conteúdo do texto: “Convencido de que entendes disso bem mais do que eu, segui-te, e ao seguir acompanhei-te neste delírio báquico, ó divina cabeça” (234d). Ora, Sócrates será irônico com a tese de Lísias desde o começo mas reconhece que Fedro ficou impressionado e quer provocá-lo a fim de que essa emoção sentida pelo discurso de Lísias seja transportada para outras questões.

¹⁷ Cf. ROSEN (1969), p. 432.

¹⁸ BUCCIONI (2007), p. 15-38.

¹⁹ De Vries nota que no *Banquete* (198b) Sócrates usa a mesma palavra para expressar sua admiração irônica do discurso de Agatão.

A provocação faz efeito e Fedro “morde a isca”, acha que Sócrates está a brincar (234d: παίζω) com ele – e está mesmo, pelo menos no sentido que Platão dá a esse termo no final do diálogo.

Como foi dito anteriormente, Fedro acredita que Lísias conseguiu abordar o assunto de maneira completa não havendo outro grego que pudesse falar algo a mais e de forma melhor do que ele. Os bordões familiares aos leitores de Platão (“quem sou eu” e “só sei que nada sei”) serão a maneira autodepreciativa que Sócrates encontra para falar das suas fontes de inspirações tradicionais como a “bela Safo” e o “sábio Anacreonte” (235c). Mas não se deve levar muito a sério essas sugestões de inspirações poéticas. Por um lado, há o reconhecimento de que outro grego já foi capaz de falar sobre o amor melhor do que Lísias, mas, por outro lado, a influência desses poetas serve como ponto de partida para uma discussão de cunho filosófico sobre o tema de *erôs* que será desenvolvida no segundo discurso. Sócrates sugere que talvez tenha escutado “de algum escritor”²⁰ (235c: συγγραφέων τινῶν) algo superior ao discurso de Lísias, é possível que essa alusão seja dirigida a Isócrates como será trabalhado na seção seguinte. As referências a Safo e Anacreonte também servem para preparar o leitor para o que vem em seguida e Sócrates, posteriormente, reconhece que foi inspirado pelas divindades locais.

O discurso de Lísias será analisado por Sócrates sob nova luz mais à frente no diálogo (262c–264e), mas, nesse momento, há um esboço de certa crítica preparatória para o primeiro discurso de Sócrates. Essa análise inicial, portanto, é colocada nos seguintes termos: o autor disse “o que devia dizer” (234e: τὰ δέοντα), foi “claro e preciso” (234e: σαφῆ καὶ στρογγύλα) e “cada palavra foi burilada com precisão”²¹ (234e: ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνενται). Estes são os únicos aspectos favoráveis que Sócrates concede ao discurso de Lísias. Talvez tenha sido suficiente para Fedro ser persuadido, mas não será suficiente para persuadir alguém com conhecimentos mais aprofundados em retórica.

Com relação aos aspectos retóricos (*tôi rētorikōi*) Lísias não se saiu bem. Disse a mesma

²⁰ Uma possível referência a Isócrates.

²¹ Trad. REIS (2016), p. 94.

coisa mais de uma vez “como se não dispusesse de plenos recursos para proferir muito sobre o tema – ou talvez porque nem a ele importe muito tal assunto”²² (235a). De fato, o argumento principal do narrador, que pode ser identificado no primeiro parágrafo, i.e., é que o *erastês* é doente e, por isso, age de forma descontrolada e inconveniente, enquanto o não-*erastês* pode oferecer os benefícios para o menino e não oferece a ele os perigos do amor. Ele reformula essa tese inúmeras vezes ao longo do discurso com algumas variações, mas sem nunca se aprofundar sobre os problemas e os conceitos que são necessários para seu entendimento. Portanto, pode ser que o narrador do discurso não tenha talento para falar sobre *erôs* ou que o tema não seja de especial interesse para ele, valendo apenas como uma oportunidade de exhibir sua habilidade com as palavras.

O interesse de Lísias e de Fedro é prioritariamente dirigido a discursos e não ao amor. Fedro está pronto para descartar sua predileção pelo discurso recém-lido se o próximo provar ser melhor e maior (“que digas coisas melhores e não menos numerosas do que estas contidas neste manuscrito”²³, 235e). Isto significa que não parece haver um verdadeiro apreço pela tese sobre *erôs* desenvolvida por Lísias. Dito de outra forma, Fedro – e, possivelmente, Lísias – não está convencido ou persuadido por essa noção de amor que caracteriza *erôs* como um tirano terrível e sem escrúpulos. O principal motivo da fascinação de Fedro está na perspicácia da tese e no vislumbre de belas palavras.

O restante desse interlúdio entre os dois discursos é destinado a preparar o leitor para o que Sócrates fará em seguida. O primeiro discurso de Sócrates parte da premissa do discurso anterior, isto é, se ser tomado de *erôs* equivale a tornar-se um servo de um mestre nocivo, realmente é melhor manter-se afastado de tais pessoas. Nesse sentido o próximo discurso se preocupará com o necessário ou inevitável (*ta anankaia*), a saber, elogiar o bom senso do não-amante e condenar a insensatez do amante. Neste caso, já que não há a descoberta de uma tese, o que deve ser privilegiado e elogiado é a organização ou disposição (*diathesis*) dos argumentos. Quando o que se diz não é inevitável e a tese é “difícil de descobrir”, tanto a disposição quanto a descoberta devem ser julgadas. A

²² Trad. REIS (2016), p. 84.

²³ Trad. REIS (2016), p. 85.

novidade e a parte difícil de descobrir virão na palinódia, e reconhecer a avaliação de Sócrates que fez um discurso mais interessante tanto na descoberta como na organização.

3.2.2 O discurso do meio

O primeiro discurso de Sócrates é uma composição muito digna, segundo Kennedy. Ele contém a forma retórica total (que não havia no discurso de Lísias): um proêmio (237a7 ss.), narração (237b2 ss.), prova (237b7 ss.), e um epílogo (241c6 ss.). Além disso e “mais importante, ele tem um desenvolvimento muito mais lógico baseado em uma definição de amor (237d1 ss.)”²⁴. Nesse sentido, portanto, ele cumpre o que prometeu, i.e., o discurso é muito mais bem organizado do que o discurso de Lísias.

A primeira e principal distinção entre os dois discursos, visto que a hipótese é a mesma, é formal. Sócrates antes de iniciar seu discurso fará uma invocação às Musas que, na palinódia, são ligadas à terceira forma de delírio enquanto dádiva divina. Lísias não pede inspiração poética às Musas no início do seu discurso e ao fazer este pedido Sócrates está se aproximando das preces preliminares dos poetas. Outra diferença fundamental: o raciocínio dialético utilizado por Sócrates para definir e delimitar o tema que vai ser tratado; a demonstração desse procedimento de divisões e reuniões antecipa o argumento posterior que a dialética é indispensável para a arte retórica. Este início, portanto, já marca uma mudança significativa em relação ao discurso de Lísias e indica uma leitura para além do seu valor de face, a saber, uma crítica total a *erôs*.

O discurso começa com a voz de um narrador (237b) que anuncia uma história muito mais sincera do que aquela de Lísias. O personagem de Lísias (o não-amante) era alguém que dizia não amar o menino, mas deseja e, ao mesmo tempo, não deseja o menino, situação paradoxal dado a definição de *erôs* como desejo. Essa situação será agora exposta abertamente por Sócrates no início do seu discurso. Ambas as vozes dos discursos desejam o menino e nesse sentido sentem *erôs*, mas no texto de Lísias essa voz tentará passar por

²⁴ No original: “(...) more important, it has a much more logical development based on a definition of love (237d1 ff.) and then (238e1 ff.) consideration of relative advantages or disadvantages. The proof is largely indirect: the disadvantages of accepting the lover are demonstrated under such heading as intellectual, physical, and economic.” KENNEDY (1963), P. 77.

não-amante, enquanto que no primeiro discurso de Sócrates, haverá um amante secreto (e depois, na palinódia, temos um amante sem remorsos).

O início irônico é marcado pela reavaliação da posição do narrador prévio: “um dissimulado (αἰμύλος τις: ardiloso, astucioso) que, embora não menos apaixonado, persuadiu o menino que não estava”²⁵ (237b). Há, então, uma certa progressão “amorosa” nos três discursos. Assim como há uma progressão retórica, da retórica de Lísias, passando por uma retórica “isocrateana” à retórica filosófica da palinódia. Este primeiro discurso de Sócrates ocupa, portanto, uma “posição no meio entre aquele de Lísias e de Platão conceitualmente como também na estrutura do diálogo”²⁶.

Umas das únicas – se não a única – semelhança com o discurso de Lísias é ambos compartilhar da posição do amante ser prejudicial ao jovem amado. O propósito dos dois discursos são muito diferentes. Enquanto o discurso de Lísias fingia ser direcionado para um jovem, mas era, em realidade, um passatempo para divertir os interessados por retórica. Sócrates, por outro lado, leva o objetivo do discurso à sério, isto significa que ele fará o melhor para mostrar como o amante é nocivo para um relacionamento e convencer o menino a afastar-se dele.

O início do discurso será crucial na discussão posterior sobre a retórica e a dialética, e estabelece um forte contraste com o início do discurso de Lísias que será criticado em 262c-264e. O discurso de Sócrates é preciso pois começa justamente com uma definição do assunto tratado. Há a utilização do procedimento dialético para definir *erôs*: *Erôs* é um desejo (237d: ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως) mas mesmo os não amantes desejam coisas belas (τῶν καλῶν). Para saber quando alguém está amando ou não é preciso conhecer alguns aspectos do comportamento humano, em outras palavras, para falar do amor é preciso entender a alma humana, ideia que Sócrates irá desenvolver com maior fôlego na palinódia. Existem em nós dois princípios regentes: o desejo inato por prazeres (237d: ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν) e a opinião contraída para o melhor (237d: ἐπικτήτος

²⁵ Trad. REIS (2016), p. 87.

²⁶ No original: “The speech as a whole occupies a middle position between those of Lysias and Plato conceptually as well as in the structure of the dialogue.” BROWN; COULTER (1971), p. 406.

δόξα, ἐπιειμένη τοῦ ἀρίστου). O amor é quando o desejo pela beleza toma o comando da alma e querendo apenas prazeres sobrepuja à opinião, algo semelhante acontece quando o desejo pela bebida ou pela comida toma conta.

Segundo Hackforth, a noção de duas forças contraditórias na alma é popular e não deve ser lida com o peso da filosofia platônica²⁷. O senso comum está familiarizado com a ideia de aspectos conflitantes da alma humana. *Doxa*, aqui, não tem a conotação que Platão atribui em outros momento como a “opinião” que não é *epistémê*, mas é o ato pelo qual alguém “pensa, reflete e pondera as alternativas em vez de obedecer, sem pensar, às sugestões do desejo; e seu objetivo é uma satisfação mais profunda do que o cumprimento do desejo irrefletido”²⁸. Este é o sentido dessa *doxa* em direção ao melhor e ela foi adquirida (*epitiktêtos*) na medida em que é apreendida de fontes externas como o convívio em sociedade e experiência de via. Por outro lado, o desejo é inato não precisa ser aprendido e pode, no máximo, ser controlado.

Após a descrição de *erôs* enquanto desmedida, Sócrates procede ao ataque ao amante, propriamente dito. Pode-se julgar *erôs* “em termos de utilidade, prazer e confiança entre os amantes”²⁹. Com relação aos três padrões de julgamento, *erôs* mostra-se prejudicial à saúde: i. psíquica, ii. somática (i.e. corporal) e iii. financeira do amado. É, então desenvolvido, ponto por ponto, as terríveis consequências para o amado caso ele aceite ter uma relação com o *erastês*. Sócrates é muito mais eficaz na tarefa de pintar o quadro contra um homem apaixonado, ele mostra como este destrói o intelecto do amado, priva-o de conviver com a família e amigos, transforma o seu corpo para pior, desapossa-o de seus bens, e ainda o trai no final. A “moral da história” do discurso é resumida em um provérbio: “como lobos têm amor por cordeiros, assim amantes (ἐρασταί) têm estima por seus favoritos (παῖδα)”³⁰ (241d).

²⁷ Cf. HACKFORTH (1952), pp. 41-42.

²⁸ No original: “(...) the condition of mind in which a man takes thought, reflects and weighs alternatives instead of thoughtlessly obeying the promptings of desire; and its aim is a satisfaction deeper than the fulfilment of unreflective desire.” HACKFORTH (1952), p. 42.

²⁹ No original: “He premises it on the assumption that love can be judged only in terms of utility, pleasure, and the trust which joins the lovers.” BROWN; COULTER (1971), p. 406.

³⁰ Trad. REIS (2016), p. 92.

Os intérpretes Brown e Coulter mostram como o primeiro discurso de Sócrates não é apenas o discurso do meio por causa de sua posição no diálogo mas também por causa da sua posição conceitual intermediária entre Lísias e Platão que pode ser entendida da seguinte maneira: a hipótese continua a mesma, i.e., o amor é prejudicial (semelhante ao texto de Lísias), por outro lado, a preocupação com o método dialético aproxima esse discurso à filosofia platônica.

É conceitualmente intermediário, então, pois é semelhante ao discurso de Lísias na concepção de amor, mas diferente no método, enquanto que é semelhante a Platão no método, mas diferente na concepção de amor.³¹
(BROWN; COULTER, 1971, p. 406.)

O ponto principal aqui é que esse discurso do meio serve exatamente como intermediário entre uma retórica puramente sofística e uma retórica filosófica. Além dessa “progressão retórica” é possível dizer que há um desenvolvimento psicológico ao longo dos três discursos, em Lísias não há nenhuma concepção de alma, no discurso do meio há uma alma bipartite (*doxa* sendo o máximo possível a alcançar na harmonia da alma) e, como será visto, na palinódia, a alma é tripartite (a *doxa* é indispensável, mas é submetida ao *nous* e ao conhecimento que este pode alcançar).

³¹ No original: “It is a middle conceptually, then, because it is like Lysias' speech in its conception of love, but unlike it in method, whereas it is like Plato's in method, but unlike it in the conception of love.”

4 A RETRATAÇÃO SOCRÁTICA A ERÔS

4.1 O início da Palinódia

4.1.1 A calúnia a *Erôs*

Já fiz, anteriormente, algumas considerações sobre o interlúdio entre o primeiro e o segundo discurso de Sócrates (cf. 2.1). O simbolismo do cenário pastoral, do calor do sol, das divindades locais e sua influência em Sócrates estabelecem o tom dessa passagem. Sócrates está completamente fora do seu *habitat* natural, fora da *polis* e fazendo discursos retóricos sobre um pseudo-*erôs*. Tanto distanciou-se dos seus próprios costumes que acabou por distanciar-se dos costumes dos homens, profere ditirambos e épicos ao fazer críticas e não elogios (cf. 241e). A ironia desta passagem é grande, pois Sócrates está perdendo o controle ao fazer uma crítica àqueles que perdem o controle (os amantes lisiânicos). Platão está deliberadamente mostrando esse mundo invertido para evidenciar o seu absurdo e falta de sentido. Essa inversão tem como fim agradar os homens, como a retórica sofística, mas está em falta com os deuses e com o conhecimento verdadeiro.

Sócrates interrompe seu primeiro discurso e recusa-se a fazer o elogio do não-amante, a contragosto de Fedro. Ele percebe que está indo na direção errada e sabe que é melhor parar. Diz apenas que o elogio do não-amante é o reverso da crítica do amante, não havendo necessidade de um longo discurso. Griswold nota que esse elogio não-dito do não-amante é similar ao do verdadeiro amante da palinódia¹. Em especial, o não-amante deve beneficiar o corpo e a *psychê* do não-amado assim como encorajá-lo na “divina filosofia” (239c). Porém, tanto esse não-amor quanto essa filosofia são simulacros do verdadeiro amor e da genuína filosofia, de acordo com Sócrates. Portanto, a recusa em fazer este elogio diz respeito à recusa em aceitar esse tipo de amor lisiânico como verdadeiro. O verdadeiro *erôs*, como será visto adiante, apesar de iniciar-se no desejo físico, transcende-o. Não é possível fazer um apologia do não-amante, porque o

¹ Cf. GRISWOLD (1986), p. 70.

verdadeiro elogio deve ser dirigido ao verdadeiro *erôs*. Tal elogio é justamente o objetivo da palinódia. Portanto, de certa forma, pode-se tomar os dois discursos de Sócrates como um todo. Isto quer dizer, não há uma contradição entre os dois discursos, o primeiro critica um amor exclusivamente corporal, desmedido e corrompido e o segundo diz respeito ao amor que transcende o corpóreo e através dessa força erótica é capaz da reminiscência do Belo inteligível.

Ainda que este primeiro discurso pareça estar, aos olhos de Fedro, pela metade, ele é superior ao discurso de Lísias. Este último tinha sido celebrado por Fedro justamente pela sua completude, pois “nada do que é inerente ao tema e merecedor de ser tratado foi omitido”² (235b). A excepcionalidade do discurso de Lísias era ter sido supostamente meticuloso, tendo feito uma crítica do amante e um elogio do não-amante e por isso Fedro surpreende-se por Sócrates não querer continuar o discurso. Porém, o que Fedro entende como completude Sócrates entende como repetição e falta de habilidade retórica. A competição entre esses dois discursos iniciais permite mostrar a dificuldade da discussão sobre retórica e *erôs* e revela a ingenuidade de Fedro em pensar que o discurso de Lísias era o melhor já feito sobre o assunto. Segundo Reis, “assim, insinuando-se agora a temática em essência complexa da conversa em que amor e dialética aos poucos vão se revelando intrinsecamente ligados”³.

Sócrates ameaça ir embora pois teme continuar falando de tal maneira, i.e., difamando *erôs*. É Fedro que alerta para o calor e para “o assim chamado sol à pino”⁴ (242a). A respeito do simbolismo do sol foi considerado, no capítulo dois, seu movimento ascendente e descendente que estabelece um paralelo com o movimento celeste da *psyché* na palinódia. A ideia de que o sol pode cegar ainda pode ser uma referência à alegoria da caverna. A luz do sol cega o prisioneiro liberto mas é a própria possibilidade de conhecer as coisas mesmas. Daí o sinal daimônico de Sócrates manifesta-se, como para lembrá-lo de sair dessa conversa retórica que se encontra no nível subterrâneo. O familiar *daimon*

² Trad. REIS (2016), p. 84.

³ REIS (2016), p. 181.

⁴ Trad. REIS (2016), p. 93.

socrático é inibidor, diz de um erro que deve ser corrigido, a saber, de ter agradado os homens sob pena de ter desagradado os deuses, como diz o poeta Íbico (243c-d). Ele é, portanto, oposto à inspiração das divindades locais que em vez de inibir Sócrates o despertaram para o discurso que acabou de proferir. Aqui já se anuncia uma distinção que será trabalhada ao final do diálogo (na crítica à escrita), a saber, a diferença entre fontes internas e externas de saber. De acordo com Griswold: “As várias fontes internas que levam Sócrates à palinódia contrastam nitidamente com as fontes externas que produziram seu primeiro discurso, sem mencionar o livro externo lido por Fedro”⁵. A palinódia não é feita por um Sócrates inspirado nas divindades locais, sejam as Ninfas seja Pan, ela é obra do gênio socrático-platônico com fins que ficarão claros mais à frente.

O amor tratado nos dois discursos é um simulacro do amor verdadeiro. Sócrates julga que *erôs* não pode ser responsável por atos humanos condenáveis. Se o amor é um deus não pode provocar nenhum mal e, portanto, os dois discursos que trataram de *erôs* até então são ímpios. O entendimento que o divino não pode provocar ou ser um mal é propriamente platônico e não grego. Os deuses gregos são sabidamente parciais, muitas vezes mentirosos e dispostos a interferir negativamente na vida dos humanos. Esta é justamente uma das principais críticas que Platão faz aos poetas. No entanto, se para Platão o divino é fonte de bondade, será necessário corrigir os argumentos que diziam que *erôs* traz males com uma “purificação antiga” (234a: καθαρμοὺς ἀρχαῖος) conhecida por Estesícoro, mas não por Homero.

Estesícoro teria perdido a visão por maldizer Helena (assim como fez Homero), mas, depois, tendo reconhecido seu erro e feito sua retração (palinódia), recuperou sua visão. Sócrates menciona na *República* (586c) que Estesícoro diz que a Guerra de Troia foi realizada “por ignorância da verdade”, pois apenas o *eidôlon* (imagem, fantasma) de Helena foi para Troia. A “competição retórica” entre Lísias e Sócrates – ou Isócrates – tem como tema um *eidôlon* de *erôs*, i.e., uma imagem deste e, tomando essa imagem como

⁵ No original: “The various inner sources that lead Socrates to the palinode contrast sharply with the external sources that produced his first speech, not to mention the external book *Phaedrus* read.” GRISWOLD (1986), p. 71.

verdadeira, por ignorância da verdade, discorrem sobre ela. O que Lísias e Isócrates são incapazes de perceber é a distinção entre imagem e realidade. Constroem seus discursos baseados em imagens e são capazes de iludir e ter prestígio entre alguns.

A palinódia de Sócrates é feita, a princípio, para corrigir as falhas cometidas no seu primeiro discurso. No entanto, segundo alguns intérpretes⁶, é possível que esta retratação tenha em vista o retrato de *erôs* feito por Sócrates no *Banquete*. Nesse diálogo, Sócrates (através de Diotima) nega que *erôs* seja um deus, e afirma que ele é apenas um *daimôn*. O *erôs* do *Banquete* é, portanto, um ser intermediário entre o divino e o humano, “algo entre mortal e imortal”⁷ (202e), um mensageiro e intérprete da relação entre seres humanos e deuses. Já no *Fedro*, *erôs* é declarado abertamente um deus: “(...) Eros é, como o é de fato, um deus ou algo divino”⁸ (242e: εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρως). A palinódia socrática, então, teria uma pretensão maior que corrigir o primeiro discurso de Sócrates mas também a visão de *erôs* no *Banquete*. No entanto, a divergência entre as duas caracterizações de *erôs* não precisam ser antagônicas. Platão abordaria o tema de maneiras diferentes para falar de aspectos de *erôs* relevantes para determinada situação:

Pode-se dizer que a discrepância entre os dois diálogos é devida ao fato de que, a fim de trazer dois aspectos complementares (não contraditórios) do amor, pareceu natural a Platão empregar duas personificações dele, o ‘*daimôn*’ com sua função de intermediário, e o deus preenchendo seu adepto com seu próprio poder super-humano, super-racional⁹. (HACKFORTH, 1952, p. 55.)

A cegueira de Estesícoro foi provocada pela imagem falsa de Helena feita por Homero, ele mesmo cego. É uma crítica indireta à educação dos gregos por Homero, onde temos cego guiando cegos. A visão é uma referência ao conhecimento em Platão, tanto na alegoria da caverna como adiante no mito da viagem da alma. Por isso, as referências à cegueira e à visão são inúmeras no diálogo. Lísias é moralmente cego e,

⁶ Cf. HACKFORTH (1952) e NUSSBAUM (1986).

⁷ Trad. SOUZA (1972), p. 40.

⁸ Trad. REIS (2016), p. 94.

⁹ No original: “The discrepancy, then, between the two dialogues may fairly be said to be due to the fact that in order to bring out two complementary (not contradictory) aspects of love it seemed natural to Plato to employ two different personifications of it, the ‘daemon’ with his function as intermediary, and the god filling his worshipper with his own super-human, super-rational power.”

mesmo assim, persuadiu Fedro com seu discurso. Sócrates impõe uma cegueira temporária a si mesmo quando faz seu primeiro discurso com a cabeça coberta. Então, a cegueira do meio dia é outro tipo de cegueira, que não se deve mais à falta de visão, e sim ao excesso de luminosidade, é preciso acostumar os olhos para enxergar o mais importante ou o verdadeiro. A essência de um bom discurso é a verdade, em outras palavras, é preciso saber sobre o conteúdo a fim de produzir belos discursos. A palinódia será feita sem o manto sobre a cabeça e no auge do sol, um elogio a *erôs* mais próximo da verdade que os outros dois discursos. Sócrates não chega a perder a visão, mas acredita que a palinódia pode servir como uma vacina: “A palinódia é tanto um remédio quanto uma inoculação – o *pharmakon* perfeito”¹⁰.

4.1.2 Um novo expediente retórico

O primeiro discurso, diz Sócrates, é de autoria de Fedro; e o presente é de Estesícoro. Sócrates, portanto, esconde-se em ambos os discursos que profere. Na palinódia, há uma mudança nos papéis representados por ambas as personagens, Sócrates interpreta um poeta a favor do amor e Fedro interpreta um menino na posição de amado e potencial filósofo¹¹. O importante a ser notado nessa mudança de papéis é o novo expediente retórico em que se encaixa o próximo discurso. A competição retórica epidítica anterior é, de certa maneira, abandonada em favor de uma preocupação maior, a saber, que ter como companheiro alguém inspirado por desejos eróticos no melhor sentido é superior a relação entre o não-amado e o homem sóbrio. A palinódia é uma exibição de um discurso verdadeiramente psicagógico que tem como objetivo mover tanto Fedro quanto o leitor em direção à filosofia. Vejamos como isto é possível.

4.1.3 Os três tipos tradicionais de delírio divino

Sócrates inicia sua palinódia diretamente retratando-se sobre o que disse antes. Diz ele:

¹⁰ No original: “*The palinode is both a remedy and an inoculation – the perfect pharmakon.*” GRISWOLD (1986), p. 73.

¹¹ Cf. GRISWOLD (1986), p. 74 e ss.

“não é genuíno o discurso”¹² (244a: οὐκ ἔστ’ ἔτυμος λόγος) que favorece aquele não tomado de amor e em perfeito bom senso enquanto reprova o amante que se encontra na loucura. Tal tese – defendida nos dois discursos precedentes – somente se sustenta se as duas premissas seguintes forem verdadeiras: (a) o amante é delirante e o não-amante é moderado (*sôphron*) e (b) o delírio é sempre e simplesmente um mal (244a5-6). Sócrates aceita (a) mas rejeita (b)¹³, isto significa que ele terá que argumentar em favor do delírio e mostrar que a *mania* pode ser algo bom, ainda que ela não seja invariavelmente uma dádiva.

O delírio não é simplesmente um mal, pois pode ser concedido pelos deuses oferecendo assim grandes bênçãos para os seres humanos. É possível perceber que desde o início o tom do discurso é bastante religioso e apoiado na concepção platônica da bondade divina. O primeiro tipo de delírio divino (*theia mania*) celebrado é a arte mântica ou profética praticada pelas profetisas de Delfos e sacerdotistas de Dódona. Estas quando tomadas pelo delírio divino da profecia prestaram inúmeros serviços para a Grécia, mas enquanto estavam sóbrias fizeram “poucos ou nenhum serviço”¹⁴ (244b). Uma “prova”, segundo Sócrates, do valor da *mania* enquanto arte mântica é a origem da palavra *maniké* (profética) que os antigos reconheciam como uma dádiva divina. Mas os contemporâneos de Sócrates “desprovidos do sentido de belo” (244c4: ἀπειρόκαλος) não souberam reconhecer a importância dessa arte e chamaram-na de *mantiké*¹⁵. A real importância da etimologia platônica dessa passagem é discutível, mas seu propósito parece estar claro, justificar a superioridade de técnicas humanas quando tomadas por delírios divinos em detrimento de uma prática rasa e exclusiva ao nível humano de realidade. Sócrates menciona uma dicotomia que ficará clara mais à frente da palinódia, a saber, que a *theia mania* é mais bela do que a *sôphrosunê* humana.

O segundo tipo de delírio divino é aquele que revela a cura de doenças antigas e

¹² Trad. REIS (2016), p. 96.

¹³ A divisão em duas premissas é uma sugestão de GRISWOLD (1986), p. 75.

¹⁴ Trad. REIS (2016), p. 96.

¹⁵ A linguagem utilizada sobre o segundo tipo de delírio é análoga a do delírio erótico. O ἀπειρόκαλος é aquele que esquecido da visão do Belo possui objetivos limitados.

liberta o indivíduo de erros passados. A cura de tais infortúnios e aflições é atingida pela *theia mania* em ritos expiatórios e de iniciação. Essa espécie de delírio nos lembra a própria atitude socrática ao fazer sua expiação através da palinódia. Ademais, segundo Griswold, a “linguagem da loucura teléstica é utilizada diversas vezes na palinódia em conexão com a loucura erótica (249c7–8, 250b8, 253c3)”¹⁶. A alma – quando encarnada – esquece de sua origem, um impasse que só pode ser resolvido através do delírio teléstico, i.e., a reminiscência.

O terceiro tipo de loucura e possessão é aquele que provém das Musas e, portanto, é reservado aos poetas. Sócrates diz que o poeta inspirado deve estar tomado pelo delírio advindo das Musas e somente assim pode celebrar os feitos dos antigos e “educar seus descendentes”¹⁷ (245a: μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει). O peso e o valor dessa atividade estão postos na *theia mania*, enfatizando o delírio e não a autoridade do poeta, o que significa que Sócrates reconhece o poder dos poetas inspirados¹⁸, mas mantém sua distância quanto à competência de conhecer os assuntos dos quais eles falam¹⁹. Essa ressalva ajuda a aproximar a visão tanto da *mania* quanto da poesia como benéficas no presente diálogo em contraposição ao que foi dito em outros diálogos como a *República*, *Ion* e *Banquete*. Segundo Yunis, não há uma real mudança de posição de Platão sobre a poesia e a *mania*, pois a importância e o benefício de tais práticas logo serão eclipsadas pela retórica erótica de Sócrates que é inspirada pelo divino e filosoficamente esclarecida²⁰. O poeta inspirado genuinamente pelas Musas, diz Sócrates, necessita ser um jovem dotado de uma “alma delicada e pura” (245a: ἀπαλὴν

¹⁶ No original: “(...) the language of realistic madness is used several times in the palinode in connection with erotic madness.” GRISWOLD (1986), p. 77.

¹⁷ Trad. REIS (2016), p. 97.

¹⁸ Cf. *Ion*, 533d–534e; *República*, 607c–d.

¹⁹ Condizente com o que é dito na *Apologia*: “Em poucas palavras direi ainda, em relação aos trágicos, que não faziam por sabedoria aquilo que faziam, mas por certa natural inclinação, e intuição, assim como os adivinhos e os vates; e em verdade, embora digam muitas e belas coisas, não sabem nada daquilo que dizem. O mesmo me parece acontecer com os outros poetas; e também me recordo de que eles, por causa das suas poesias, acreditavam-se homens sapientíssimos ainda em outras coisas, nas quais não eram.”

²⁰ Cf. YUNIS (2011), p. 134.

καὶ ἄβρατον ψυχὴν), pois uma alma jovem e “intocada” é mais impressionável²¹ e pode ser transportada pelo furor báquico necessário a esse tipo de atividade. Sócrates contrapõe na poesia a *technê* humana e o delírio divino, assim como tinha feito no caso da diferença entre a técnica do augúrio e a profecia inspirada e como irá fazer mais à frente com a *sôphrosynê* humana e o delírio divino.

Esses três exemplos servem como uma introdução à palinódia socrática para mostrar que a loucura não é necessariamente um mal. Por isso é possível voltar ao argumento dos dois discursos anteriores que diziam que se devia escolher o sensato e não o delirante de amor para examinar a situação com maior cuidado. É estabelecida uma hierarquia inicial sobre as escolhas possíveis para o menino, o amante tomado por *hybris* e louco apenas nesse sentido, seguido pelo não-amante ou sensato e, por último, o melhor caso possível, o amante inspirado por *erôs* divino.

4.2 A imortalidade e o movimento da alma

A demonstração (245b: ἀποδεικτέον) do que foi proposto, i.e., que o delírio erótico é uma dádiva divina para a boa fortuna do amante e do amado, Sócrates oferecerá uma *apodeixis* “persuasiva ao sábios, mas não aos astutos”²² (245c: ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή). Esses homens astutos (*deinois*) são, provavelmente, aqueles mencionados em 229d, a saber, os homens cuja principal ocupação é dar explicações desmitologizantes das narrativas míticas²³. A contraposição feita por Sócrates (em 245c) estabelece, de um lado, aqueles interessados em exibições retóricas e, de outro, aqueles interessados na verdade; são estes últimos a audiência ideal da palinódia.

O primeiro passo foi reabilitar a noção de delírio, a *mania* pode ser algo benéfico desde

²¹ Cf. *República*, 377a-b; *Leis*, 664b-c.

²² Trad. REIS (2016), p. 98.

²³ É também a mesma expressão que Fedro utiliza para descrever Lísias no início do diálogo (228a) como o “mais *terrivelmente* talentoso escritor de agora”. Em 240b, no primeiro discurso de Sócrates, a expressão é utilizada para falar do adulator (uma possível indireta a Lísias). Em 242d, Sócrates diz que o discurso que acabou de proferir é terrível (*deinon*), As próximas referências virão em 254b, 260c, 267c, 273c e 275d.

que se estabeleça sua origem como divino. O segundo passo é delimitar o campo de atuação do *erós*, i.e., a alma. Se, como foi dito em 4.1, o objetivo da palinódia é mostrar o erro cometido nos discursos anteriores que diziam que o amor era uma perturbação corporal desmedida – uma *hybris* do apetite físico –, é preciso mostrar como *erós* pode agir na alma e contribuir com a sua educação. Esse estado erótico apenas será compreendido corretamente depois de uma investigação sobre a *psychê*. Tal investigação tem como escopo a natureza da alma divina e humana, suas funções e afecções (245c: ψυχῆς φύσεως περί θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα). A associação das almas divina e humana antecipa a relação que Sócrates irá estabelecer sobre a busca das almas humanas em assemelharem-se com as divinas. A investigação das potências ativas e passivas é condizente com o procedimento dialético que será revelado em 270d²⁴. Sócrates introduz a passagem 245c-246a com as seguintes palavras: “E eis o princípio da demonstração”²⁵ (245c: ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε). Portanto, a introdução estabelece o tom formal que irá predominar durante a demonstração ou prova da imortalidade da alma.

Esta passagem apresenta algumas dificuldades. A primeira dessas dificuldades tem a ver com o recolhimento do texto, há controvérsia em pelo menos três momentos (os manuscritos oferecem diferentes leituras de passagens cruciais), outra dificuldade diz respeito à análise textual e lógica da passagem seja como uma demonstração formal independente seja como uma prova dentre outras oferecida em favor da imortalidade da alma nos diálogos platônicos (em especial, *Fédon* e *República*). Não tenho como prioridade dar conta dos problemas suscitados por essa passagem, e sim uma compreensão objetiva dos propósitos dessa demonstração dentro do escopo do *Fedro*. Sendo assim, estabeleço dois objetivos: i. Refletir sobre a importância da imortalidade e do movimento da alma no *Fedro* e ii. Oferecer uma possível análise do argumento.

i. Pode parecer estranho para alguns em uma primeira leitura a passagem da prova da

²⁴ O método para investigar a natureza de algo deve ser: 1. estabelecer se o objeto de análise é simples ou composto, 2.a. investigar o poder de atuar (como e no que) e 2.b. investigar o poder de ser afetado (como e pelo que).

²⁵ Trad. REIS (2016), p. 98.

imortalidade da alma. De fato, seu estilo destoa do estilo do resto da palinódia. Porém seu objetivo deve ser entendido como uma preparação para a narração sobre a viagem celestial da alma antes da vida encarnada na terra. Para tanto, Sócrates precisa provar que a alma é algo imortal e pode manter-se separada do corpo.

O argumento é sustentado pela relação tomada como evidente entre movimento e vida apresentada em 245c: “o que é sempre móvel é imortal” (τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἄθάνατον). Sobre o movimento, há duas classes de coisas, aquelas que são automoventes e aquelas que são movidas por algo externo. A primeira é causa da segunda e esta última por depender da primeira pode chegar ao fim. O que move a si mesmo jamais cessa de mover-se (245c), é o princípio de tudo que existe no universo e, portanto, não é gerado nem aniquilado (245d), mas eternamente existente. O automovente é a alma, então, como este está em constante e eterno movimento, a alma é imortal²⁶.

A presente prova da imortalidade depende da relação entre o movimento e alma²⁷. O foco nessa relação pode ser explicado pelo mito a seguir que explora o movimento das almas em busca da visão das Formas. Ainda, o movimento é tema recorrente ao diálogo (comentado nos capítulos anteriores no seu aspecto literário) e tanto o *erôs* divino quanto a retórica psicagógica necessitam um movimento e condução das almas humanas. *Erôs* direciona ou move a alma através do desejo – como ficou claro do primeiro discurso de Sócrates – podendo ir em direção a fins moralmente duvidosos ou ao melhor tipo de vida. A retórica possui como característica essencial a condução de almas, isto significa, uma persuasão que movimenta outras almas e pode também tomar direções distintas. Isto é, pode ter a persuasão como fim último e único independente da verdade (retórica sofística) ou conduzir mentes para o exercício dialético (retórica filosófica).

ii. Uma análise detalhada da passagem é feita por Bett que formaliza o argumento de maneira clara:

A forma básica do argumento sobre a imortalidade da alma é a seguinte:

1) Alma é aquilo que é a sua própria fonte de movimento.

²⁶ A ideia que a alma é imortal pois está sempre em movimento foi proposta inicialmente por Alcmeon de Crotona (Cf. *De anima*, 405a 30).

²⁷ No *Fédon*, outras possibilidades de provas sobre a imortalidade da alma são testadas.

- 2) Aquilo que é a própria fonte de movimento é imortal.
 Portanto, 3) A alma é imortal.

Platão apresenta, no entanto, o argumento na ordem inversa. A conclusão 3) está posta no começo (245c5); o argumento para 2) ocupa-o de lá até e2, e 2) está posto em e2-3; 1) é então argumentado entre 245e3 e 246a1; e finalmente, em 246a1-2, a conclusão do argumento como um todo é reiterada²⁸. (BETT, 1986, p. 3.)

A primeira premissa encontra-se no final da passagem (245e-246a), que diz que a essência (*ousian*) e enunciado (*logon*) da alma é precisamente o fato que ela é automovente. Pois, todo corpo (*pan sôma*) que é movido por algo externo a si mesmo é chamado de inanimado (*apsychon*) e quando há o movimento próprio e interno, chamamos este corpo de animado (*empsychon*).

A segunda premissa é mais complexa e é construída apoiada em algumas concepções afirmadas, porém sem suficiente comprovação. Segundo Bett, essa segunda premissa contém dois sub-argumentos independentes (A e B):

- Ai) Aquilo que é sua própria fonte de movimento está *sempre* em movimento.
 Aii) Aquilo que está sempre em movimento é imortal.
 (...)
 Bi) Aquilo que é sua própria fonte de movimento é fonte de movimento para tudo o mais que se move.
 Bii) Aquilo que é a fonte de movimento para tudo o mais, é não-gerado e imperecível²⁹. (BETT, 1986, p.3)

O sub-argumento A está na ordem inversa começando com o Aii) em 245c5, a saber, “o que é sempre móvel (*aeikinêton*) é imortal (*athanaton*)”. A noção subjacente ao argumento é a ideia de que se algo está *sempre* em movimento e tomamos esse sempre como eternamente, então o movimento é eterno. Portanto aquilo que possui essas qualidades é imortal. A premissa Ai) deve estabelecer a relação entre “aquilo que está

²⁸ No original: “The basic shape of the argument is as follows: 1) Soul is that which is its own source of motion. 2) That which is its own source of motion is immortal. Therefore 3) Soul is immortal. Plato presents it, though, in the reverse order. The conclusion 3) is stated at the beginning (245e5); the argument for 2) occupies him from there until e2, and 2) is stated at e2-3; 1) is then argued for between 245e3 and 246a1; and finally, at 246a1-2, the conclusion of the whole argument is restated.”

²⁹ No original: “Ai) That which is its own source of motion is always in motion. Aii) That which is always in motion is immortal. (...) Bi) that which is its own source of motion is a source of motion for everything else that moves. Bii) that which is a source of motion for everything else is ungenerated and imperishable.”

sempre em movimento” com “aquilo que é sua própria fonte de movimento”. Em 245c7-8 temos: “apenas o que move a si mesmo (*auto kinoun*) então, por nunca abandonar-se (*hate ouk apoleipon heauto*), jamais cessa de mover-se (*oupote lêgei kinoumenon*)”³⁰. Essa frase um tanto enigmática pode ser compreendida ao entendermos que, se o automovente deixa de mover-se, estaria abandonando sua própria natureza. A essência do automovente é não apenas mover-se, mas estar em constante movimento³¹.

Vejamos o desenvolvimento do sub-argumento B. Encontramos a premissa Bi) na continuação da frase de que nos ocupávamos quando tratávamos de Ai), mais precisamente em 245c7-9, quando é dito que aquilo que se move incessantemente é “fonte (*pégê*) e princípio (*archê*) de movimento para tudo o que é movido”³². A noção da premissa Bi) não é argumentada diretamente, mas é confirmada por meio da argumentação de Bii). Esta segunda premissa ocupa a maior parte da demonstração indo de 245d1 a 245e2. O início da argumentação é o seguinte: “um princípio (*archê*) é algo não gerado (*agenêton*)” (245d1), dado que tudo que é gerado (vem a ser) existe por uma causa e, portanto, deve haver um primeira causa ou princípio que não vem a ser a partir de algo. Por ser *agenêton* (não gerável), Platão diz que ele deve ser incorruptível (*adiaphthoron*), i.e., não pode perecer, pois nada poderia trazê-lo de volta à existência e nada poderá mais existir. Se houvesse a possibilidade desse princípio corromper-se e ser aniquilado, “todo o universo e toda geração parariam ao colapsarem juntos e nunca mais haveria de onde ser movidos”³³ (245e1-2). A premissa 2) é, então, apresentada explicitamente em 245e2-3: “tendo sido mostrado que aquele que é movido por si mesmo é imortal”³⁴.

Finalmente, é demonstrado que todo corpo que possui movimento interno e não depende de algo exterior a si mesmo é animado (i.e., possui uma alma), pois justamente a alma é fonte e princípio de movimento; ademais a alma é sempre movente e, portanto, é

³⁰ Trad. REIS (2016), p. 98.

³¹ BETT (1986) levanta algumas questões a respeito do argumento acima e conclui que não podemos aceitá-lo logicamente da maneira em que está colocado. (pp. 5-7)

³² Trad. REIS (2016), p. 98.

³³ Trad. REIS (2016), p. 98.

³⁴ Trad. REIS (2016), p. 98.

“necessariamente não gerada e imortal”³⁵ (246a). Conclusão que reitera a primeira frase *psychê pasa athanatos* (245c), a saber, toda alma é imortal, no sentido distributivo de *psychê pasa*, de tanto as almas humanas quanto as almas divinas são imortais.

4.3 A imagem da alma e o lugar supraceleste

4.3.1 Algumas palavras sobre o mito da palinódia

Tendo dito o suficiente sobre a imortalidade da alma, Sócrates introduz uma nova seção da sua palinódia que irá tratar da ideia³⁶ de alma, e em particular, da sua atividade enquanto automovente. Para falar sobre o movimento e imagem da alma, i.e., dizer que “espécie de coisa é” (246a: οἷον μὲν ἐστὶ) por meio de um discurso verificável (através de análise e deduções) seria necessário uma “narração longa e divina” (246a: θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως). Como alternativa, Sócrates irá falar como a alma “parece ser” (246a: ὥς δὲ ἔοικεν), pois assim é possível fazer uma narrativa “humana e menor” (246a: ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος). Os dois tipos de narrativas a que Sócrates se refere estabelecem muma diferença entre possíveis formas de dizer algo. As duas teriam como conteúdo a alma. A primeira, muito mais longa e complexa, falaria objetivamente sobre como é possível e de que maneira é realizado o movimento da *psychê* e como ela é estruturada, e a segunda, mais acessível e palatável, fala sobre o movimento e estrutura da alma através de imagens e semelhanças.

O discurso que virá a seguir é declaradamente mítico³⁷ e sendo um “mito platônico é, uma história fictícia cujo significado simbólico expressado requer certa interpretação para ser compreendido”³⁸. Portanto não deve ser compreendido de forma literal. Muito poderia ser dito (e já foi) sobre o papel dos mitos platônicos nos diálogos. Não é o momento de entrar nesse vasto e interessante universo, mas dizer algumas breves palavras sobre a

³⁵ Trad. REIS (2016), p. 98.

³⁶ O termo grego é *idea* (246a3) que deve aqui ser entendido na acepção mais cotidiana do termo. Sobre essa leitura cf. GRISWOLD (1986), pp. 88-92.

³⁷ Em 253c, Sócrates diz: “no princípio desta narrativa (*mythou*) havíamos dividido cada alma em três partes (...)”. Trad. REIS (2016), p. 107.

³⁸ No original: “(...) a Platonic mythos is a fictional story whose symbolically expressed meaning requires interpretation in order to be understood.” GRISWOLD (2016), p. 139.

intenção específica de Sócrates/Platão na palinódia ao utilizar essa maneira de falar. Dois motivos principais podem ser destacados para compreender por que Platão utiliza o mito no *Fedro*, o mito como *paidia* (motivo pedagógico) e o mito como persuasão (motivo retórico).

O que virá a seguir é uma psicologia no sentido grego da palavra, i.e., um *logos* a respeito da *psychê*, em especial, das suas diferentes (e por vezes conflitantes) potências, o alcance intelectual, a relação interpessoal e a memória. Como para dar conta desse trabalho hercúleo e lembrando sempre com quem está falando (o amante de belas palavras, Fedro), Sócrates descreve uma narrativa mítica e pedagógica, como uma espécie de brincadeira³⁹. É o caráter de mito que permite a Sócrates mexer com o imaginário de Fedro, pois utiliza referências familiares para contar algo novo e propriamente platônico. Um dos efeitos desejados pela comunicação dessa história mítica é suscitar prazer na parte mais baixa da alma (o corcel preto da palinódia ou a parte *epithymética*) dos desejos carnis, i.e., ligados ao corpo. As crianças seriam o alvo inicial dos mitos⁴⁰, “uma vez que o termo *paidia*, ‘brincadeira’, deriva do termo *país*, ‘criança’, o mito se vê naturalmente considerado por Platão uma brincadeira”⁴¹. Mas Sócrates não está contando este mito para uma criança e o próprio conteúdo do mito não se configura como algo infantil, já que quem é o destinatário desse mito é Fedro, um homem adulto. No entanto, Fedro, como vimos, mantém características infantis apesar da idade, é impressionável e pouco autônomo no seu pensamento, dependendo do discurso mais bonito do momento. Fedro, inclusive, assume o papel do menino-alvo dos discursos em 243e quando Sócrates chama-o deliberadamente de *ho país*.

Ainda é preciso dizer que tanto esse discurso quanto o primeiro (de Sócrates) são tratados como discursos retóricos. Na discussão da segunda parte do *Fedro*, sobre a retórica os três discursos da primeira parte são utilizados como exemplos para definir uma retórica sem arte e uma arte retórica. Como se verá, o discurso de Lísias é um exemplo de

³⁹ O tema da *paidia* será retomado no capítulo 5. Por ora, basta dizer que a brincadeira socrática não deve ser entendida como algo inócuo ou mero entretenimento, pois seu objetivo é sempre filosófico.

⁴⁰ Cf. *República*, 377b; *Político*, 268e.

⁴¹ BRISSON (2014), p. 42.

um discurso retórico sem arte e os dois discursos de Sócrates (tomados como um), exemplos de discursos construídos com arte retórica. Como o objetivo principal da retórica é a persuasão, o mito é encarregado de desempenhar e promover esse “encantamento” no ouvinte e aqui não é diferente.

Grosso modo, o mito pode ser compreendido como um discurso inverificável e não argumentativo⁴². A intenção de Sócrates em descrever como a alma parece ser, pelo que é afetada e quais são suas atividades, encontra limites intransponíveis devido a seu interlocutor. Sócrates, então, lança mão de uma descrição da viagem das almas divinas e do parentesco das almas humanas com algum dos dozes deuses olímpicos. Ao fazer isso, o discurso torna-se “inverificável, pois seu referente se situa em outro nível da realidade, inacessível tanto ao intelecto quanto aos sentidos, ou então no nível das coisas sensíveis, mas num passado do qual aquele que faz esse discurso não tem experiência direta ou indireta”⁴³. Porém, ainda que a palinódia possua elementos cujo referente não nos é acessível, contém traços de um discurso verdadeiro justamente por ser acompanhado de um discurso filosófico argumentativo. Portanto, o uso do mito é um reconhecimento da eficácia desse tipo de discurso, em especial, para “o grande número de pessoas que não são filósofos em cujas almas predomina a parte desiderativa (*eptymia*)”⁴⁴, leia-se, Fedro.

4.3.2 Alma imortal e mortal

Tanto a alma imortal quanto a mortal são representada nos seguintes termos: “uma potência que une naturalmente uma biga e um auriga alados”⁴⁵ (246a: συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου). A palavra *sumphutôi*, que significa literalmente “cultivadas em conjunto”, enfatiza a unidade da alma apesar da assim chamada tripartição e a palavra *hupopteron* caracteriza tanto a dupla de cavalos quanto o cocheiro da alma, todos os três são alados assim como *erôs*, o deus alado que será descrito em 252b⁴⁶.

⁴² Sobre essas duas características, cf. BRISSON (2014), pp. 35-57.

⁴³ BRISSON (2014). p. 49.

⁴⁴ BRISSON (2014), p. 54.

⁴⁵ Trad. REIS (2016), p. 99.

⁴⁶ Segundo YUNIS (2011), p. 138, Platão segue a tradição grega ao utilizar a imagem da carruagem pois esta era o motor mais potente de movimento da época.

Portanto, a alma no *Fedro* é algo que tem semelhança com o divino, ou, ao menos, com o suprassensível, seja pela sua natureza sempre móvel e eterna, seja pela sua divisão.

Na alma dos deuses, no entanto, esses três elementos são “todos bons e de boa origem”⁴⁷ (246a: πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν), enquanto que as almas não-divinas são uma “mistura” (μέμικται). Sócrates explica que a mistura que existe no caso das almas mortais, em especial, nas almas humanas, consiste na diferença entre os cavalos. Um cavalo é “belo e bom” (246b: καλὸς τε καὶ ἀγαθός), uma descrição que parece indicar sua proximidade com o divino, e o outro é o oposto (246b: ἐναντίος). É devido a essa mistura que há toda a dificuldade e sufoco descrito no mito. A imagem da alma como uma biga alada é compatível com a tripartição na *República*, o cocheiro equivalente a potência racional (*logistikon*, i.e., “a capacidade de pensar e calcular pela qual aprendemos e que ama instruir-se [453e7] e aprender [581b9]”⁴⁸), o cavalo bom e belo é equivalente à potência emotiva da alma (*thymoeides*, i.e., a parte mais reativa “capaz de ouvir a razão, mas que ama sobretudo vencer e ser honrada [581a-b]”⁴⁹) e o cavalo indomável equivale à potência apetitiva da alma (*epithymetikon*, i.e., a parte “pela qual desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos [463b1-2], e que ama a riqueza [463a1]”⁵⁰). A pergunta de Sócrates em 230a sobre se ele é simples ou complexo é respondida pelo próprio filósofo nessa passagem, sua alma é complexa, assim como todas as mortais. As almas imortais, ainda que aparentemente tripartites, não são uma mistura pois todas as suas partes são belas e boas, mas as almas mortais são misturadas e, por isso, complexas e passíveis de um conflito de interesses.

Ainda outra questão que se coloca em relação à diferença entre a alma dos homens e dos deuses é: o que diferencia um vivente (246b: ζῶον) mortal de um imortal? Como acabou de ser demonstrado que toda alma é imortal (245c) será dela que o que é inanimado recebe sua vida. As palavras exatas são: “toda alma cuida de tudo o que é

⁴⁷ Trad. REIS (2016), p. 99.

⁴⁸ REIS (2016), p. 194.

⁴⁹ REIS (2014), p. 194.

⁵⁰ REIS (2014), p. 194.

inanimado, e atravessa todo o céu nascendo ora em uma forma, ora em outra”⁵¹ (246: ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ’ ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη). A alma encarrega-se do que é inanimado, pois sendo ela automovente, concede o movimento para o universo imóvel. A alma perfeita e alada “viaja então pelo alto e administra o universo inteiro”⁵² (246c: μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ). A alma é perfeita quando sua asa permanece intacta e, portanto, ela permanece no alto. Mas se vier a perder as asas, ela se estabelece em um corpo (246c: σῶμα) e este passa a mover-se por si mesmo devido à potência da alma que o habita. O conjunto de *psychê* e *sôma* é o que chamamos de “ser vivo” (*zôion*) e é caracterizado por sua mortalidade.

4.3.3 A vida dos deuses e o lugar supraceleste

O que fazem essas almas divinas e mortais quando não estão ocupadas em cuidar do inanimado? Como são aladas, sua principal característica é “conduzir o pesado para cima”⁵³, elas reúnem-se no alto pois lá é a morada dos deuses. O que é divino é “belo, sábio, bom e tudo o mais de tal qualidade” (246e: καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον), este é um princípio propriamente platônico, a saber, que o divino é necessariamente bom e não pode ser causador de nenhum mal. Mas não deve ser identificado, por exemplo, com o deus das religiões abraâmicas:

A bondade divina não implica nenhuma preocupação particular pelo bem-estar humano ou seres humanos individuais, mas é a consequência impessoal da natureza justa e ordenada do cosmos divino, que permite que os seres humanos prosperem na medida em que nos adaptamos a ele.⁵⁴ (YUNIS, 2011, p. 139.)

São essas características, i.e., o belo, sabedoria e a bondade que alimentam a alma e fazem crescer e manter suas asas, enquanto o feio, a ignorância e a maldade fazem a alma

⁵¹ Trad. REIS (2014), p. 99.

⁵² Trad. REIS (2016), p. 99.

⁵³ Trad. REIS (2016), p. 99.

⁵⁴ No original: “Divine goodness entails no particular concern for human welfare or individual human beings, but is the impersonal consequence of the just and orderly nature of the divine cosmos, which allows human beings to thrive insofar as we adapt ourselves to it.”

definhar e morrer (246e).

As almas fazem a procissão divina, sendo Zeus o “supremo guia no céu”⁵⁵ (246e: μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς), seguido por onze deuses condutores (ao que tudo indica podemos entender que Platão refere-se aos dozes deuses olímpicos). O banquete divino é feito com facilidade pelas almas dos imortais pois suas carruagens estão em “equilíbrio” (247b: ἰσόρροπος) e então conseguem comandar sua biga com destreza até o dorso da abóbada celeste para contemplar “o que há para além do céu”⁵⁶ (247c: θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). O banquete consiste na contemplação do verdadeiro ser, as formas inteligíveis são o alimento apropriado para a alma, mas para as almas não-divinas chegar ao topo não é tarefa simples, pois um dos cavalos é pesado e participa do mal (247b: τῆς κᾰκῆς).

O que está para além do céu ou lugar supraceleste (247c: ὑπερουράνιον τόπον) é ocupado pela “substância que realmente é, sem cor, nem formato e intangível, contemplável apenas pelo piloto da alma – o intelecto –, aquilo de que trata a classe da verdadeira ciência” (247c: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος). O pensamento divino (247d: θεοῦ διάνοια) alimenta-se com *nous* e *epistémê* puras que são os alimentos apropriados para a alma. A visão da “substância que realmente é” proporciona deleite além de nutrição e por isso, todas as almas querem participar dessa “revolução circular” (247d) que ocorre no lugar supracelestial. Esse prazer da alma em participar da procissão divina será fundamental para o papel do *erôs* filosófico que será discutido mais adiante. Neste momento, Platão menciona três formas introduzindo-as toda vez com o verbo contemplar (*kathorai*); são contempladas a Justiça, a Moderação (*sôphrosunên*) e a Ciência (*epistémê*) antes de a revolução acabar e as almas voltarem ao interior do céu. A forma da Beleza receberá atenção especial mais à frente do mito.

4.3.4 “Somente o pensamento do filósofo tem asas”

⁵⁵ Trad. REIS (2016), p. 100.

⁵⁶ Trad. REIS (2016), p. 100.

A descrição acima (iii.) vale para as almas do imortais que alcançam com facilidade a contemplação das formas inteligíveis, mas a história para as almas mortais é bastante diferente, essas encontram muita dificuldade a fim de alcançar o lugar supraceleste e contemplar as formas. O melhor caso dentre essas outras almas é “aquela que melhor segue e se assemelha ao deus eleva a cabeça do auriga em direção ao lugar exterior e é levada junto com a revolução”⁵⁷ (248a: ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριινέχθη τὴν περιφορὰν).

Segundo Sócrates, cada um dos onze deuses é acompanhado por uma procissão de almas mortais. As almas que melhor conseguem acompanhar seu líder divino possuem mais sucesso em contemplar, mesmo que brevemente, aquilo que ocupa o *hyperouranion topon*. A principal dificuldade que essas almas têm é conseguir controlar ambos os cavalos. Portanto, as almas humanas que mais assemelham-se com o divino são aquelas que possuem maior força em suas asas – que segundo a alegoria significa a capacidade de movimento e rememoração da alma – e a habilidade do auriga em domar seus cavalos – que, segundo a alegoria, significaria a capacidade da alma ser harmoniosa e virtuosa.

Em 248a-b, já é possível perceber uma hierarquia das almas quando fazem essa jornada: aquela que penosamente vê os seres, aquela que “ora ergue a cabeça, ora abaixa” – e aqui lembramos da cabeça de Sócrates no primeiro discurso –, e aquelas que “seguem desejando todas elas com ardor o alto, mas, impotentes, submergem e são levadas juntas na circunvolução”⁵⁸. As almas que tiveram melhor visão dos seres se tornarão amantes do saber, amantes do belo ou seres humanos devotos às Musas e às coisas do amor (248d: φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ); em seguida, em ordem de mais visão para menos visão temos: ii. rei legítimo ou comandante, iii. político ou administrador, iv. amante do esforço físico ou alguém que se ocupa com a cura do corpo, v. profeta ou iniciado nos mistérios, vi. poeta ou alguém afeito à imitação, vii. artesão ou lavrador, viii. sofista ou demagogo e, por último e o pior de todos, ix. tirano. O valor de

⁵⁷ Trad. REIS (2016), p. 101.

⁵⁸ Trad. REIS (2016), p. 101.

uma alma é estabelecido, portanto, com base na sua capacidade de cognição que aqui traduz em termo da “duração de sua contemplação direta do inteligível”⁵⁹. Isso significa que essa hierarquia das almas indica e explica o problema da retórica, visto que a alma que está em uma categoria terá uma compreensão distinta de que está em outra categoria: “Visto que a divisão central na hierarquia é entre filósofos e não-filósofos, o problema da retórica é exposto sobretudo pelo problema da habilidade dos primeiros em se comunicarem com – e ensinarem – os últimos”⁶⁰.

Por causa do esforço e tumulto as almas mortais que não conseguiram alimentar-se suficientemente dos seres, ainda com fome, “procuram alimento na opinião”⁶¹ (248b: τροφή δοξαστή). A oposição por assim dizer entre *doxa* e *epistémé* é trazida à tona na discussão das almas desencarnadas e com base na diferença de “consumo” entre esses dois alimentos – um mais apropriado, outro “alimento de consolo” – será decisivo para a queda da alma nos corpos terrenos. Sobre essa passagem Hackforth escreve:

Uma expressão notável é o “alimento da aparência” (τροφή δοξαστή, 248b), sobre o qual a alma caída alimenta-se. Esta é, naturalmente, a antítese de νοῦς καὶ ἐπιστήμη pela qual as almas desencarnadas são mantidas (247d), e sem dúvida destina-se a recordar ao leitor familiarizado com o símile da Linha Dividida (*Rep.* VI) o duplo contraste entre “opinável” e objetos inteligíveis, bem como entre as παθήματα ψυχῆς, as condições da alma ao conhecer esses objetos respectivamente; τροφή δοξαστή é alimento meio-fictício e alimento apropriado para a condição de δόξα⁶². (HACKFORTH, 1952, p. 82)

O diferencial da alma humana com relação às outras almas mortais (animais, por exemplo) é que a primeira será fixada em um corpo humano, se e somente se este teve a oportunidade de contemplar o inteligível, mesmo que o mínimo possível, e por isso é

⁵⁹ REIS (2016), p. 197.

⁶⁰ No original: “Since the central division in the hierarchy is between philosophers and nonphilosophers, the problem of rhetoric is especially exhibited by the problem of the ability of the former to communicate with – and teach – the latter.” GRISWOLD (1986), p. 103.

⁶¹ Trad. REIS (2016), p. 101.

⁶² No original: “A notable expression is the ‘food of semblance’ (τροφή δοξαστή, 248b), on which the fallen soul feeds. This is of course the antithesis of νοῦς καὶ ἐπιστήμη by which the discarnate souls are sustained (247d), and is no doubt intended to recall to the reader familiar with the simile of the Divided Line (*Rep.* VI) the double contrast between ‘opinable’ and intelligible objects as well as between the παθήματα ψυχῆς, the conditions of soul when cognising those objects respectively; τροφή δοξαστή is half-unreal food and food appropriate to the condition of δόξα.”

capaz de ter, de certa forma e em alguma medida, acesso ao conhecimento verdadeiro e é capaz de compreender de acordo com uma forma (*kat'eidos*, 249b). A experiência da reminiscência e a capacidade de raciocinar e articular em palavras o pensamento são descritos na seguinte passagem:

Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, como justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo a cuja proximidade o deus deve sua divindade. (...) Afastando-se dos interesses humanos e tornando-se próximo ao divino, rejeitado pela maioria que o considera sem juízo, à maioria passa despercebido que é inspirado por deus. (Trad. REIS, 2016, pp. 102-103. 249b-d: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ'εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. (...) ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς.)

Esta passagem reúne os principais temas da palinódia – discurso, *erós*, memória, formas, loucura e razão – e articula-os de forma complexa. A descrição da *anamnēsis* abarca, ao mesmo tempo, a compreensão das formas inteligíveis pelo pensamento e raciocínio e certa maneira de não estar em controle das suas capacidades (*parakinôn*). Ser capaz de fazer esse exercício cognitivo que podemos chamar de princípio dialético é uma potencialidade humana, mas não possuída igualmente entre todos os seres humanos. Nesse sentido, o pensamento (*dianoia*) do filósofo é alado pois permanece em maior comunhão com o que é divino (246d). As almas humanas devem certamente ter alguma visão das formas inteligíveis, mas esqueceram grande parte. Por isso, podem não realizar essa potência anímica de habilitar reminiscências inteligíveis através de um processo de reunião da multiplicidade de percepções sensórias a uma unidade cognoscível.

Há, portanto, uma desigualdade da capacidade de lembrar entre os homens, algo que

Sócrates ilustrou na hierarquia das almas em 248c-e. Mas todos nós somos capazes (ao menos em princípio) de possuir *logos*, de compreender o que é dito. Possuir e utilizar *logos* não significa realizar a potência total da capacidade humana. O *logos* pode estar em um nível muito raso de conhecimento, com mais esquecimento do que rememoração (como o discurso de Lísias), ele pode ter uma mistura mais equilibrada de esquecimento e memória (como o primeiro discurso de Sócrates) ou pode possuir mais memória do que esquecimento (como a palinódia).

Mesmo um discurso fraco em *anamnêsis* pode ser um ponto de partida para o pensamento do filósofo, pois esta é justamente sua atividade, ser capaz de “pinçar” a verdade no meio da falsidade do *logos*. Ir “das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio” é o que Platão faz no próprio diálogo. O movimento de compreensão dos três discursos e do diálogo entre Sócrates e Fedro mostra esta atividade da alma em ação. Segundo Griswold:

O *Fedro* não insinua que o *logos* esteja empenhado em nos enganar (...). Nem sugere que todas as articulações, digamos, da natureza da justiça sejam igualmente boas. Pelo contrário, o próprio *Fedro* mostra como o progresso pode ser feito a partir de *logoi* parcialmente verdadeiros sobre algo (como *eros*) para *logoi* mais adequados que recorrem a um contexto maior, mais próximo de toda a verdade da questão. Consequentemente, a conexão entre a ênfase na descrição da rememoração sobre o movimento em direção à totalidade e o movimento do próprio *Fedro*⁶³. (GRISWOLD, 1986, P. 120)

4.4 O quarto tipo de delírio: erótico

4.4.1 O delírio erótico: a memória do belo ideal

A última frase da seção anterior retorna o tema da *mania* quando fala sobre o filósofo que se afasta de interesses humanos e aproxima-se de assuntos divinos sendo tomado como um louco pela maioria. Mas o delírio do filósofo não é semelhante àquele delírio

⁶³ No original: “The *Phaedrus* does not suggest that *logos* is bent on deceiving us, or that the truth it images only approximates what is. Nor does it suggest that all articulations of, say, the nature of justice are equally good. On the contrary, the *Phaedrus* itself shows how progress can be made from partially true *logoi* about something (such as *eros*) to more adequate *logoi* that call upon a larger context closer to the whole truth of the matter. Hence the connection between the emphasis in the description of recollection on movement toward wholeness and the movement of the *Phaedrus* itself.”

descrito no discurso de Lísias. O “delírio” (e coloco entre aspas pois Platão está ressignificando o uso desse termo) filosófico é indissociavelmente ligado à reminiscência, i.e., à memória das formas.

O quarto tipo de delírio, e o melhor de todos, é o delírio erótico. Ele ocorre quando um homem que conserva “memória suficiente” (250a) depara-se com um belo sensível e sua alma lembra-se do verdadeiro e torna-se alada novamente e “deseja ardentemente voar, mas, impotente, olhando para o alto à maneira de um pássaro e descuidando do que está embaixo, dá motivos para que o considerem louco”⁶⁴. O filósofo não é compreendido por aqueles que se ocupam somente com o sensível, mas ele não é louco no sentido corriqueiro do termo. Sua loucura não é acometida pelo excesso de desejo corporal como foi descrito o amante dos primeiros discursos, mas é um “tipo particular de estado epistêmico, no qual a alma alcança uma visão arrebatadora das Formas”⁶⁵.

Esse tipo de delírio é o melhor para ambos os envolvidos na relação, o amante e o amado. Enquanto que nos primeiros discursos o foco era persuadir o amado a envolver-se com o não-amante pois isso era o melhor para ele, na palinódia a relação entre o verdadeiro amante e o amado mostra-se como benéfica para todos os envolvidos. Não é fácil para a maioria ter a recordação desse tempo imemorial seja pelo pouco tempo de visão seja pelo infortúnio de conviver com “certas companhias” (250a) e se esquecer do verdadeiro. Muito provavelmente aqui Sócrates faz uma indireta a Fedro por sua convivência com oradores como Lísias.

Uma pergunta pertinente talvez seja a seguinte: por que o delírio filosófico, delírio noético e epistêmico, é vinculado a *erós*? Por que devemos falar em delírio erótico? Sócrates oferece a resposta quando diz que não há “qualquer irradiação da justiça, moderação e tudo o mais que é precioso para as almas nos assemelhados daqui”⁶⁶ (250b: δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν), mas o belo é possível de ser contemplado “nos

⁶⁴ Trad. REIS (2016), p. 103.

⁶⁵ No original: “(...) particular kind of epistemic state, in which the soul achieves a rapturous vision of the Forms.” Cf. WERNER (2011), p. 48 e ss.

⁶⁶ Trad. REIS (2016), p. 103.

assemelhados daqui” devido ao seu brilho particular. Isto é, não somos arrebatados por visões facilmente reconhecíveis das formas da justiça ou da moderação (ainda que seja possível para uns poucos, notadamente os filósofos) não tendo assim fácil acesso à rememoração desejada. No entanto, devido às especificidades da forma do belo, temos mais facilidade em alcançar a experiência com a beleza sensível que permite a rememoração, ainda que não a todos.

4.4.2 A experiência verdadeiramente amorosa

Sócrates desenvolve um pouco mais a posição excepcional do belo entre as formas e sua relação com a memória. O belo é o ser que mais resplandece entre os seres e nossa visão é o meio mais claro que temos entre nossos sentidos, por isso podemos apreender a beleza sensível de maneira tão particular e experimentá-la mais intensamente que outras formas. A riqueza do amor platônico descrito no *Fedro* é, sobretudo, devido a natureza de *erôs* e a complexidade da alma humana. A experiência amorosa será, a princípio, um desejo inato da alma de retornar à sua origem a fim de estar com os deuses e poder contemplar os seres. *Erôs* é, desta maneira, teleológico, pois provoca na alma o objetivo de retornar à sua verdadeira natureza. Assim entendido, a explicação socrática da experiência erótica é o inverso da de Freud: “Dito de maneira muito grosseira, em vez de explicar o desejo de filosofia como uma modificação do desejo sexual, Sócrates explica o desejo sexual como uma manifestação inferior do desejo de sabedoria”⁶⁷. Como ficará claro mais à frente, o desejo pelo prazer físico é apenas parte de um processo maior e superior de aperfeiçoamento da alma. Ao contrário dos dois discursos anteriores, *erôs*, na palinódia, não é reduzível a um desejo pelo prazer.

Para atingir o aperfeiçoamento da alma é preciso que haja por parte do amante uma intenção clara em não permanecer no “aqui e agora”. Caso contrário, aquele “cuja iniciação não é nova ou que é corrompido não é levado rapidamente daqui para lá, em

⁶⁷ No original: “Stated very crudely, instead of explaining the desire for philosophy as a modification of sexual desire, Socrates explains sexual desire as a low manifestation of the desire for wisdom.” GRISWOLD (1986), p. 121.

direção ao belo mesmo, quando contempla aquilo que aqui leva este nome”⁶⁸ (250e). Isto significa que estes homens não cumprirão tudo o que a experiência amorosa pode oferecer às almas mortais. Permanecerão, como talvez permanece a maioria, aprisionados pelos prazeres imediatos e levados pela desmedida (250e: ὕβρις).

O destino do recém-iniciado será bem diferente. Sócrates passa a narrar a experiência amorosa daquele que possui uma memória mais apurada e que contemplou por mais tempo as formas, o que Griswold chamou de fenomenologia do amor, ou mais precisamente, fenomenologia da experiência de se apaixonar⁶⁹. Quando o amante vê “uma face de aparência divina (θεοειδὲς) que bem imita o belo”⁷⁰ (κάλλος εὖ μεμιμημένον)” (251a), seu corpo e sua mente sentem em conjunção algo como uma erupção de dor e prazer. O amado trata, desde o início, o amante como um deus como se fosse uma imagem ou imitação divina. Por isso é tão diferente do primeiro tipo de amante (o esquecido, digamos assim), pois para este indivíduo o objeto de desejo (amado) não tem nada de divino, Sócrates descreve a relação deste de maneira animalasca: “entregando-se ao prazer tenta montar à maneira dos quadrúpedes e gerar filhos”⁷¹ (250e).

O amante verdadeiro, a princípio, é tomado de surpresa por uma onda de calor, como se o brilho da beleza do amado aquecesse sua alma através da visão. Esse calor e luz advindo da beleza do amado servem como alimento para o talo da asa que, então, pode vir a germinar e crescer em toda sua extensão. Neste momento, o sentimento mais forte parece ser a aflição, como acontece no nascimento dos dentes de uma criança quando há “irritação e coceira”⁷² (251c). Mas ao olhar a beleza do menino, os orifícios onde brotam a asa recebem nova onda de calor, são irrigados e aquecidos e o amado deleita-se. No entanto, este estado não dura muito se a visão da beleza do amado não está perto, assim, os mesmo orifícios secam e fecham-se, impossibilitando “o germe da asas, que, fechado com o desejo, lateja como artérias pulsantes (...), e assim alma toda espicaçada fica desesperada

⁶⁸ Trad. REIS (2016), p. 104.

⁶⁹ “Socrates begins his brilliant phenomenology of love – or, perhaps it would be more accurate to say, of the experience of falling in love (...)”. GRISWOLD (1986), p. 123.

⁷⁰ Trad. REIS (2016), p. 104.

⁷¹ Trad. REIS (2016), p. 104.

⁷² Trad. REIS (2016), p. 105.

de dor; mas a memória que tem da beleza então se regozija”⁷³ (251d).

Tal é o nascimento das asas. O crescimento das asas depende tanto da razão e da memória do belo quanto da visão da beleza terrena pelos sentidos. A mistura de estados característico dessa experiência resulta em estranheza para aquele que a vivencia. Não consegue sair desse estado, não consegue descansar e fica sempre a procura do “dono de tal beleza” (251e). O amante precisa da beleza do amado assim como a alma desencarnada precisava seguir um deus para conseguir ver as formas. Por isso o amante recria no amado um deus (ou uma deusa) como uma espécie de imitação do que aconteceu no passado. Nesse primeiro momento da experiência erótica, o amado está em delírio, fora de si, pois está possuído pela beleza do amado. Apaixonar-se nesse sentido significa encontra-se consigo mesmo, lembrar-se de algo perdido por preocupações mais imediatas e mundanas. É, portanto, uma experiência poderosa e transformadora e “ilustra como a alma pode se mover através da agitação de *erôs*”⁷⁴. É devido a essa potência que, segundo alguns Homéridas, diz Sócrates, *Erôs* é chamado pelos “imortais de *Pteros* [*Erôs* alado] por forças de asas dar”⁷⁵ (252b).

O esforço do amante em transformar o amado em divindade é devido à necessidade de a alma continuar aquilo que não terminou, i.e, a procissão e o banquete divinos. Como foi descrito em 246e-247c, os deuses condutores comandam cada qual um agrupamento de almas que mais assemelham-se a ele. Não é dito como essa semelhança se dá, a saber, se há um número de almas mortais específico para cada deus, se as características que tornam a alma semelhante a um deus são imutáveis ou podem ser alteradas durante o período em que estão encarnadas. Sabemos, no entanto, que Zeus é o guia supremo que tudo ordenado e cuida (246e), que as almas que seguiram Zeus são as que mais tempo tiveram para contemplar e que, quando encarnadas, dedicarão a vida à filosofia. Os seguidores de Ares, por exemplo, são capazes de “matar e sacrificar a si mesmos”⁷⁶ (252c) pelo amor, os

⁷³ Trad. REIS (2016), p. 105.

⁷⁴ No original: “*This illustrates how the soul can move itself through the excitation of eros.*” GRISWOLD (1986), p. 126.

⁷⁵ Trad. REIS (2016), p. 106.

⁷⁶ Trad. REIS (2016), p. 106.

companheiros de Hera, por outro lado, se relacionarão de maneira régia com os seus favoritos⁷⁷, e assim “cada qual passa a vida honrando e imitando na medida do possível precisamente o deus no coro do qual tomou parte”⁷⁸ (252d).

A relação amorosa da palinódia consiste no amante tomado pela beleza do amado e tendo lembranças do verdadeiro belo e de certas “experiências divinas”, age como o amado fosse o próprio deus. Foi dito que esse amor platônico pode ser entendido como um amor egoísta no qual o amado não passa de um meio usado para atingir a visão das formas e que ele não era apreciado enquanto indivíduo⁷⁹. Há certa dose de razão nessa crítica. Mas uma possível defesa do amor platônico pode ser assim formulada. Enquanto nos dois primeiros discursos o “não-amor” era medido de maneira utilitarista (pesando prós e contras) e os meninos favoritos eram nada mais do que objetos para satisfazer o desejos físicos dos não-amantes; a palinódia propõe uma relação mais humana, digamos assim. O amado é alguém capaz de despertar o que há de mais especial nos homens, o que mais nos assemelharia com o divino e só é possível que isso aconteça porque o amado também compartilha dessa substância. Com relação à individualidade do amado, Griswold oferece uma resposta, os indivíduos são amados por uma manifestação da sua verdadeira natureza que correspondem à alma individual e na medida em que podem tornar-se novamente mais semelhantes ao que foram outrora⁸⁰.

4.4.3 A tripartição da alma humana e o auto controle

Sócrates na parte final da palinódia volta para a descrição da divisão da alma humana. Sabemos que ela foi dividida em três, dois cavalos (dócil e indócil) e um auriga, mas não muito foi dito sobre a virtude (253d: ὁρετὴ) do cavalo dócil e o vício do indócil. Os cavalos são descritos a partir de contrastantes características físicas: ereto *vs.* torto, bem articulado *vs.* desconjuntado, pescoço longo *vs.* pescoço curto, pelo claro *vs.* pelo escuro,

⁷⁷ De acordo com *status* de Hera como rainha ao lado de Zeus, rei dos deuses. Segundo Yunis: “*Lawful, but non-philosophical, king was second in the hierarchy of human lives* (248d4)”. Cf. YUNIS (2011), p. 158.

⁷⁸ Trad. REIS (2016), p. 106.

⁷⁹ Cf. The Individual as a Object of Love in Plato. In: VLASTOS (1973), pp. 3-42.

⁸⁰ Cf. GRISWOLD (1986), p. 128-129.

entre outras. O comportamento do cavalo bom é baseado nas seguintes características, “amante da honra com moderação e do senso de pudor”⁸¹ (253d: τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς), isto significa que ele é sensível à *sôphrosynê* e sente vergonha⁸², ser amante da honra nos lembra a descrição na *República*⁸³ da parte emocional que é *philotimon*. Este corcel é obediente ao auriga e “acata ordens dirigido apenas por palavras”⁸⁴ (253d-e: κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται), ou seja, prescindindo do comando através da ameaça física. O motivo principal do mau comportamento do cavalo indócil é ser companheiro da desmedida (253e: ὕβρεως ἑταῖρος), além do mais ele é surdo, portanto não consegue ouvir as palavras de ordem do auriga, necessitando, assim do chicote e da espora. É importante ressaltar essa característica do corcel escuro, isto é, ele necessita de estímulos físicos para obedecer, para movimentar-se, mudar direção, parar ou iniciar. A parte apetitiva da alma não será convencida, estimulada ou persuadida somente por palavras ou pela razão. É necessário que haja artifícios sensoriais para estimulá-la e coação para freá-la.

Ainda que haja certa hierarquia das três partes da alma com o auriga no topo, não devemos entender com isso que Platão esteja procurando ignorar ou excluir o cavalo indócil da *psychê*. Sua descrição da complexidade da alma humana deve ser interpretada como um reconhecimento dos seus conflitos inerentes, e a compreensão de si nesse sentido é sinônimo da busca de uma alma harmoniosa:

Embora tudo leve a pensar o contrário, a parelha de cavalos opostos em tudo não deve nos fazer imaginar uma dicotomia simples do tipo bem/mal, negro/branco, virtude/vício. Não está em jogo, é evidente, a mera oposição entre razão e desejo, como havia sugerido o escrito de Lísias e aparentemente endossado no primeiro discurso de Sócrates. Os elementos que compõem a alma são por natureza complementares e nada ao que parece deveria ser propriamente erradicado, mas tão somente disciplinado: que cada um assuma a própria função e ponha-se sob o controle do que é mais nobre e por isso mesmo deve comandar o conjunto. E nisso consiste a harmonia e a justiça da alma, sendo o mal uma decorrência da desordem nas partes e subversão da natural

⁸¹ Trad. REIS (2016), p. 108.

⁸² Aqui está subentendido que esta vergonha teria relação com atos reprováveis.

⁸³ Cf. *República*, IX, 581b.

⁸⁴ Trad. REIS (2016), p. 108.

hierarquia. (REIS, 2016, pp. 194-195.)

A preocupação com a harmonia e a justiça da alma nos leva à pergunta de como isso é possível, i.e., como devemos bem ordenar as potências da alma de acordo com sua natureza para que haja o desenvolvimento de sua total capacidade. Este é justamente um dos objetivos da palinódia, não apenas fazer, digamos assim, um relato pormenorizado da *psychê*, como também colocar a experiência psicológica de *erôs* enquanto força motora que impulsiona o ser humano para algo além da beleza imediata dos corpos.

O encontro com o favorito é conflitante pois cada aspecto reage à sua maneira, um dos cavalos lança-se sobre o amado sem acanhamento enquanto o outro está “constrangido como sempre pelo pudor”⁸⁵ (254a) e o auriga deleita-se somente com a visão da beleza. O desejo do cavalo indócil é tamanho que toda a alma é levada mais próxima ao amado provocando uma “visão esplendorosa” (254b). Essa visão suscita na memória do auriga a “natureza do belo” (254b: κάλλους φύσιν) e junto dele vê também a moderação (σωφροσύνης), tal como foi descrito em 247d. Recordando da *sôphrosynê* o auriga é levado a recuar e a puxar as rédeas com violência, o cavalo dócil não resiste ao comando enquanto o outro volta a avançar assim que recupera o fôlego. Essa dinâmica continua até que o cavalo indomado deixa de “excessos” (254e: ὑβρεως) e passa a seguir a “presciência” (254e: πρρονοία) do auriga. Esta é a disciplina do verdadeiro amante, ele segue o amado de forma respeitosa e reverente tal como estivesse diante de um deus e por amor a ele lembra-se de algo maior e mais importante.

Tendo falado sobre as vantagens do verdadeiro amor para o amante, Sócrates passa a descrever quais são os benefícios para o amado. O amado reconhece no amante a si mesmo, como se sua própria beleza tendo enchido aquele até a borda extravasasse para fora (255c). Como depois algumas teorias psicanalíticas irão reconhecer, há uma espécie de amor narcísico por parte do amado. Porém diferentemente dessas, na explicação platônica da experiência amorosa, esse reflexo do amor próprio decorre de uma capacidade intelectual psíquica capaz de recordar a beleza em si mesma.

⁸⁵ Trad. REIS (2016), p. 108.

A loucura amorosa ou delírio erótico divino é muitíssimo superior à “mortal moderação” (256e: σωφροσύνη θνητῇ). Este reconhecimento de superioridade de uma espécie de loucura em comparação com a *sôphrosunê* gerou alguma polêmica entre os intérpretes de Platão. Pois o elogio à loucura do *Fedro* é problemático quando contrastado com a *República*, entre outros diálogos. Na *República*, os argumentos são favoráveis a *sôphrosynê* e parecem levar a uma rejeição total de qualquer tipo de loucura na alma e, portanto, dificilmente favoreceriam uma relação positiva entre a filosofia e a *mania*. Mas o delírio divino é superior à *sôphrosunê* humana no sentido que possibilita uma ascese intelectual e permite um reconhecimento de uma *sôphrosunê* imortal. A loucura em Platão não é, portanto, elogiada indiscriminadamente mas interessa uma tipo específico de loucura, i.e, a erótica, que devido à característica fundamentalmente desiderativa da *psychê* humana provoca o movimento necessário para o crescimento das asas cognitivas da alma.

5 RETÓRICA, PSICOLOGIA E DIALÉTICA

5.1 O início da segunda parte do diálogo

5.1.1 O desfecho da palinódia

A conclusão formal da palinódia é dividida em duas etapas, a primeira é dirigida ao menino que deve escolher entre um amante e um não-amante, e a segunda funciona como uma prece a *Erôs* em favor de Fedro e de Lísias. Somos lembrados do receptor dos discursos anteriores que foi confrontado com argumentos para escolher o não-amante e que agora tem informações mais completas para tomar sua decisão. Sócrates que já descreveu, momentos antes, a enorme vantagem de escolher o verdadeiro amante – aquele que irá tratá-lo como um deus e que pode orientá-lo para a filosofia – contrasta essa escolha com a convivência com um não-amante. Este último por não possuir, ou melhor, não rememorar, a *sôphrosynê* em si possui uma “mortal moderação” (256e: σωφροσύνη θνητῇ) que Lísias tanto exaltou no seu discurso (cf. por exemplo, 231a, onde é dito que o não-amante tem domínio de si e, portanto, pode deliberar de forma controlada e não por necessidade). Se a palinódia de Sócrates alcançou o seu objetivo, o menino deve perceber que essa moderação é apenas uma sombra da verdadeira moderação que pode ser alcançada pela harmonia da alma.

O segundo parágrafo é dirigido diretamente ao divino *Erôs* como uma espécie de sacrifício pelo que foi dito anteriormente. Sacrifício é uma expressão que de maneira adequada engloba as características da palinódia: por um lado, é uma oferenda ao deus do amor para retratar-se pelos excessos cometidos e, por outro, foi uma tarefa custosa que Sócrates fez a contragosto, dada sua preferência pelo diálogo. Este é um ponto muito importante para compreender a nova concepção de retórica que Platão irá delinear mais à frente. Quando Sócrates diz que foi necessário pronunciar a palinódia “de maneira inevitavelmente poética”¹ (257a) por causa de Fedro, está com isso querendo dizer que

¹ Trad. REIS (2016), p. 112.

teve de adaptar sua maneira de falar e comunicar suas ideias para afetar e persuadir seu interlocutor, ou seja, utilizou-se de um recurso retórico. Como vimos no capítulo 2, o interlocutor Fedro é um personagem que representa o gosto insaciável pela retórica, pela beleza do *logos* e por discursos monológicos mais do que por diálogos. A linguagem utilizada por Sócrates na palinódia busca tornar o discurso atraente a Fedro para que o primeiro alcance seu objetivo, a saber, converter o amigo à filosofia. É uma aplicação do princípio estabelecido pela arte retórica que será apresentado formalmente em 271b, nomeadamente, ajustar o discurso à alma visada.

Sócrates pede a *Erôs* que Lísias volte-se para a filosofia, porém mais do que um apelo a ele, a prece é, em última instância, direcionada a Fedro. Sócrates dificilmente acredita que Lísias poderia realmente tornar-se filósofo seja por sua fama alcançada, por seu caráter ou pela sua idade. Fedro, no entanto, pode ainda ter alguma chance e, além dele jovens destinatários de discursos eróticos são também alvos em potencial. A frase final pede a Fedro que “simplesmente dedique a vida a Eros por meio de discursos² filosóficos”³ (257b: ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῇται); é o desejo de Sócrates para que Fedro perceba a diferença entre não apenas os diferentes discursos, mas, principalmente, entre as duas maneiras de vida, sofística e filosófica. Porém, ainda que a escolha preferível seja a vida filosófica, parece haver certa restrição. Sócrates conhece Fedro e por isso frisa a importância de *erôs*, e, portanto, da beleza e dos discursos nessa possível vida filosófica. Fedro não é tão jovem e teve influência há algum tempo da educação corrente e, sendo assim, dificilmente poderá tornar-se um filósofo mas pode, devido a certas características, dedicar a vida a perseguir discursos belos e verdadeiros.

5.1.2 A unidade do *Fedro* e a personagem Fedro

A segunda parte do *Fedro* inicia-se com o término da palinódia e a subsequente discussão ou diálogo sobre retórica, dialética e escrita. A reação imediata de Fedro ao

² O termo aqui é *logoi* e devido a discussão a seguir talvez possa ser melhor traduzido como “conversa” (a sugestão de ROWE, 2005, p. 83, é *talk*), pois uma das características principais da vida filosófica é justamente a troca de palavras em conversação.

³ Trad. REIS (2016), p. 112.

discurso de Sócrates nos diz muito, tanto sobre o problema da unidade do diálogo quanto sobre sua própria personalidade. Como já foi visto anteriormente (principalmente nos capítulos um e dois), o problema da unidade do *Fedro* é causado em grande parte pela mudança brusca de tom e de conteúdo pós-palinódia, podendo ser estabelecida uma primeira parte (que trata de discursos eróticos) e uma segunda parte (um diálogo sobre retórica). A linguagem da primeira parte é lúdica, erótica e entusiástica, enquanto a linguagem da segunda parte é séria, distante e analítica: “Com o final da palinódia, nós desmoronamos das alturas para algo mais familiar, a terra – de fato, para o nível do Fedro”⁴.

Fedro não está totalmente convencido de que dedicar “a vida a Eros por meio de discursos filosóficos” (257b) é a melhor coisa a se fazer. Sua desconfiança tem a ver com anos sob a influência da retórica como praticada na época e, conseqüentemente, com uma visão muito restrita do que significa fazer belos discursos. Ele não comenta nada sobre o extraordinário conteúdo da palinódia e limita-se a dizer que o discurso de Sócrates é “mais belo” (257c: καλλίω) que o anterior. E, de maneira natural, Fedro passa a contar um boato sobre Lísias, a saber, que certo político o teria chamado de “escritor de discursos” (257c: λογογράφον) e por vergonha e “amor à honra” (257c: φιλοτιμίας) ele deixaria de escrever. Com o desmoronamento das alturas da palinódia e a diminuição do tom emocional, há uma tentativa de Fedro conduzir a conversa para algo de seu domínio. De fato, parece que ele está tentando, à sua maneira, trazer elementos da palinódia para situações mais familiares. Sabemos que o termo *logógrafa* é restrito ao escritor de discursos para clientes usarem nos tribunais⁵, mas Fedro brinca com a etimologia da palavra como se esta incluísse a escrita de discursos que Sócrates chamou de *erôtikos logos*. Há também a brincadeira com *philotimias* que é contrastada com *philosophia*. Essa redefinição de termos e novo recorte temático mostra a necessidade da personagem Fedro de conversar sobre assuntos mais cotidianos e relativos à sociedade da época. Ora, tais assuntos interessam

⁴ GRISWOLD (1986), p. 157. No original: “The palinode over, we come tumbling down from the heights to the more familiar earth – to the level of Phaedrus, in effect.”

⁵ Cf. HACKFORTH (1952), p. 116.

Sócrates e Platão pois estão no cerne do problema da educação e da política e, portanto, há uma guinada em direção às questões que irão dominar o restante do diálogo.

De certa forma, a culpa da falta de unidade do diálogo pode ser atribuída a Fedro, pois é por causa dele que as principais “decisões” do diálogo são tomadas, foi ele que leu o discurso de Lísias e convenceu Sócrates a competir com ele, foi por causa de suas palavras que Sócrates decide ficar e fazer sua palinódia e agora é por sua escolha que o tom da palinódia cede espaço para um diálogo sobre a prática retórica da época. No entanto, Fedro pode ser a chave para o problema da unidade do diálogo⁶. Trata-se da ideia já mencionada no item 2.2 (“Sócrates conhece Fedro”) e que agora pode ganhar mais corpo. Ainda que Fedro progrida ao longo do diálogo em direção à filosofia, sua preocupação principal é a retórica e, mais genericamente, a maneira de produzir discursos persuasivos. Sócrates utiliza-se da paixão e do interesse de Fedro por tais discursos para alcançar uma compreensão mais profunda da realidade e consegue fazê-lo escutar discursos mais filosóficos, tanto a palinódia quanto o diálogo sobre a retórica. Portanto, a necessidade dramática de um interlocutor como Fedro leva Sócrates a percorrer o caminho tortuoso que vemos no diálogo. Dito de outra maneira, Sócrates responde às necessidades de Fedro na medida em que se aproxima de seus interesses para mostrar como é possível enxergar tais temas (como a retórica, *erôs*, escrita) de maneira mais ampla.

Ora, a reação de Fedro à palinódia mostra que ele ainda não compreende o problema da retórica segundo a perspectiva platônico/socrática. Seu interesse está em compreender a reputação de escritores como Lísias e a maneira de escrever dos “mais poderosos e veneráveis nas cidades”⁷ (257d: οἱ μέγιστον δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν). A personagem Fedro, no entanto, está, digamos assim, preparando o terreno para a segunda parte do diálogo, que: “conecta retórica, política, sofistas, escrita, honra e apelo popular. Todos esses ingredientes, como será visto, fazem parte da retórica não-filosófica ou vergonhosa”⁸. Mas mesmo no que diz respeito a esses aspectos sua

⁶ GRISWOLD (1986) sugere essa solução para o problema da unidade do diálogo, cf. p. 158.

⁷ Trad. REIS (2016), p. 113.

⁸ GRISWOLD (1986), p. 159: “In an almost prophetic manner, Phaedrus connects rhetoric, politics, sophists,

compreensão é limitada, ele desconhece (ou esqueceu, como diz Sócrates) a verdadeira intenção desses homens que têm o “amor da *logografia*” (257e: ἐρῶσι λογογραφίας) que é, segundo as palavras de Sócrates, ser considerado como um deus ainda em vida e tornar-se imortal através das gerações seguintes que contemplarão seus escritos (257c). Sócrates utiliza-se propositadamente do vocabulário da palinódia (esquecimento, *erôs*, deus, imortal, contemplar) numa espécie de paródia mundana dos conceitos principais do discurso. Esses elementos têm o seu sentido reduzido, assim como a “mortal moderação” do discurso de Lísias é um simulacro da verdadeira moderação. Há tanto por parte de Fedro quanto por parte de Sócrates certa ampliação do significado do termo λογόγραφος, deixando de lado seu uso corrente e mais restrito de escritor profissional de discursos forenses⁹, para remontar a um significado abrangente de “escritor de discursos”.

Assim como houve a ampliação do significado de *logógrafo*, a segunda parte do diálogo é uma transição de uma concepção extremamente restrita de retórica para uma mais abrangente e complexa. Há, aqui, um paralelo entre a análise de retórica e *erôs*, pois na primeira parte, Sócrates, Fedro e o leitor partem de uma definição estreita e rasa sobre o amor (nos dois primeiros discursos) em direção a uma concepção muito mais totalizante e complexa (na palinódia). Este é outro ponto a favor da unidade do diálogo, i.e., a reavaliação tanto de *erôs* quanto de retórica, principalmente sob a visão simplista de Fedro desses assuntos é um dos grandes motivadores do diálogo. Ainda, a palinódia, devido à sua ambição de descrever imagens do âmbito do inteligível funciona como um pano de fundo paradigmático para a investigação sobre a retórica. Os temas tratados na palinódia (harmonia da alma, amor ao saber e belo transcendente) fornecem uma estrutura inédita para a segunda parte e o diálogo sobre discursos, retórica e persuasão deve, em última instância, se reportar a ela. Nas palavras de Griswold:

A visão da palinódia da alma, do cosmos e do Ser fornece uma estrutura, não disponível quando Sócrates fez seu primeiro discurso, em termos dos

writing, honor and popular appeal. All these ingredients, as it turns out, of non-philosophical or shameful rhetoric.

⁹ RYAN (2012) diz: “*Lysias was a professional writer of speeches for others to declaim in court. This may well have been the specific meaning of λογόγραφος at the dramatic date of the dialogue, and Thucydides 1.21.1 may be λοιδορῶν when he refers to earlier prose historians, down to and including Herodotus, as λογογράφοι.*” pp. 237-238.

quais a *techné* (assim como a retórica) pode ser colocada em seu nível apropriado. Desta forma, a palinódia não é superada mas desenvolvida.¹⁰ (GRISWOLD, 1986, p. 164)

Voltar a falar sobre a unidade neste momento é necessário visto que este é o ponto de ruptura e de maior dificuldade para reconhecer a unidade do diálogo. No entanto, espero ter mostrado como a aparente falta de unidade se dá apenas em um nível superficial. Fedro é o grande responsável pela desconexão textual e justamente por essa razão ele é também a solução para o problema¹¹. Em outras palavras, o diálogo é feito sob medida para Fedro (e, possivelmente, para leitores que têm almas aparentadas com ele) a fim de persuadi-lo a se interessar por filosofia. Essa interpretação toma como base a própria definição de arte retórica que será trabalhada nos próximos itens.

5.1.3 Um problema revisitado: retórica e conhecimento

Sócrates mencionou a paixão que os escritores de tribunal têm em deixar seus nomes para posteridade em uma espécie de imortalidade por meio de discursos. A crítica principal dessa passagem é a ênfase no poder adquirido e na fama alcançada através desses escritos como se isto fosse a principal finalidade do ato de escrever. Mas a escrita de discursos (*logografia*) em seu sentido mais abrangente não deve permanecer restrita a tais ambições limitadas.

Para tornar as coisas claras para Fedro, Sócrates coloca a questão de maneira direta: o ato de escrever discursos não é em si vergonhoso, mas é vergonhoso escrever (e falar) de forma feia e desonrosa (258d: ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς). A questão que deve ser respondida é formulada da seguinte maneira “qual seria então a maneira bela e não bela de escrever?”¹² (258d). Não apenas sobre escritos de Lísias ou profissionais como ele, mas sobre qualquer outro de

¹⁰ No original: “*The palinode's view of the soul, the cosmos, and Being supplies a framework, not available when Socrates delivered his first speech, in terms of which techné (as well as rhetoric) can be placed at its proper level. In this way the palinode is not so much superseded as worked out further.*”

¹¹ Esta também é a interpretação de GRISWOLD (1986); no entanto, para ele, este é um começo de resposta que, em última instância, deve ceder à questão do auto-conhecimento. Essa sim seria a questão central e unificadora do diálogo.

¹² Trad. REIS (2016), p. 114.

quem escreveu ou escreverá “quer uma composição política, quer privada, seja em metros como poeta, seja sem metros como um leigo”¹³ (258d). A demanda para responder a essa questão marca a passagem para a segunda parte do diálogo. Apesar de, inicialmente, a investigação ser direcionada a discursos escritos, em 259e, Sócrates reformula o objetivo para incluir os discursos orais. O discurso de Lísias será analisado e criticado, como tanto quer Fedro, mas a investigação deve reunir muito mais elementos, discursos para o público e para o privado, em forma de verso ou de prosa, orais ou escritos, do passado, do presente e do futuro.

A investigação sobre a prática de escrever ou proclamar discursos que se pretendem persuasivos e que são chamados de retóricos está em processo de reavaliação sobre seu escopo. No *Górgias*, a retórica é definida pelo sofista que dá o nome ao diálogo como a habilidade de persuadir por palavras os indivíduos presentes em encontros políticos (452e); a retórica é, naquele diálogo, indissociável da prática de persuasão pública. De acordo com o *Górgias*, os três discursos do *Fedro* não seriam incluídos no grupo de discursos retóricos, pois são voltados ao âmbito do privado, portanto devem ser ditos no *tête-à-tête*, de preferência sem ninguém ao redor. No entanto, assim como Platão ampliou e aprofundou o significado da *logografia* e de *erôs*, ele também irá ressignificar a própria retórica. A investigação sobre discursos persuasivos não será restrita aos discursos públicos, nem aos sofisticos, mas incluirá os discursos de Sócrates e os próprios diálogos platônicos.

Definido o objetivo da investigação que será feita, há a menção, já discutida no capítulo 2, da presença das cigarras. As cigarras “conversam” (259a: διαλεγόμενοι) entre elas e olham de cima se quem está embaixo conversa ou tira um cochilo. A preguiça de pensar é contrastada aqui com o verbo *dialegethai* que é o ação típica dos filósofos para Platão. Assim como as cigarras, os filósofos encontram-se entre o conhecimento divino e a opinião mortal¹⁴. O som das cigarras é comparado ao canto das sereias e aqueles que estão dispostos a pensar e investigar a fundo um assunto e precisam atravessar as águas tortuosas da razão, sem ceder à tentação da preguiça de pensar, devem descobrir

¹³ Trad. REIS (2016), p. 114.

¹⁴ É, de certa forma, o lugar ocupado pelo *Erôs* do banquete; o ser intermediário entre o divino e o mortal.

estratégias como Odisseu. O canto das cigarras-sereias separa os filósofos dos não-filósofos e prepara Fedro para a atividade investigativa da dialética. Portanto, a história das cigarras serve como uma sensibilização para o interlocutor de Sócrates. Mais uma vez é possível perceber a preocupação em saber com quem está falando para que o objetivo de uma efetiva persuasão seja alcançado.

A seção que ocupa as páginas entre 259e-262c estabelece os novos termos dessa investigação. Em outras palavras, Sócrates determina exatamente sobre o que eles irão falar e qual é o âmbito dessa pesquisa. É indicado que, por ora, eles irão se restringir aos discursos orais que se pretendem persuasivos. Como primeiro passo, Sócrates sugere que um discurso proferido de modo bom e belo deve ter sido dito por alguém que conhece a verdade do assunto que está a dizer. A resposta de Fedro a essa sugestão mostra o que leitores de outros diálogos platônicos já sabem, i.e., que a prática oratória não se preocupa com a verdade, mas com o que assim parece à multidão (260a: πλῆθος: grande número, massa, multidão; referência à manipulação do povo na democracia). A indiferença da retórica à verdade deve-se ao fato de que o orador não precisa saber o que é belo, bom e justo mas o que parece ser belo, bom e justo para a plateia a qual está se dirigindo. É do âmbito do parecer (δοκέω) “que se produz a persuasão, não da verdade”¹⁵ (260a: τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ’ οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας).

Essa concepção de retórica é aquela já exposta no *Górgias* (cf. esp. 454e-455a), no qual a retórica persuade sem que se tenha o saber sobre aquilo de que se fala. No entanto, o foco desse intercâmbio no *Fedro* está na persuasão; para persuadir (*peithô*) um grupo de pessoas a fazer ou pensar algo somente é necessário que aquele que busca persuadir saiba o que o grupo já sabe ou pensa sobre o assunto. Para explicar esse conceito, Sócrates imagina o seguinte cenário. Se estivesse persuadindo Fedro a comprar um cavalo para lutar contra um inimigo mas ambos desconhecessem o que é um cavalo, e mais, se a única informação que Sócrates tivesse sobre Fedro fosse que este pensa que os cavalos são os animais domésticos que possuem as maiores orelhas; provido dessa informação e

¹⁵ Trad. REIS (2016), p. 116.

ignorante do que é um cavalo, Sócrates poderia fazer um “elogio do asno”¹⁶ (260b), chamando-o de cavalo e atribuindo ao burro todo o valor do cavalo. Fedro ainda não é capaz de perceber a sutileza do argumento de Sócrates, i.e., que este faz uma crítica ao discurso de Lísias, e acha a proposição o “cúmulo do ridículo”¹⁷. Mas, como diz Sócrates, é preferível o ridículo e amigo ao esperto (*deinos*, em clara alusão a Lísias) e inimigo (260c). O problema ilustrado por esse cenário improvável é, ao contrário, bastante comum: se um retórico que não sabe o que é bom ou ruim e encontra uma população também ignorante desses conceitos, ele poderá persuadir a tal população com seu “elogio do asno” (260c).

Essa crítica socrática/platônica à retórica sofística que se mantém alheia à verdade é apenas pontuada no *Fedro*, mas foi bem desenvolvida no *Górgias*. No presente diálogo essa não é a principal preocupação. A questão que Sócrates procura responder é a chamada reavaliação da retórica ou, nos termos do *Fedro*, a genuína arte retórica, i.e., quando falamos ou escrevemos de modo belo e justo. Para tanto, primeiro Sócrates precisará separar o joio do trigo, por assim dizer, e irá personificar uma objeção da suposta “arte dos discursos” (260d: τῶν λόγων τέχνην):

SÓC.: Que tolices afinal são essas, ó homens estranhos? Pois ninguém que ignore a verdade eu forço a aprender a falar. Mas se meu conselho vale alguma coisa é que, adquirindo-a, apanhe-me sem mais. E digo então com orgulho o seguinte: sem mim, quem souber da realidade nenhuma vantagem terá na arte de persuadir. (Trad. REIS, 2016, p. 117. 260d: ‘τί ποτ’, ὧ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν’ ἀγνοοῦντα τὰληθὲς ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ’, εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν: τόδε δ’ οὖν μέγα λέγω, ὥς ἄνευ ἐμοῦ τῷ τὰ ὄντα εἰδότητι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνην.)

Tal fala é a personificação da retórica dos sofistas e diz com outras palavras o que a personagem Górgias disse no diálogo que leva seu nome¹⁸, a saber, que de nada adianta saber do assunto do qual é preciso persuadir se não se tem o poder da persuasão. Então, um médico que conhece a cura de uma doença não conseguirá convencer o paciente mesmo tendo o conhecimento se não tiver também a habilidade retórica. Por outro lado,

¹⁶ Trad. REIS (2016), p. 116.

¹⁷ Trad. REIS (2016), p. 116.

¹⁸ Cf. *Górgias*, 456a-457c.

alguém muito hábil com as palavras pode convencer outras pessoas a fazerem o que ele quer mesmo que este não tenha conhecimento do que fala. Diz Górgias: “Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte”¹⁹ (456c). Devido ao seu poder e influência, a retórica deve ser utilizada com cautela, assim como qualquer outra forma de luta, não é por conseguir ferir, matar ou persuadir os outros que se deve fazê-lo em todas as circunstâncias. Ademais, mesmo que aconteça de um pugilista perverso bater em algum inocente, não se deve condenar e expulsar o seu treinador; assim como não podemos, segundo Górgias, responsabilizar algum aluno de retórica que acaso venha a convencer as pessoas de ideias corruptas.

A resposta de Sócrates, no presente diálogo, a essa tentativa de salvaguardar uma suposta arte retórica é remanescente da crítica feita no *Górgias*, a saber, que essa habilidade de persuadir não é uma arte (τέχνη) mas uma “prática que de arte nada tem” (260e: ἄτεχνος τριβή). No entanto, no *Górgias*, o foco da crítica é que a retórica não pode ser uma arte pois não possui o conhecimento do verdadeiro, agora, no *Fedro*, tal crítica é mantida mas somada à outra: a retórica sofista, por desconhecer a verdade, falha no seu próprio objetivo que é persuadir. O cerne da questão é a possibilidade de chamar a retórica de arte ou não. No *Górgias*, Sócrates descarta essa possibilidade considerando a retórica um “jeitinho não científico”²⁰ de manusear discursos. No *Fedro*, a crítica à retórica sofística permanece e ganha até mesmo um exemplo palpável com o discurso de Lísias que por não saber o que é *erôs* não soube escrever um bom discurso. Mas a atual investigação é sobre a possibilidade de haver um discurso persuasivo que seja implementado com arte.

Se não houvesse a possibilidade de tal arte do discurso, o diálogo tomaria outro rumo. Dito de outro modo, se, como no *Górgias*, a crítica da retórica chegasse à conclusão de que não há arte do discurso persuasivo pois esta é necessariamente alheia à verdade, não haveria a obrigação de investigar a persuasão mais a fundo e estaria determinado que não

¹⁹ Trad. LOPES (2014), p. 203.

²⁰ ROWE (2005, p. 43), traduz *atechnos tribê* como “*unscientific knack*” que pode ser entendido como uma destreza sem técnica ou sem arte.

há utilidade alguma para a retórica²¹; no entanto, Sócrates ainda mantém que sem a verdade não há arte retórica, mas agora permite que esta exista aliada à filosofia, uma arte dos discursos persuasivos.

Em suma, a investigação sobre a retórica no *Fedro* possui características muito específicas, podemos estabelecer três pontos principais. Em primeiro lugar, diferentemente do *Górgias*, temos três exemplos de discursos que se pretendem persuasivos; em segundo lugar, o mito ou história verossímil da palinódia institui uma ambição epistemológica que serve como pano de fundo para a investigação renovada da utilidade da retórica; em terceiro lugar, abre-se espaço para que existam discursos (e não diálogos) escritos e orais feitos com arte.

5.2 Retórica sofística e conhecimento dialético

5.2.1 A arte universal do *logos* e o conhecimento de semelhanças e diferenças

5.2.1.1 Retórica é *psychagogia* por meio do *logos*

A proposta estabelecida na segunda parte do diálogo é investigar se há, verdadeiramente, uma arte retórica ou se esta é apenas uma habilidade sem arte. Para tanto, é necessário uma definição de retórica:

SÓC.: Ora, não seria a retórica como um todo uma espécie de arte na condução de almas por meio de discursos – não apenas nos tribunais e muitos outros colegiados públicos, mas também nos privados –, e a mesma, tanto a respeito de assuntos pequenos como grandes? E nada torna-se mais honrado do que o uso correto quando trata do que é sério ou do trivial? (Trad. REIS, 2016, p. 117. 261a-b: ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ μικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γινόμενον)

A retórica “como um todo” é uma espécie de arte universal do *logos* que diz respeito à prosa e à poesia, ao público e ao privado, ao falado e ao escrito, a assuntos triviais e sérios.

²¹ No *Político* (303e-304e), há o reconhecimento da utilidade da retórica devido sua persuasão, incontestavelmente o limite da retórica deve ser dado pela filosofia.

Sua característica específica é conduzir – seja por engano (se feita sem arte) seja por conhecimento – almas através do uso do discurso. Essa capacidade psicagógica é percebida em situações nas quais ouvintes ou leitores dispõem de uma crença inicial sobre determinado assunto mas são levados, por vezes sem perceber, à perspectiva estabelecida pelo retórico. Isto pode acontecer, segundo Sócrates, nas mais diferentes situações e cenários e não devemos restringir essa arte psicagógica dos discursos somente aos tribunais e assembleias. Ao escolher o termo *psychagógia*, Platão está trazendo a imagem da alma trabalhada na palinódia e o movimento anímico que faz com que a retórica assim como *erôs* sejam entendidos como uma “força com potencial de mudar a vida”²² daqueles que são conduzidos.

A ideia de ampliar o escopo da retórica tem como fundamento ético-epistemológico platônico que “nenhum discurso é neutro em seus efeitos sobre a alma e, portanto, uma pessoa é afetada para o bem ou para o mal por qualquer discurso que ele ou ela encontra”²³. Esta afirmação já sinaliza para a relação entre a retórica e a verdade. Isto significa que não é possível, para Platão, haver uma arte retórica que não seja fundamentada no conhecimento verdadeiro e caso haja alguma habilidade persuasiva alheia à verdade essa não tem o direito de ser chamada de arte.

5.2.1.2 A antilógica e a persuasão

Podemos perceber que essa concepção de retórica é diferente do senso comum da época pela reação de Fedro à proposta de Sócrates. Sócrates está pensando em uma capacidade discursiva comum tanto aos litigantes em um tribunal quanto os discursos de Zenão (o “Palamedes de Eléa”, 261d). Os litigantes argumentam contrapondo-se uns aos outros a respeito do justo e do injusto, fazendo assim, com que o mesmo assunto ora pareça justo ora pareça injusto. Um fenômeno similar ocorre na fala de Zenão²⁴ quando

²² No original: “Defining rhetoric by its influence on the soul’s movement recalls the palinode and makes rhetoric, like *erôs*, into a potentially life-changing force.” YUNIS (2011), p. 183.

²³ No original: “(...) no discourse is neutral in its effect on the soul and therefore a person is affected for good or ill by any discourse that he or she encounters.” YUNIS (2011), p. 183.

²⁴ Zenão, filósofo pré-socrático do círculo de Parmênides, ao argumentar que as coisas pode parecer ora uma

discorre sobre uma mesma coisa fazendo com que ela possa parecer una e múltipla, em repouso e em movimento, igual e diferente, tudo isso através do *logos*. Argumentar em lados opostos de uma questão ou a contra argumentação (261d: ἡ ἀντιλογική) está presente em qualquer discurso que tenha em comum o fato de caminhar por semelhanças e diferenças. A *antilogikê* “foi uma conquista central do ensino e prática sofistas altamente influente na cultura grega, e levada à perfeição formal por Tucídides”²⁵.

O tema da verdade da aparência surge no *Fedro* como um ponto em comum para pensar a linguagem de modo geral. Grosso modo, a cultura sofística deve ter o mérito de, pela primeira vez, ter sistematizado certo pensamento e racionalização do discurso; pensando sua forma, seu estilo, suas partes e palavras assim como suas possíveis maneiras de convencimento. Nesse sentido, a pergunta que subjaz o diálogo entre Fedro e Sócrates está presente: como levar alguém de um ponto de vista a outro bem distinto somente com o uso das palavras? Essa simples pergunta só pode vir a existir porque há um novo movimento cultural, sofístico e político que permite uma revolução de valores convencionais. É adequado lembrar que:

(...) aquilo que da obra dos sofistas vinha à luz pela primeira vez com clareza era a *consciência da relatividade dos valores*, a consciência de que não é mais possível falar em termos de verdade absoluta, não é mais concebível a velha figura do sábio investido de um saber divino, exibido e transmitido aos mortais. (CASERTANO, 2010, p. 19.)

O desdobramento dessa consciência da relatividade dos valores é que cada um deve construir um significado e um sentido para sua própria existência e isso implica possibilidades quase infinitas dentro do próprio discurso. Pois “o homem constrói para si os próprios significados essencialmente mediante a linguagem, essa capacidade totalmente humana de ‘ser’”²⁶. Ao lado da relatividade de valores está a noção de que o ser humano é constituído pela linguagem à medida que escolhe sua própria narrativa e também é levado

e múltipla, em repouso e em movimento, iguais e desiguais constrói uma argumentação de *reductio ad absurdum*: “The self-contradictory conclusion makes it necessary to reject the premise, which strengthens the case for Parmenidean monism.” YUNIS (2011), p. 185.

²⁵ No original: “Arguing opposing sides of a case was a central achievement of sophistic teaching and practice, highly influential in Greek culture, and brought to formal perfection by Thucydides.” YUNIS (2011), p. 185.

²⁶ CASERTANO (2010), p. 62.

a ser quem é por pensamentos e narrativas alheias. A potência do discurso de levar alguém a fazer ou pensar algo não pode ficar restrita a sofistas e poetas, de acordo com Platão. A relação de Platão com a retórica e com a poesia é complexa e permeia toda sua obra. De modo sumário, podemos dizer que Platão censura duramente tais atividades pois, em última instância, estas contrastavam e atrapavam seu projeto filosófico. No entanto, por mais que o filósofo tenha procurado afastar a retórica e a poesia, ele jamais desconsiderou a importância delas para a cultura grega.

A crítica platônica da suposta neutralidade da retórica pode ser resumida no argumento *ad absurdum* a seguir: se todos os discursos são verdadeiros e também podem ser falsos ao mesmo tempo, “tudo será ao mesmo tempo verdadeiro e falso, e, portanto, também bom e mau”²⁷. Logo, é possível haver discursos verdadeiros “em si” e discursos falsos “em si”²⁸. Com relação à *antilogikê*, Platão não a rejeita por inteiro, mas a deixa entre a erística e a dialética²⁹, sendo contrário à primeira e favorável à segunda. A *antilogikê* pode ser usada com fins erísticos que, em suma, é mera contenda e disputa, como são os casos muitas vezes nos tribunais, mas pode contribuir na descrição de um mundo fenomenal que está em constante fluxo, ainda que esta prática não substitua a dialética. A habilidade da *antilogikê* “reflete a disponibilidade de múltiplas perspectivas sem a perspectiva reguladora absoluta das Formas”³⁰.

O escopo dessa discussão no *Fedro* diz respeito à retórica poder ser caracterizada como *antilogikê* no tocante à sua maneira de persuadir avançando devagar: “com a qual uma pessoa será capaz de assemelhar tudo a tudo (do que é possível e para o que é possível), e de denunciar o procedimento alheio de assemelhar e dissimular”³¹ (261e). É

²⁷ CASERTANO (2010), p. 52.

²⁸ Obviamente, esta é uma questão muito mais complexa dos enunciados acima e desemboca no projeto platônico das Formas; porém, permiti-me ser breve com tais questões para poder trabalhar o que considero central no *Fedro*, i.e., a possibilidade de uma genuína arte retórica.

²⁹ Cf. KERFERD (1999), p. 103-117.

³⁰ No original: “For Plato *antilogikê* reflects the availability of multiple perspectives without the absolute regulating perspective of the Forms. Plato distinguishes *antilogikê* from both *eristic*, which is mere contentiousness, associated with sophists and unequivocally harmful, and *dialectic*, which has antilogical features but is guided by the Forms.” YUNIS (2011), p. 185-186.

³¹ Trad. REIS (2016), p. 118.

possível através do procedimento antilógico enganar e ser enganado (261e: ἀπάτη). Aquele que procura desviar a crença de outro, pode enganar acumulando pequenas similaridades entre coisas que não são muito distintas entre si, “até que o preto tenha passado por vários tons de cinza e se transformado em branco³²”. Partindo da visão do(s) ouvinte(s) sobre determinado assunto, o retórico deve ser capaz de ir assemelhando pouco a pouco alguma característica do objeto que se discute, e assim mover o ouvinte de uma posição inicial àquela que ele quer convencê-lo. Portanto, a retórica possui características próprias do procedimento antilógico. Em outras palavras, para convencer ou persuadir alguém sobre algo é necessário conhecer os diversos aspectos do assunto, saber assemelhar uma coisa a outra quando possível e distinguir uma coisa da outra quando preciso.

Ora, quem consegue enganar o outro e, portanto, é capaz de se utilizar com habilidade do procedimento de semelhanças e distinções não pode “ignorar a verdade”³³ (262a: ἀλήθειαν ἀγνοῶν) de cada coisa, ele tanto será incapaz de conduzir almas e ser persuasivo quanto poderá ser enganado com o próprio discurso ou com discursos alheios³⁴. O termo engano neste momento não possui conotações necessariamente pejorativas, ele tem o significado “neutro” de ilusão ou descuido. Esse descuido deve ser pensado como um esquecimento, a alma que se engana é aquela que não se lembra inteiramente da realidade inteligível a que pode ter acesso. Sócrates conclui, então, em 262c, o ponto já exposto anteriormente, i.e, que para persuadir com arte (possuir a arte do discurso) o retórico deve ter conhecimento do assunto do discurso. E aquele que, ao

³² No original: “(...) since deception can best be achieved by piecemeal methods, that is to say by accumulating slight falsehoods or misrepresentations until black has passed through various shades of grey into white (...)”. HACKFORTH (1952), p. 129.

³³ Trad. REIS (2016), p. 119.

³⁴ Sobre a vantagem que o filósofo possui na prática retórica, JAEGER (1986) diz: “In his later years Plato was much interested in the logical problem of method and particularly of proof; and he appears to have started at this point to study the rhetorical methods of persuasion from a quite new angle. While Phaedrus was being composed, his pupil Speusippus wrote a long book on dialectic entitled *Similarities*, dealing with the classification of all existing things. To define anything, we must know what it is like and what it is not like. Now, if we assume that the purpose of rhetoric is to deceive the audience – to lead them to false conclusions by resemblances alone – that makes it imperative for the orator to have exact knowledge of the dialectic method of classification, for that is the only way to understand the varying degrees of resemblance between things. It is not easy to confuse iron and silver, but it is easy to confuse good and bad.”, p. 189.

contrário, desconhece a verdade “está a perseguir opiniões”³⁵ (262c: δόξας δὲ τεθηρευκώς³⁶) e não possui nenhuma arte do discurso digna desse nome.

5.2.2 A presença e a ausência de arte nos discursos anteriores

5.2.2.1 A crítica ao discurso de Lísias

Tendo definido o que deve ser esperado num discurso feito com arte, Sócrates irá utilizar os três discursos feitos anteriormente para verificar a presença ou ausência dessa arte. Fedro reage entusiasticamente à proposta mais concreta de analisar os exemplos de discursos que eles têm a mão. Ele precisa desses exemplos para entender com maior clareza o que Sócrates falou “de modo abstrato”³⁷ (262c: ψιλῶς). Sócrates diz ironicamente que é “um golpe de sorte” (262c) eles terem em mãos o par de discursos. Em realidade, a sorte foi construída por Sócrates que sabendo do interesse de Fedro por discursos mais do que pelo diálogo ofereceu ao amigo alguns exemplos para contrastar com o de Lísias.

O discurso de Lísias não é um exemplo de discurso escrito por alguém que conhece a verdade sobre o assunto abordado e, portanto, “seu discurso não tem efeito sobre os ouvintes, a não ser, talvez, despertar admiração por sua habilidade na epidíctica (230e6–234c5)”³⁸. Tal como no cenário imaginado por Sócrates na troca de um asno por um cavalo, Lísias não sabia o que era amor, e como seu interlocutor também não sabia ao certo, aquele passou a elogiar o asno (não-amante) e fazer parecer que este era a melhor opção, enquanto desconsiderava o potencial do verdadeiro amante. Assim como no caso do asno e do cavalo, o discurso de Lísias também chama uma coisa por outra, a saber, o “não-amante” era, em última instância, aquele que sente atração sexual (*erôs*) pelo menino mas é incapaz de alçar maiores voos a partir desse desejo.

Sócrates, então, irá demonstrar a arte ou falta de arte retórica nos discursos e

³⁵ Trad. REIS (2016), p. 119.

³⁶ YUNIS (2011) nota que o termo τεθηρευκώς “suggests empirical, non-systematic pursuit” e aparece na *República* VII, 531a e no *Filebo* 56a.

³⁷ Trad. REIS (2016), p. 120.

³⁸ No original:“(…) *his speech has no effect on listeners other than, perhaps, arousing admiration for his skill at epideictic (230e6– 234c5n.). Further, Lysias’ speech was not inspired by the local gods or the cicadas (262d2– 5).*” YUNIS (2011), p. 189.

comprovar que, se feito com arte, o discurso é capaz de dar “um exemplo de como alguém, ao conhecer a verdade, pode conduzir os ouvintes em certa direção brincando com palavras”³⁹ (262d: ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὥς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας). Nessa passagem, Sócrates já indica algo que ele irá retomar quando vier a falar de escrita, a saber, a ideia de que, mesmo quando feitos com arte, discursos orais e escritos são uma brincadeira ou, ao menos, uma investigação que não possui o mesmo valor que o procedimento dialético. O verbo *parágo* que Reis (2016) traduziu como “conduzir”, recorda *psicagogia* e “significa literalmente ‘conduzir ao lado, dirigir em outra direção’, mas não tem, ao que parece, o sentido pejorativo de ‘descaminhar’, pois não está em questão o valor da direção dada pelo uso de tal procedimento, que a princípio é neutro”⁴⁰.

Fedro relê o início do discurso de Lísias para que Sócrates faça apontamentos sobre a presença ou ausência de arte. Lísias começa mal pois não define o assunto principal de seu discurso, i.e., *erôs*. Dado que *erôs* pertence aos assuntos que geram muita polêmica e desacordo entre as pessoas, iniciar por uma definição do que o orador entende com esse termo é fundamental. O mesmo deve ocorrer com as ideias de “justo” e “bom” (263a), pois são conceitos a respeito dos quais existe muita disputa de significado, ao contrário das palavras “ferro” e “prata”. Ora, é precisamente sobre os termos mais disputados e polêmicos que a retórica tem mais poder. E por esses termos serem de maior complexidade, um bom retórico deve saber dividir as “coisas metodicamente, e captando a característica de cada uma das duas classes: aquela em que a maioria está incerta, e aquela em que não está”⁴¹ (263b). Aqui, Sócrates está antecipando o valor da dialética para os discursos retóricos, i.e., é fundamental para um bom discurso persuasivo que o orador ou escritor saiba identificar o seu assunto e defini-lo.

Da preocupação dos fundamentos epistemológicos do discurso nasce o que Sócrates chamou de “necessidade logográfica” (264b). O discurso de Lísias funciona como um

³⁹ Trad. REIS (2016), p. 120.

⁴⁰ REIS (2016), p. 217.

⁴¹ Trad. REIS (2016), p. 121.

contraexemplo do que acontece quando essa necessidade logográfica é ignorada. Lísias inicia o discurso com as consequências que pretende alcançar e suprime a premissa da qual depende todo o discurso, i.e., a definição de amor. Ainda, as diferentes partes do texto parecem ser aleatórias e possuem pouca ou nenhuma conexão causal com as partes precedentes. Nesse sentido, o discurso de Lísias e a inscrição do rei Midas⁴² são parecidos: “nenhuma diferença faz dizer qualquer verso antes ou depois”⁴³ (264e).

5.2.2.2 Os discursos de Sócrates e o método dialético

Sócrates passa para a análise dos discursos feitos por ele. Sócrates irá ressaltar, a princípio, a característica significativa da relação entre seus dois discursos, a saber, o atributo antilógico. Os discursos são opostos (265a), i.e., advogam por posições aparentemente contrárias, o primeiro diz dos malefícios de entregar-se a alguém apaixonado e o segundo diz dos benefícios das dádivas de *Erós*. Mas o caráter antilógico dos dois discursos não serve apenas para persuadir, ainda que seja bastante efetivo neste sentido. Ele é utilizado conscientemente por alguém que tem o conhecimento do assunto tratado.

Ao tomar os dois discursos como um só, Sócrates avalia que definiu *erós* no início (237d) como uma espécie de delírio e, feito isso, pode estabelecer duas formas de delírio, uma humana e disfuncional (desenvolvida na primeira parte) e a outra divina e benigna (desenvolvida na segunda parte). Sobre o delírio divino, Sócrates, então, distinguiu quatro tipos: o profético, o iniciático, o poético e o erótico, sendo esse último o melhor dos quatro. E como o discurso tinha por objeto o amor, Sócrates descreveu a experiência erótica “tocando talvez a verdade em algum sentido, talvez ainda sendo desviado em outra direção, da mistura resultou um discurso não inteiramente incapaz de persuadir, uma espécie de hino mítico” (265b-c: ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ’ ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα

⁴² Segundo REIS (2016, p. 218), a inscrição do epitáfio de Midas é uma invenção do próprio Platão. É possível que Platão tenha escolhido Midas na atual conjuntura para uma brincadeira com Lísias, que foi um orador famoso e rico mas de uma riqueza perigosa e pouco valorosa (assim como o rei Midas).

⁴³ Trad. REIS (2016), p. 123.

ὑμνον). Essa passagem fornece alguns dos indícios para pensar a distinção entre dialética e arte retórica. Quais são os elementos da palinódia que mais se aproximaram da verdade e quais são aqueles que o desviaram em outra direção? Os elementos que levaram Sócrates em outra direção são os mesmos que delineiam a forma mítica e persuasiva do discurso.

Os elementos que se aproximam da verdade são também os que possibilitaram o discurso passar da censura ao elogio. O caráter antilógico das duas partes do discurso, no entanto, não descarta a dialética. Em outras palavras, os dois discursos de Sócrates tomados em conjunto são tanto antilógicos como dialéticos, pois “elogios e censuras são tarefas para a retórica mas a dialética é que fornece os argumentos”⁴⁴. Sócrates, antes de propriamente explicitar a ferramenta que permitiu que o seu discurso tenha sido feito com arte, diz o seguinte: “Parece-me que o resto é realmente um jogo para se divertir (...)”⁴⁵ (265c). Com isso ele reforça o que disse anteriormente, em 265b, e está acentuando os diferentes aspectos do discurso, aspectos retóricos, persuasivos e lúdicos, de um lado, e aspectos dialéticos, verdadeiros e sérios de outro lado.

Sócrates somente foi capaz de fazer com que o discurso passasse da censura ao elogio, porque conhece um “par de formas”⁴⁶ cujo poder não é sem interesse, se é que se pode captá-lo por meio de uma arte” (265c-d: δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύνανται τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις). Esse par de formas são os procedimentos do método dialético, i.e., reunião (*synagôgê*) e divisão (*diairesis*), e o poder deles permite que possamos falar e pensar (266b). Segundo Reis, o uso do dual nessa frase é “um indício de que os procedimentos em pauta são de certo modo concomitantes”⁴⁷.

A primeira dessas formas permite reunir ocorrências aparentadas que estavam dispersas em uma única forma geral, possibilitando a apreensão de cada coisa e, portanto, de sua

⁴⁴ No original: “(...) *praise and blame are tasks for rhetoric, but dialectic supplies the arguments*”. YUNIS (2011), p. 195.

⁴⁵ Trad. REIS (2016), p. 124.

⁴⁶ A palavra *eidos* é utilizada de maneiras distintas na presente seção (265c-266a). Segundo Yunis, primeiro no sentido das duas formas do procedimento dialético, reunião e divisão, depois como subclasses (265e1, 273e1, 277b7) que são criadas quando dividimos uma forma geral e em terceiro lugar, no sentido de forma geral como do “delírio” (266a1) que poderá ser dividida em subclasses nos discursos de Sócrates. Cf. YUNIS (2011), p. 197.

⁴⁷ Cf. REIS (2016), p. 220.

definição. Como foi o caso do discurso a respeito de *Erós* que só foi possível porque se iniciou com uma definição e este deve ser o caso para todo discurso que se pretende coerente. A segunda, o processo de divisão, consiste em “separar em espécies e segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro”⁴⁸ (265e). O processo de divisão permite que se parta de uma forma geral e, percebendo critérios naturais e distintos, que se delimitem subclasses dessa forma. Quem faz isso de maneira apropriada pode separar membros distintos que nascem de um corpo único e quem desconhece o modo apropriado corta partes sem arte e não se preocupa com as articulações naturais. Sócrates utilizou esse procedimento no par de discursos que proferiu⁴⁹, e por isso começou com uma forma geral de delírio; e cortando-a encontramos um amor sinistro (do primeiro discurso) e um amor divino (do segundo discurso). Esses são os dois movimentos do método dialético do qual Sócrates se declara amante. É por causa desses procedimentos de reunião e divisão que podemos falar e pensar com arte:

Esse movimento de ascender ao geral pela captura da organização dos particulares e, inversamente, descer ao particular sem perder de vista a ordem do todo – ou seja, a capacidade de discriminação da unidade na multiplicidade e da multiplicidade na unidade (“olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais” [2665b5–6]) (REIS, 2016, p. 222)

Sócrates diz seguir quem pratica tais reuniões e divisões conceituais como quem segue um deus, recordando o movimento das almas na palinódia. Esses homens que Sócrates segue “no enalço de seus passos” (266b) são os dialéticos por possuírem o conhecimento da arte dialética definida no *Fedro* como o método da reunião e divisão segundo as articulações naturais de cada coisa. E, ao menos no presente diálogo, Sócrates é um desses homens. Ele possui a *technê* dialética, um procedimento intelectual, que envolve uma sequência de passos determinados (faça isso, depois aquilo e, então, aquilo outro, etc.) e opera elementos complexos através da *synagôgê* e *diáresis*. O método dialético atinge seu auge em diálogos como o *Sofista*, *Político* e *Filebo*, no *Fedro* o método é formalmente exposto e destacado como um conhecimento, digamos assim, científico necessário à

⁴⁸ Trad. REIS (2016), p. 124

⁴⁹ Cf. Hackforth que diz que o método dialético não foi bem empregado

filosofia mas seu desenvolvimento não é o foco do presente diálogo. A dialética é central ao *Fedro* no sentido de que ela fornece a base para a crítica à retórica sofística e à prática erística, mas a ambição dialética do presente diálogo não se encontra no nível dos diálogos acima mencionados.

Ora, esse é o conhecimento que pode ser chamado com razão de dialética mas é também o que os retóricos proferem saber e dizem ser a arte do discurso? Sócrates interroga Fedro sobre isso mas, na verdade, sabe a resposta. Isto é, ele sabe que a retórica sofística não tem o conhecimento dialético e Fedro nunca ouviu falar dela. Fedro ainda não compreendeu a importância do modo dialético para arte de bem falar e escrever por isso enxerga as duas como totalmente distintas. Sócrates quer mostrar a Fedro que a dialética é necessária à retórica se essa pretende ser verdadeiramente persuasiva mas sabe que seu interlocutor já possui muitas certezas sobre isso. Para convencer Fedro da importância da dialética, em última instância, Sócrates não pode ignorar o que este já ouviu falar sobre o assunto.

5.2.3 O problema da retórica sofística

A pergunta de Sócrates sobre o que é o “restante da retórica” (266d), i.e, além da dialética, será respondida por ele em 269d, quando diz que a verdadeira arte retórica necessita do conhecimento das almas. Porém, antes, ele precisa rejeitar as ideias pré-concebidas de Fedro a respeito do material encontrado nos “livros escritos sobre a arte do discurso”⁵⁰ (266d). A ironia dessa passagem (266d-269c) é grande, “o conhecimento surpreendentemente extenso de Sócrates sobre os livros dos sofistas revela uma capacidade de envolver seu interlocutor da maneira mais oportuna”⁵¹. Ao mostrar que tem domínio nos assuntos da “arte” do discurso como compreendida na época, Platão demonstra que sua crítica à retórica sofística não é feita sem conhecimento, mas baseada em muita familiaridade⁵².

⁵⁰ Trad. REIS (2016), p. 125.

⁵¹ Cf. YUNIS (2011), p. 200.

⁵² Essa passagem também é uma referência compreender melhor com a retórica era ensinada, visto que “all

Sócrates começa chamando esses artifícios retóricos de “refinamentos da arte”⁵³ (266d: τὰ κομψὰ τῆς τέχνης), mas acaba demonstrando que são, no melhor dos casos, “instruções necessárias preliminares à arte retórica”⁵⁴ (269b: τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ἔχοντες ῥητορικὴν). O tom da passagem é sarcástico e onde Sócrates procura desestabilizar certezas que Fedro possui sobre os grandes nomes da oratória.

Há a menção dos elementos que devem constar em um discurso: proêmio (preâmbulo), exposição (narrativa), indícios (provas), probabilidades (*eikota*: verossimilhanças), confirmação, refutação, elogio e censura indireta e, por último, a recapitulação. A inclusão da confirmação e da refutação nos discursos é atribuída a Teodoro de Bizâncio⁵⁵ que utiliza a terminologia maçante e superficial de “confirmação e superconfirmação” e “refutação e super-re-refutação”⁵⁶ (266e-267a: πίστῶσιν, ἐπιπίστῶσιν; ἔλεγχόν, ἐπεξέλεγχον). Tísias⁵⁷ e Górgias são mencionados como possuidores da habilidade máxima em fazer as “verossimilhanças” (267a: τὰ εἰκότα) mais importantes do que a verdade e podem, por meio do discurso, fazer coisas pequenas parecerem grandes, antigas, novas e vice-versa. A ambos Sócrates também atribui a habilidade de conseguir fazer de um discurso conciso um discurso prolixo, como uma prova da destreza dessas duas figuras.

Os especialistas em retórica, segundo Sócrates, possuíam o conhecimento das partes de um discurso, da habilidade de manusear as palavras com o fim de estender ou encurtar, exagerar ou diminuir um assunto, ainda tinham o saber gramático e certa “ortodicção” ou

the sophistic books discussed by S. have been lost; this is the earliest glimpse of such material that we possess. These written technai are more likely to have been compilations of illustrative passages, arguments, and styles, accompanied by descriptive titles or rubrics, than handbooks that put forward precepts in the manner of a later fourth-century text like the Rhetoric to Alexander.” YUNIS (2011), p. 200.

⁵³ Trad. REIS (2016), p. 126.

⁵⁴ Trad. REIS (2016), p. 129.

⁵⁵ Orador do século V sobre o qual sabe-se muito pouco.

⁵⁶ YUNIS (2011), traduz os termos dessa forma: “confirmation and super-confirmation” e “refutation and super-re-refutation”. pp. 200-201.

⁵⁷ Tísias de Siracusa foi responsável junto com Córax de ter sido o desenvolvedor original das técnicas retóricas: “He was probably working in the early to middle of the fifth century. He may have worked on judicial oratory, while Corax worked on deliberative speech-making; both of them almost certainly began to distinguish the stages of properly constructed speech, perhaps demarcating preamble, exposition, proof, and conclusion. They both also stressed the importance of arguments from probability.” Cf. WATERFIELD (2002), p. 111.

linguagem correta (267c: ὀρθοέπειά). Sócrates cita ainda a força persuasiva de Trasímaco da Calcedônia, “o mais poderoso tanto em caluniar como em dissipar calúnias”⁵⁸ (267d). No entanto, esses refinamentos são suficientes para a arte retórica? Essa é questão que Sócrates faz a Fedro em 268a.

Fedro ressalta que mesmo antes de saber a resposta para essa pergunta, pode-se dizer que esta retórica é eficaz em persuadir a multidão. Mas essa persuasão deve ser avaliada com maior escrutínio, pois não é porque alguém, ignorante do que é um cavalo, pode persuadir um grupo de pessoas também ignorantes a comprar um burro, que ele deva fazer isso. Para explicar o problema da retórica sofística, Sócrates a compara com outras *technai* como a medicina e a tragédia.

São mencionados Erixímaco e Acúmeno, amigos de Fedro, como exemplos de profissionais sérios da medicina e contrapostos a eles alguém que diz saber quais são as substâncias que esfriam ou aquecem um corpo, outras ainda que podem fazer vomitar ou evacuar, entre outros efeitos. No entanto, esse indivíduo não é capaz de saber “quando e por quanto tempo proceder em cada caso”⁵⁹ (268b). Se aos médicos fosse perguntado se esta pessoa, por conhecer tais substâncias e seus efeitos, poderia ser chamada de médico(a) responderiam de maneira negativa. Ninguém se torna médico “tendo um livro algures e tendo lhe caído nas mãos alguns remédios ao acaso, nada entendendo da arte”⁶⁰ (268c). Ideia que antecipa a crítica à escrita feita no final do diálogo e mostra como esta deve ser compreendida com relação à retórica praticada na época.

Assim como não é possível ser um mestre em medicina sem tais conhecimentos, o mesmo vale para a produção de tragédias ou para alguém especializado em música. Em todos esses casos, os indivíduos que demonstrarem certas habilidades relacionadas à determinada arte têm, em realidade, no máximo, o discernimento dos elementos “preliminares” (πρό) de tal arte, mas não o conhecimento:

Os artifícios utilizados na arte são distintos e devem ser aprendidas antes da arte, que é o conhecimento de como e quando usar esses artifícios.

⁵⁸ Trad. REIS (2016), p. 127

⁵⁹ Trad. REIS (2016), p. 127.

⁶⁰ Trad. REIS (2016), p. 128.

Um especialista na arte possui necessariamente as habilidades técnicas usadas na arte, mas aquele que possui as habilidades técnicas não é necessariamente um especialista na arte⁶¹. (YUNIS, 2011, p. 206.)

Em outras palavras, o assunto tratado nesses manuais de retórica não contém o ensinamento da arte da persuasão e sim reúnem informações introdutórias ou acessórias à verdadeira arte retórica. O motivo para a confusão está no desconhecimento de quem diz conhecer a retórica mas, em realidade, por desconhecerem a dialética, não sabem definir a própria arte que proclamam conhecer.

A dialética agora é apresentada como ferramenta necessária para identificar, definir e compreender a retórica, enquanto que antes (265c-266b) ela foi indispensável para a construção de discursos bem feitos. Apesar de não ter mencionado a dialética em 261a quando definiu a retórica como ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, a definição socrática “implica precisamente os discursos complexos e estruturados que são projetados para persuadir (264c3-6), mas estão além da capacidade dos retóricos sofistas que produzem determinados efeitos por meio de dispositivos linguísticos”⁶². Isto significa dizer que os “materiais” da arte retórica são a alma e o discurso, mas os “materiais” da arte dialética são muito mais abrangentes, a dialética pode ser aplicada a praticamente tudo, inclusive a outras artes (como à arte retórica, por exemplo). Nesse sentido deve ser entendido o conselho de Sócrates a Fedro em 261a: “se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for”⁶³.

5.3 A verdadeira arte retórica

5.3.1 Retórica como arte é dialética?

5.3.1.1 As condições da verdadeira *technê rhetorikê*

⁶¹ No original: “The techniques used in the art are distinct from and must be learned before the art, which is the knowledge of how and when to use those techniques. An expert in the art necessarily possesses the technical skills used in the art, but one who possesses the technical skills is not necessarily an expert in the art.”

⁶² No original: “(...) entails precisely the complex, structured speeches that are designed to persuade (264c3– 6) but are beyond the capability of the sophistic rhetoricians who produce given effects by linguistic devices.” YUNIS (2011), p. 207.

⁶³ Trad. REIS (2016), p. 117.

Recapitulação: A investigação estabelecida após o fim da palinódia gira em torno de como fazer discursos belos e persuasivos. Sócrates reconhece que a persuasão não advém necessariamente da verdade mas sim, muitas vezes, da aparência (e principalmente daquilo que parece para a massa). No entanto, Sócrates permanece descrente no poder persuasivo da retórica sem a verdade, i.e., será verdade que a aparência sem o conhecimento produz mais persuasão? Há a ampliação do significado de retórica para que esta inclua tanto discursos públicos quanto privados, tanto sobre temas grandiosos como os de menor importância. Essa ampliação tem o objetivo de mostrar que o discurso realmente persuasivo é feito por aqueles que são capazes de discernir as semelhanças e diferenças do assunto tratado. Ora, quem sabe discernir melhor tais sutilezas do que aquele que tem o conhecimento verdadeiro do assunto tratado? Assim, se o retórico diz que não importa conhecer a verdade dos assuntos ele não é, em realidade, competente na arte que diz possuir. Depois de uma breve avaliação, Sócrates e Fedro descartam o discurso de Lísias enquanto um discurso feito com arte. Já o discurso de Sócrates (o primeiro e a palinódia) fundamentado na dialética e, pelo fato de o autor deter tal conhecimento, é muito superior ao de Lísias. Ademais, os diversos manuais de retórica que dizem encerrar o conhecimento dessa arte possuem, quando muito, elementos que precedem ou são acessórios à arte.

Ora, se não são os manuais de retórica e os oradores contemporâneos que possuem o conhecimento da verdadeira arte retórica, “como e de onde, então, poderia alguém de fato ser capaz de conseguir a arte do que é realmente retórico e persuasivo?”⁶⁴ (269c-d). A resposta de como um discurso é feito com arte virá em 277b-c, na forma de resumo dos principais pontos:

SÓC.: Antes que alguém saiba a verdade a respeito de cada coisa que fala ou escreve e torne-se capaz de definir em si mesma toda e qualquer coisa, e, uma vez definida, este saiba cortá-la novamente segundo formas até alcançar o indivisível, e, tendo chegado do mesmo modo a discernir a natureza da alma, descobrindo a forma de discurso adequado a cada natureza, componha e ordene assim o discurso, oferecendo à alma

⁶⁴ 269c-d: ἀλλὰ δὴ τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην πῶς καὶ πόθεν ἂν τις δύναιτο πορίσασθαι; Trad. REIS (2016), p. 129.

variegada discurso variegado e em tudo harmonizando a ela e discursos simples à alma simples, antes disso, ele não será capaz de manejar com arte o gênero dos discursos e à altura do que concede a natureza, nem em vista de ensinar, nem em vista de persuadir alguém, como o argumento anterior inteiro deixou claro para nós. (Trad. REIS, 2016, p. 140. 277b-c: πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῇ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατόν γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ, περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδὼν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῇ καὶ διακοσμῇ τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῇ, οὐ πρότερον δυνατόν τέχνη ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσσει, ὥς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνυκεν ἡμῖν λόγος.)

Podemos separar em três pontos as condições necessárias para a arte retórica. O primeiro está relacionado, de certa maneira, a um conhecimento da organização estrutural do discurso que foi chamado de “necessidade logográfica” (267b: ἀνάγκην λογογραφικὴν) e diz respeito à construção formal de um discurso. Isto significa dizer que o discurso deve possuir uma unidade orgânica bem definida com começo, meio e fim. Sócrates compara essa unidade estrutural do discurso à unidade orgânica de um animal, ambos devem possuir um corpo e não podem ser desprovidos de partes essenciais, como cabeça, tronco e pé (264b). É necessário, portanto, saber começar com definições e delimitações do que se pretende falar ou escrever, depois desenvolver o raciocínio ou argumento de forma apropriada, i.e., sem ser lacônico demais nem prolixo demais, e terminar com considerações finais e uma recapitulação. Portanto, para fazer um discurso que possui uma boa composição estrutural é necessário conhecer o assunto tratado. E com isso há o segundo ponto fundamental, i.e., o conhecimento do tema.

O segundo ponto pode ser resumido a uma palavra: dialética. Devido à característica antilógica da retórica (isto é, pelo fato de um discurso ser capaz de persuadir – levar alguém de um ponto de vista a outro distinto), aquele que possuir a arte retórica deve conhecer as semelhanças e diferenças dos assuntos que irá tratar. Quem melhor conhece tais semelhanças e diferenças é o dialético que por ter utilizado o método da união e da divisão é capaz de aplicar seu conhecimento para fins persuasivos. Como grande parte dos

retóricos possui apenas uma *atechnês tribê*, eles podem ser enganados pelos seus próprios discursos. Para Platão, portanto, não é somente que os retóricos enganavam e levavam pessoas a falsidades, mas, por não conhecerem a verdade do assunto tratado, os retóricos também são eles mesmos enganados pelos seus discursos. O conhecimento do que é verdadeiro é o conhecimento de como as coisas se parecem e como elas distinguem-se umas das outras. Portanto, o aprendizado daqueles que filosofam é o pré-requisito de discursos apropriados, pois esse conhecimento proveniente do método dialético é essencial para construir argumentos retóricos.

O ponto número três é o conhecimento sobre a alma aqui chamada de “psicologia”⁶⁵. Sócrates retoma sua definição de retórica como *psychagógia*, mas desta vez acrescenta uma nova informação: “Já que o poder do discurso (λόγου δύναμις) consiste em ser uma condução de almas (ψυχαγωγία), quem busca a retórica terá a necessidade então de saber quantas formas a alma tem (εἰδέναι ψυχῇ ὅσα εἶδη ἔχει)”⁶⁶ (271c-d). Essa frase mostra como o método dialético deve ser aplicado às almas, em vista da retórica. Para compreender as diferentes variedades existentes de alma é preciso fazer distinções e “enumerar a natureza”⁶⁷ (273e: τὰς φύσεις διαριθμήσεται) dos diferentes auditores, compreender as diferenças de cada tipo de alma e reunir tipos similares em um único grupo. Está suposto nessa passagem que existe um número finito e estável de tipos de almas, algo que reflete a narrativa da palinódia, quando é dito que existem doze tipos de alma, um grupo correspondente a cada deus olímpico. A inclusão desse conhecimento das almas é uma das maiores novidades do *Fedro*:

Psicologia é, depois da dialética, a segunda de duas inovações cruciais à retórica tradicional introduzidas no *Fedro*, e é muito mais radical entre as duas. Assim que Platão definiu retórica como o poder de “comover almas” (ψυχαγωγία), ele prefigurou a necessidade da retórica pela psicologia.⁶⁸ (YUNIS, 2005, p. 114)

⁶⁵ A escolha de utilizar a palavra psicologia, apesar de problemática pelo seu emprego atual que não possui paralelo com a filosofia platônica (ou com o pensamento antigo no geral), é justificada pelos intérpretes Yunis, Griswold, que empregam essa expressão para falar em “conhecimento sobre a alma”.

⁶⁶ Trad. REIS (2016), p. 132.

⁶⁷ Trad. REIS (2016), p. 135.

⁶⁸ No original: “Psychology is, after dialectic, the second of the two crucial innovations to traditional rhetoric introduced in the *Phaedrus*, and it is much the more radical of the two. As soon as Plato defined rhetoric as the

Essas distinções conceituais devem ser feitas com respeito aos discursos também, diz Sócrates. Um bom orador ou escritor de discursos deve saber quais tipos de discursos existem e quais são as qualidades de cada discurso, i.e.; qual é o efeito provocado no interlocutor pela ação do discurso. A relação entre ação do discurso e efeito no interlocutor é comparável ao exemplo do médico e dos remédios. Sócrates explora a metáfora da retórica com a medicina para mostra a falha de quem diz ser um retórico por saber fazer discursos emotivos, elogiosos, caluniadores ou apaziguadores, mas desconhece a que pessoa cada discurso deve ser dirigido assim como quando tais discursos devem ser proferidos. Em ambos os casos – medicina e retórica – não basta conhecer algumas drogas ou discursos e saber seus efeitos no corpo ou na alma humana, é preciso, para que seja propriamente uma arte, “distinguir a natureza”⁶⁹ (270b: διελέσθαι φύσιν) do corpo, no caso da medicina, e da alma, no caso da retórica, para que haja saúde e força no primeiro caso e “persuasão e virtude” (270b: πειθὼ [...] καὶ ἀρετὴν) no segundo. É importante notar que, para Platão, uma arte retórica digna desse nome não deve buscar somente a persuasão, mas deve ser um meio para alcançar um objetivo maior, i.e., a virtude. Portanto, somente aquele que for capaz de diferenciar os tipos de indivíduos, por já ter feito a distinção das espécies de almas, e tendo feito as distinções entre os diferentes tipos de discursos, sabe, então, reunir esses dois conhecimentos e aplicar o discurso certo, do modo certo a cada indivíduo. Além do mais, o verdadeiro retórico deve

SÓC: (...) ser capaz ainda de captar o momento oportuno (καιρούς) em que se deve falar e conter-se, e tiver aprendido quantas são as formas do dos discursos (τε ὅσα ἂν εἶδη μάθη λόγων) – dos estilos concisos e também do apelo à piedade e da veemência –, reconhecendo a boa e a má oportunidade (εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν) para tudo isso, então a arte (ἡ τέχνη) estará sendo executada de forma bela e completa, antes não. (272a. Trad. REIS, 2016, pp. 132-133.)

Sem esse conhecimento e habilidade não há arte retórica. Sócrates desafia três tipos retóricos: aqueles que dizem ser professores de oratória por saberem artifícios literários e

‘soul-moving’ power of discourse (ψυχαγωγία), he prefigured rhetoric’s need for psychology.”.

⁶⁹ Trad. REIS (2016), p. 130.

pré-requisitos linguísticos, aqueles que dizem possuir essa arte por saberem persuadir através do “verossímil” (273d: τὸ εἰκὸς) e aqueles que dizem que a retórica é saber provocar reações diversas nas pessoas através das palavras. Cada um desses argumentos a favor de uma retórica sofística é rebatido tanto com problemas levantados por Sócrates quanto com uma saída que nos leva a uma genuína arte retórica. O primeiro pode ser aceito se entendido apenas como um conhecimento preliminar à arte que possui seu espaço no que foi chamado de “necessidade logográfica”. O segundo revela-se muito limitado pois se, de fato, a persuasão é feita por semelhanças e diferenças, quem conhece a verdade – dialético – conhece a melhor maneira de persuadir. O terceiro caso é respondido por Sócrates com uma analogia da retórica com a medicina para mostrar que se há algo que pode ser chamado de arte retórica ela deve conhecer as almas individuais e quais discursos cada uma necessita para ser persuadida e tornar-se virtuosa. Em suma, Sócrates está julgando a retórica sofística a partir de seus próprios termos, i.e., como arte do discurso persuasivo, e ao fazê-lo mostra que ela falha na tarefa que se propõe a realizar. Como resposta sugere uma nova arte retórica que, caso seja possível, terá um alcance muito superior àquela.

5.3.1.2 A distinção entre retórica genuína e dialética

Uma questão controversa sobre a revisão da retórica no *Fedro* é se ao fazer isso a verdadeira arte retórica não se revela, na realidade, a dialética com outro nome. Espero já ter levantado alguns obstáculos a essa interpretação à favor da distinção entre arte retórica e dialética. No entanto, para tornar mais clara essa distinção, é preciso estabelecer, ainda que em linhas gerais, o que Platão entende por dialética.

Segundo Kahn, o termo *dialektikê* foi, ao que tudo indica, inventado por Platão e refere-se originalmente à “arte da conversação filosófica (*dialogesthai*) como praticada por Sócrates”⁷⁰. O termo é, antes do *Fedro*, utilizado na maioria das vezes em oposição à retórica e à erística. Dialética é arte do diálogo filosófico cujo método é baseado em

⁷⁰ No original: “*Its original meaning is the art of philosophical conversation (dialogesthai) as practiced by Socrates.*” KAHN (2013), p. 132

perguntas e respostas e mantêm-se fundamentalmente subordinada à verdade, enquanto que a retórica é a arte dos discursos públicos e persuasivos e a erística, a busca de argumentos contestatórios que não levam em conta a verdade.

Ainda que seja um termo escorregadio, uma possível descrição da dialética como processo de investigação teria de incluir “duas características constantes”⁷¹: o modelo de perguntas e respostas e a busca das definições ou essências imutáveis das coisas (i.e., responder a questão “o que uma coisa é”). A preocupação da dialética com a natureza das coisas é o que a torna a dialética o elo indispensável para a investigação das Formas como estabelecido na *República* (cf. esp. livros VI-VII). Quando, no *Górgias*, Sócrates pergunta a Polo “o que é a retórica?” e este explica suas qualidades, ele está respondendo sobre a ação da retórica e não sobre a essência da retórica. A incapacidade de Polo de responder à pergunta socrática deve-se ao fato de ele ter estudado retórica e não dialética (cf. *Górgias*, 448d).

A dialética no *Fedro* pode ser entendida como um método de investigação científica, ainda que de maneira anacrônica. De certa forma, Sócrates, no presente diálogo, utiliza o termo *technê* como correspondente à *methodos* e entende com isso um procedimento intelectual comparável à arte da medicina, por exemplo. Tanto a arte quanto o método, portanto, devem envolver uma sequência de passos determinados: faça isso, depois isso e então aquilo, e devem operar em elementos complexos através de divisões e reuniões⁷². Assim como no *Górgias* a distinção entre retórica e filosofia é um tema central do *Fedro*, mas a dialética agora é desenvolvida de forma explícita e a retórica designada para além de seus aspectos sofísticos. Sócrates apresenta, como vimos, a retórica como uma “arte do discurso” (*hê tôn logôn technê*) e não mais uma destreza com as palavras. É devido a essa ampliação da retórica que alguns intérpretes entendem que Platão está dizendo que a retórica enquanto arte do discurso deve ser a dialética empregada em discursos persuasivos:

O que Sócrates apresenta como a verdadeira arte retórica, a arte de

⁷¹ Cf. KAHN (2013), p. 134.

⁷² Cf. GRISWOLD (1986), p. 160.

encantar a alma através de discursos (*technē psychagōgia dia logōn*, 261a7), é uma aplicação do método geral do conhecimento racional. Portanto, a melhor versão da retórica é simplesmente dialética aplicada à tarefa da persuasão.⁷³ (KAHN, 2013, p. 136.)

Grosso modo, o argumento daqueles que dizem que a arte retórica exposta no *Fedro* é, em realidade, a dialética, deve-se à ideia de que a palinódia é uma aplicação dialética ao conceito de *erôs*. Sócrates, de fato, diz que utilizou do método de reunião e divisão para fazer seus dois discursos. No entanto, dizer que o discurso foi feito por causa de um conhecimento proveniente da dialética não significa dizer que o discurso é, ele mesmo, exclusivamente dialético. Em outras palavras, a dialética como pré-requisito para um discurso feito com arte não significa transformar o discurso inteiro em um exemplo do método dialético. Ainda que a dialética seja indispensável para uma arte retórica, há muitos elementos também essenciais na palinódia e no próprio texto platônico que constituem a *logōn technē*. Desconsiderar esses elementos em favor da dialética é, por falta de uma expressão melhor, tentar acertar uma mosca com uma bala de canhão: “(...) a ênfase no conhecimento e na dialética como chaves para a retórica de Platão obscurece muito do que realmente está acontecendo no diálogo”⁷⁴.

Com a finalidade de compreender melhor as diferenças entre a verdadeira arte retórica proposta no *Fedro* e a dialética, é preciso deixar do modo mais objetivo quanto for possível a diferença entre a primeira e a retórica sofística. Desse modo podemos estabelecer a seguinte caracterização: a retórica sofística ou convencional é um fim em si mesma (persuasão pela persuasão); não tem compromisso com o verdadeiro; é utilizada na maioria das vezes para o grande público; não inclui a psicologia; e não pode ser considerada arte nos termos platônicos. Por outro lado, a retórica genuína ou filosófica é um meio para alcançar um fim (sociedade justa); não pode prescindir da verdade; é utilizada (quiza, exclusivamente) nas relações interpessoais; inclui a psicologia e é a única

⁷³ No original: “What Socrates presents as the true art of rhetoric, the art of enchanting the soul by means of discourse (*technē psychagōgia dia logōn*, 261a7), is an application of the general method of rational knowledge. Thus, the best version of rhetoric is simply dialectic, as applied to the task of persuasion.”

⁷⁴ No original: “But the emphasis on knowledge and dialectic as the key to Plato’s rhetoric obscures much of what is really going on in the dialogue.” YUNIS (2005), p. 103.

logôn technê.

Compreendidas as diferenças entre a retórica sofística e a retórica genuína, é necessário estabelecer as diferenças entre a retórica genuína e a dialética e mostrar as razões para afirmar que são duas artes distintas. Ora, enquanto a dialética é um método de investigação, independente do ambiente e do interlocutor e pode prescindir da retórica; a retórica genuína é um recurso persuasivo, influenciado pelo ambiente e pelo interlocutor, e deve se suceder à dialética. Desprezar os aspectos retóricos do texto platônico ou reduzi-los à dialética é falhar em compreender um importante aspecto no projeto filosófico de Platão:

Um argumento retórico não é a apresentação direta ou crua, por assim dizer, de um argumento dialético; e o argumento retórico não deriva sua persuasão da força lógica de um argumento dialético. Em vez disso, a dialética apenas fornece o material para o argumento retórico que o orador então lança em uma forma que se adapte ao público específico a ser endereçado.⁷⁵ (YUNIS, 2011, p. 197.)

A dialética, portanto, é uma arte que pode ser aplicada a outras artes. O método dialético é caracterizado no *Fedro* antes de ser demonstrado com todo seu vigor (por exemplo em um diálogo como o *Sofista*), e, sem dúvida, possui o status de procedimento filosófico por excelência. Pois baseia-se unicamente em ferramentas intelectuais e é através dele que é possível apanhar a verdade. No entanto, se aprendemos algo com a palinódia é que justamente somos mais complexos e multifacetados do que alguns gostariam, i.e., não somos somente seres pensantes.

Por isso a complexidade do *Fedro* traduz a alma humana de forma brilhante. Não é possível com um interlocutor como Fedro ir direto para a dialética, dito mais precisamente, é possível, mas isso não provocará efeito algum sobre ele. Foi necessário todo o caminho percorrido por Sócrates para tornar viável uma guinada à filosofia. Além do mais, apesar da dialética ser o método filosófico por excelência, Platão não se restringe

⁷⁵ No original: “A rhetorical argument is not the direct or raw presentation, as it were, of a dialectical argument; and rhetorical argument does not derive its persuasiveness from the logical force of a dialectical argument. Rather, dialectic merely provides the material for rhetorical argument which the speaker then casts in a form that suits the particular audience being addressed.”

à ela e sabe que há outras maneiras de “colher a verdade”⁷⁶ ou, ao menos, alcançar uma parte da verdade – como diz Sócrates em 265b –, seja através de mitos, analogias ou discursos retóricos.

Há, sem dúvida, no *Fedro* uma caracterização e demonstração da dialética, no entanto, assumo que este aspecto, ainda que fundamental não é o ponto principal do diálogo. O *Fedro* é um exemplo de um discurso retórico praticado com arte em vista da filosofia. Ainda que a retórica esteja subordinada à dialética e não possui um valor em si mesma como gostariam os sofistas, e deva visar, em última instância, “um sistema de valores que é da ordem do inteligível, não do sensível”⁷⁷, o poder e a influência da retórica não podem ser descartados.

A necessidade de uma retórica filosófica que pode competir com a educação e retórica da época de Platão parece ser uma parte do projeto educacional e político de Platão. No *Político*, por exemplo, o Estrangeiro reconhece a utilidade da retórica capaz de emprestar sua força persuasiva em favor da justiça (cf. 303e–304e), o limite, evidentemente, é estabelecido pela filosofia. Jaeger na sua *Paideia* fala desse projeto platônico onde há espaço, pelo menos a partir do *Fedro*, para uma arte retórica filosófica, assim como na *República* seu objetivo era, de certa forma, mostrar a possibilidade de governantes ideais, aqui encontramos uma possibilidade de oradores e escritores ideais⁷⁸. O alcance de uma retórica filosófica seria imenso e Platão certamente não ignorava esse fato, sobre isso Nichols escreve:

Assim, Platão esboça a possibilidade de um projeto retórico prolongado conduzido pela filosofia por seu próprio benefício, assim como por aquela sociedade política. Uma retórica filosoficamente inspirada e dirigida desse tipo seria uma filosofia política que, por razões que tanto o *Górgias* como o *Fedro* ajudam a esclarecer, poderia, por vezes, se assemelhar à mitologia ou à teologia. (NICHOLS, 2016, p. 67.)

⁷⁶ Cf. CASSERTANO (2004), p. 100 e ss.

⁷⁷ Cf. BRISSON (2003), p. 170.

⁷⁸ JAEGER (1986) diz: “Phaedrus adds a new branch of learning to the paideia described in The Republic. This new subject is rhetoric; but he fits it into the outlines he traced in the larger work. In The Republic the aim of his paideia was to train future statesmen; in Phaedrus it is to train orators and writers.”, p. 193.

5.3.2 Escrita e diálogo

5.3.2.1 Limites da escrita e da retórica filosófica

O último tópico da investigação de Sócrates e Fedro é compreender a “conveniência ou inconveniência da escrita”⁷⁹ (274b: τὸ δ’ εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας). A investigação, então, passa da retórica no geral para a questão mais específica da palavra escrita. A conveniência e a inconveniência da escrita, antecipa Sócrates, baseia-se em agradar aos deuses e não em favorecer os homens (274b). Sócrates ressalta uma relação privilegiadas dos “antigos” (274c: τῶν προτέρων), grupo que permanece indeterminado e anônimo, com a verdade, assim como ele fez com uma raça primeva de seres humanos que se transformou em cigarras (259b), e também quando disse dos “antigos e sábios” (235b: παλαιοὶ καὶ σοφοὶ) que escreveram melhor sobre *erós*, e ainda ao se referir àqueles homens antigos que instituíram os nomes às coisas que depois vieram a decair pelo uso corrompido e moderno (244b-d).

Sócrates utiliza a antiga civilização egípcia para servir como símbolo de uma história que é sua própria invenção. Theuth é o deus inventor dos números e do cálculo, da geometria e da astronomia, de inúmeros jogos e também dos caracteres da escrita. Theuth procura o rei dos deuses, Tamos, para apresentar-lhe suas descobertas e receber elogios e críticas de acordo com a utilidade de cada uma. Quando chega o momento de apresentar a escrita, Theuth descreve-a como “uma instrução/disciplina” (274e: τὸ μάθημα) “que fará os egípcios mais sábios (σοφωτέρους) e de melhor memória (μνημονικωτέρους)”⁸⁰. O inventor da escrita acredita ter descoberto “a droga (φάρμακον) para a memória e sabedoria (μνήμης καὶ σοφίας)”⁸¹. O rei Tamos responde a esse elogio com um balde de água fria:

(...) por descuidar da memória (μνήμης ἀμελετησίᾳ), a escrita produzirá esquecimento nas almas (λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς) dos que se instruírem, posto que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos (διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἀλλοτρίων τύπων), e não mais do interior de si e por si mesmo, recordarão. Portanto, descobristes uma

⁷⁹ Trad. REIS (2016), p. 135.

⁸⁰ Trad. REIS (2016), p.136.

⁸¹ Trad. REIS (2016), p.136.

droga não para memória (μνήμης), mas para recordações (ὑπομνήσεως). (275a. Trad. REIS, 2016, p. 136-137.)

A escrita é, mais uma vez, caracterizada como um *pharmakon*, i.e., uma droga que pode ser benéfica como um medicamento ou maléfica como um veneno para a memória. Theuth por ser pai da escrita atribui a ela a cura para a memória, mas Tamos enxerga um poder destruidor da memória. Tamos faz a distinção entre aqueles que possuem uma “aparente sabedoria” (σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις) por terem ouvido falar sobre muitas coisas mas não conhecem a verdade, são sábios apenas em aparência, e por acharem saber muito quando de fato pouco sabem, serão de difícil convivência (275a-b). De certa maneira, essa distinção entre *sophia* e *doxosophia* reflete a dicotomia que, hoje em dia, estabelecemos entre conhecimento e informação. Tamos, nesse sentido, está preocupado com aqueles que, por terem lido muitas coisas, têm a memória cheia de informação livresca e este “retrato do *doxosophos* que parece ser um sabe-tudo convém ao sofista”⁸². A distinção entre *sophia* e *doxosophia* está relacionada diretamente com a memória. *Mnêmês*, memória ou rememoração, difere da *hypomnêmes*, recordações ou lembranças, visto que a primeira é um processo necessariamente interno da alma e a segunda fundamenta-se em signos externos (ἐξωθεν). Tamos e Platão salvaguardam o processo da *anamnêsis* da palinódia, pois esta é intrinsecamente necessária para o aprendizado e é pautada pela dialética.

A escrita, assim como a pintura, é muito perigosa (275d), pois ambas apresentam seus produtos como se eles estivessem vivos. A escrita sofre três grandes críticas de Sócrates: (i) parece ser inteligente, mas não é; não podendo responder nenhuma pergunta levantada pelo seu leitor ou respondendo sempre a mesma coisa; (ii) passa igualmente entre os conhecedores do assunto como pelos ignorantes; (iii) pode sofrer injustiças, às quais é incapaz de se defender. Em contraposição, Sócrates analisa o “irmão legítimo”⁸³ (276a: ἀδελφὸν γνήσιον) desse discurso escrito, o discurso escrito com conhecimento (276a:

⁸² “(...) the portrait of the doxosophos who appears to be a know-it-all fits the sophist.” GRISWOLD (1986), p. 206.

⁸³ Trad. REIS (2016), p. 138.

ἐπιστήμης) na alma do discípulo, este é capaz de se defender, falar e silenciar quando necessário. É o discurso de quem sabe, “discurso vivo e dotado de alma (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), e do qual se poderia dizer que o escrito é uma imagem (εἶδωλον)”⁸⁴ (276a), assim como a pintura é apenas um *eidolon* do fenômeno que representa.

Sócrates compara a escrita irresponsável com o lavrador que não irá confiar suas melhores sementes em um Jardim de Adônis⁸⁵, pois as sementes verdadeiramente importantes não são plantadas de maneira efêmera. Estas sementes são confiadas pela arte da agricultura em um terreno apropriado e, se depois elas germinarem, será motivo de grande felicidade. O mesmo acontece com o homem que tem o conhecimento do justo, do belo e do bom (276c: δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν); essas sementes do conhecimento devem ser confiadas às almas apropriadas de acordo com a arte da dialética. O discurso escrito comparado a esse discurso inscrito na alma é apenas uma brincadeira, um jogo. Mais belo é ocupar-se em semear conhecimento em almas propícias e esses discursos não serão infrutíferos, muito pelo contrário, contêm um germe que fará nascer outros discursos com este germe sempre imortal (277a: ἀεὶ ἀθάνατον). Assim, o ser humano alcança a felicidade no mais alto grau da sua natureza.

Uma leitura cuidadosa mostra que os elementos da palinódia estão presentes na crítica à escrita, uma vez que há ênfase na memória e na dialética, indissociáveis da arte do discurso. A questão levantada em 258d é respondida por inteiro depois da investigação da escrita, i.e., um discurso é belo quando é feito a partir da rememoração da Beleza e feito com arte quando há conhecimento, portanto, dialética. O mito egípcio mostra que a arte dos discursos sejam eles orais ou escritos só pode ser considerada uma *techné* genuína se for considerado o *telos* de sua ação. Isso significa que um discurso retórico não tem como objetivo final persuadir aquele que lê ou ouve o discurso, mas persuadir em vista de algo verdadeiro. E mesmo que ele alcance esse objetivo ainda assim é inferior ao diálogo oral e

⁸⁴ Trad. REIS (2016), p. 138.

⁸⁵ “Jardins de Adônis” eram potes em que se plantavam sementes que eram forçadas a amadurecer a tempo para a festa em homenagem a esse deus e, logo em seguida, estas plantas murchavam e morriam no sol pleno do verão para representar a morte de Adônis, ou a passagem da juventude. Cf. WATERFIELD (2002), p. 104.

pedagógico.

A crítica da escrita é aplicável aos discursos retóricos, pois estes também são incapazes de responder perguntas dirigidas a eles. Mesmo quando um discurso retórico é feito com arte, i.e., quando alguém que conhece a verdade é capaz de adequar o tipo certo de discurso com a sua alma correspondente, este discurso é encerrado nele mesmo. Pode possuir um valor persuasivo e benéfico, mas é limitado quanto ao aprendizado, pelo menos no sentido socrático do termo. Falta à escrita e à retórica a troca recíproca de perguntas e respostas que assegura o conhecimento. Para Sócrates, ao menos, o aprendizado e a base do conhecimento não são adquiridos pela escrita e pela retórica, e mais:

“(...) a palavra escrita encorajará a redução da filosofia a uma atividade meramente intelectual, desprovida da percepção remanescente da Verdade e, portanto, isento da loucura de *eros*. (...) O que deveria estar escrito na alma é a permanência da *busca* erótica da sabedoria”⁸⁶. (GRISWOLD, 1986, p. 211.)

As ressalvas que Sócrates faz à escrita são, em grande parte, indiretas a Fedro, pois era ele que estava inebriado com as palavras de Lísias e pensava que sabia mais do que realmente sabia, procurando decorar o discurso de “fora pra dentro”. O discurso retórico genuíno pode sensibilizar alguém sobre determinado assunto, mas o processo do aprendizado e da apreensão da verdade é algo muito mais complexo do que o consumo desses discursos:

A verdade do dito socrático, que “a vida não examinada não é digna ao homem de vivê-la”, tem de ser apreendida diretamente. Não se lhe pode dar uma demonstração formal. Ela só pode ser exibida. Pois, suponha-se alguém que conteste o valor de oferecer razões, como Filebo o faz no diálogo que leva seu nome. Enquanto se recuse a entrar no jogo, quer dizer, enquanto fique quieto, ele não pode ser refutado. Mas se ele se rendesse a Sócrates e se deixasse puxar para uma discussão (ele é demasiado esperto para que o faça), o jogo estaria perdido para ele. Naquele diálogo, é Protarco que fala por ele. A posição hedonista que ele defende é derrotada em abstrato. Mas o silencioso Filebo não o foi.

⁸⁶ No original: “(...) *the written word will encourage the reduction of philosophy to a merely intellectual business, devoid of the recollective insight into Truth and so of the madness of eros. (...) What should be written in the soul is the permanence of the erotic search for wisdom.*”

(SCOLNICOV, 2003, p. 57.)

As metáforas que Sócrates utiliza para descrever o verdadeiro processo de aprendizado, i.e., o diálogo filosófico, são a do desejo erótico e a da agricultura. Ambas as metáforas são relações interpessoais e são um meio para alcançar algo maior do que a própria atividade. O diálogo é superior à palavra escrita e, ao que tudo indica, ao diálogo interior da alma consigo mesma conforme descrito no *Teeteto* (189e-190a). A dialética enquanto diálogo filosófico é uma busca compartilhada do conhecimento alcançável e objetivo (e não subjetivo ou intersubjetivo), e a “obtenção desse conhecimento objetivo depende da participação em certos tipos específicos de atividades compartilhadas ou colaborativas, em vez de ser alcançável por indivíduos isolados”⁸⁷.

A crítica à escrita no *Fedro*, portanto, pode ser compreendida, em certa medida, enquanto o estabelecimento da limitação tanto da escrita quanto da retórica (ou outros tipos de *logoi*). Pois, ainda que essas atividades apresentem a potência de mover almas, elas não contam com o movimento orgânico fruto de um diálogo capaz de questionar e responder, i.e., uma troca de ideias compartilhadas que possibilita o alcance do conhecimento. A respeito da diferença entre retórica/escrita e diálogo/dialética, Griswold escreve:

Questionando os outros e defendendo-se (bem como o inverso), o movimento do pensamento não se estabelece artificialmente em um único sistema, conceito, teoria, método, preposição – em um único dogma, em resumo. A reminiscência que não é sustentada dialogicamente logo degenera na retórica moribunda que Sócrates associa à palavra escrita.⁸⁸ (GRISWOLD, 1986, p. 215.)

O *Fedro*, desse ponto de vista, é um diálogo sobre o diálogo socrático. Por um lado, ele mostra limitações do diálogo na medida em que admite haver espaço para discursos

⁸⁷ No original: “Also crucial is the idea that the attainment of this objective knowledge depends on participation in certain specified types of shared or collaborative activities, rather than being attainable by individuals in isolation.” GILL (1996), p. 284.

⁸⁸ No original: “By questioning others and defending itself (as well as the reverse), the movement of thought does not settle artificially on a single system, concept, theory, method, preposition – on a single dogma, in short. Recollection that is not sustained dialogically soon degenerates into the moribund rhetoric that Socrates associates with the written word.”

retóricos – desde que cumprido certos requisitos – em vista de atingir indivíduos que não se engajariam filosoficamente de outro modo. Mas, por outro lado, mostra que, em última instância, mesmo um discurso feito com arte tem restrições. O discurso retórico escrito ou oral não permite a troca dialética que Sócrates considera indispensável para o aprendizado. Dito de outra maneira, a ressalva à escrita é um elogio ao diálogo filosófico socrático que tanto impressionou Platão.

A filosofia como entendida por Platão é fundamentalmente uma atividade interpessoal. A imagem descrita em 276e do plantio adequado de uma semente do conhecimento que quando encontra uma alma conveniente pode passar de geração a geração, remete à própria corrente de dialéticos iniciada por Sócrates e seguida por Platão e Aristóteles. No entanto, o laço afetivo originado dessas relações ainda que essencial não está acima do fim último dessa busca compartilhada. Desse modo, é muito ilustrativo o comentário de Sócrates no *Fédon* (91b-c):

Vós, entretanto, se me acreditais, cuidai menos de Sócrates que da verdade (σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον)! Concordai comigo, se achardes que digo a verdade; se não, objetai-me a cada argumento, a fim de que – iludindo a vós e a mim também, com meu entusiasmo – eu não me vá daqui, como a abelha, deixando o ferrão! (Trad. PALEIKAT e COSTA, 1972, p. 103)

Esse parece ser um argumento central do *Fedro*, a saber, o argumento à favor da argumentação. À medida que a filosofia de Platão permanece aberta e em constante e inquieta busca pelo saber, não oferece soluções definitivas e procura, ainda que pela escrita, fugir de certa imobilidade do texto. Tão importante parece ser essa característica que Aristóteles diz da sua amizade com Platão:

No entanto, os mais ajuizados dirão que é preferível e que é mesmo nosso dever destruir o que mais de perto nos toca a fim de salvaguardar a verdade, especialmente por sermos filósofos ou amantes da sabedoria; porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige que honremos a verdade acima de nossos amigos (ἀμφοῖν γὰρ ὄντοι φίλοι ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν). (*Ética a Nicômaco*, 1096a. Trad. VALLANDRO e BORNHEIM, 1979, p. 52)

5.3.2.2 A escrita platônica segundo o *Fedro* (uma brincadeira séria)

A investigação da escrita pode ser corretamente compreendida como uma postura do personagem Sócrates. Afinal é ele que nunca tendo escrito e por manter-se no lugar de interrogador faz as mais duras críticas à escrita. No entanto, não parece inteiramente honesta a solução de delegar tal posição ao personagem histórico de Sócrates e esvaziar, por assim dizer, a crítica à escrita segundo Platão. Na seção anterior procurei buscar maneiras de compreender as limitações da escrita que tem como polo contrário o diálogo filosófico. E dessa maneira a escolha de Platão em escrever diálogos como uma alternativa que procura romper um pouco a cristalização da forma escrita. Em outras palavras: “ao escrever Platão assinala um desacordo com as críticas de Sócrates, e ao escrever *diálogos*, ele sinaliza um acordo com elas”⁸⁹.

Um aspecto dessa discussão sobre a escrita é a dicotomia entre brincadeira e seriedade. Platão parece estar falando dos seus próprios textos na passagem entre 276a-277a. Referindo-se à metáfora do lavrador, Sócrates estabelece dois tipos de atividades: (i) o plantio sério e fecundo e (ii) a brincadeira fulgaz por conta de alguma festividade ou divertimento. O plantio sério é aquele que o lavrador inteligente, i.e., que tem o conhecimento do “justo, do belo e do bom” (276c), faz ao alcançar uma “alma conveniente” (276e). Por outro lado:

Nos jardins de letras, semeia e escreve então por graça de um divertimento (παιδιᾶς), ao que parece, quando escreve formando para si mesmo um tesouro de lembretes (ὑπομνήματα) para a velhice de esquecimento, se lá chegar – e para todo aquele que persiga a mesma pegada –, e terá prazer de ver esses jardins delicados crescendo. Enquanto outros – levados a beberem em simpósios e quantas outras situações diferentes e irmãs dessa houver – empreenderem outros divertimentos, ele, em vez disso, passará então o tempo divertindo-se, ao que parece, com aquilo de que falei [a escrita de discursos sobre a justiça e coisas relacionadas]. (276d. Trad. REIS, 2016, p. 139.)

Sócrates já havia feito certa distinção entre o que é divertimento e o que é sério, em 265c-d, ele isola o aspecto dialético de todo o resto que foi dito na palinódia e chama este

⁸⁹ No original: “That is, by writing Plato signals a disagreement with Socrates’ criticisms, and by writing dialogues, he signals an agreement with them.” GRISWOLD (1986), p. 220.

resto de jogo (παιδιᾶι πεπαῖσθαι). A consequência dessa fala é o compromisso com a seriedade da dialética. Mas a escrita – assim como a retórica – “não é o meio para a tarefa séria que pertence à dialética, que é a busca de conhecimento da realidade em parceria com uma alma aparentada e que possibilita uma ascensão às Formas”⁹⁰. Seria então a escrita platônica um divertimento, uma maneira de passar o tempo e lembrar do velho amigo Sócrates enquanto outros divertem-se em banquetes e festividades desse tipo?

É difícil acreditar que o autor da *República* ambicione tão pouco alcance nas suas obras. Sem dúvida, um importante diferencial diz respeito ao momento histórico que se encontra Platão⁹¹, mas outro ponto significativo para esse debate é a dicotomia entre seriedade e brincadeira e o que Platão queria dizer com isso. *Spoudê* que pode ser traduzido como seriedade ou gravidade é característico da arte do diálogo filosófico, enquanto que *paidia* (*pais*, criança) diz de um divertimento ou brincadeira infantil. Algumas das mais interessantes referências à *paidia* nos diálogos são recolhidas por Guthrie⁹² e são reveladoras da intenção platônica. Por exemplo, no *Banquete*, Alcebiades, no seu elogio de Sócrates, afirma sobre o filósofo: “Passa a vida a brincar (παίζων) com os homens, fingindo-se ignorante; mas, quando fica sério (σπουδάζωντος) e se deixa abrir, não sei de alguém que já houvesse percebido as belas imagens contidas no seu bojo”⁹³ (216e). No começo do *Fedro*, depois da leitura do discurso de Lísias, Fedro acusa Sócrates de não estar levando a sério o tom elogioso que o primeiro dá ao discurso. Na *República*, há uma passagem muito significativa sobre a relação entre e aprendizado:

(...) o homem livre (...) não deve apreender nada como escravo. Os trabalhos corpóreos podem ser impostos sem maior prejuízo para o corpo, porém na alma não cala nenhum conhecimento adquirido à força (βίαιον). (...) Por isso, meu caro, nunca ensines nada às crianças (παῖδας) por meios violentos, mas à guisa de brinquedo (παίζοντας); é como melhor poderá observar as aptidões de cada um. (536e-537a. Trad. NUNES, 2000, p. 350-351)

⁹⁰ No original: “But rhetoric, like written composition, is not the medium for the serious task that belongs to dialectic, which is the pursuit of knowledge of reality in partnership with a kindred soul and which enables an ascent to the Forms (276b1-277a4).” YUNIS (2011), p. 196.

⁹¹ Cf. HAVELOCK (1996a).

⁹² Cf. GUTHRIE (1993), p. 56-65.

⁹³ Trad. NUNES (1972), p. 53.

A brincadeira tem um papel importante no projeto pedagógico de Platão. Possivelmente inspirado por Sócrates na ironia e na sua *joie de vivre*, Platão enxerga as “coisas humanas” como brincadeiras se comparadas com às “coisas divinas”. Mas não podendo fugir da humanidade e ciente da complexidade da alma humana, a brincadeira, o jogo e o divertimento podem ser educacionais. Assim devemos entender tanto a retórica quanto a escrita no *Fedro*. Elas são uma brincadeira, mas têm objetivos nobres: influenciar e informar almas em direção do aprendizado. No *Político*, o estrangeiro introduz seu mito como se ele fosse uma brincadeira, mas que deverá ser seguida do método de divisão e reunião (268d-e). Apesar de um brincadeira, o jovem Sócrates deve prestar toda sua atenção no mito como se fosse uma criança (*Pol.*, 268e: πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες). No *Político*, assim como no *Fedro*, a brincadeira do mito (e da retórica) são antecedentes para uma conversa dialética do assunto tratado. Quando Sócrates afirma que “há necessariamente muito de diversão em um discurso escrito sobre qualquer tema, que nenhum discurso em verso ou prosa digno de muita seriedade jamais foi escrito”⁹⁴ (277e), não devemos estranhar que isso incluía os diálogos platônicos. Pois assim como “as crianças podem ser educadas pelo brincar, nós, leitores de Platão, somos levados à verdade não só pela dialética, mas também por um caminho que apela (...) à nossa apreciação estética da ficção literária”⁹⁵.

No entanto, como foi visto na seção anterior, o conhecimento somente é assegurado quando há um envolvimento ativo e dialético dos envolvidos em determinada investigação e, soma-se a isso, a compreensão da filosofia enquanto uma atividade interpessoal; a consequência dessas posições resulta em sérios limites à escrita filosófica. O meio encontrado pelo autor Platão de driblar esses obstáculos foi escrever diálogos abertos e, muitas vezes, inconclusivos com o objetivo de forçar a participação ativa e reflexiva do leitor. Portanto, a brincadeira em Platão tem uma função pedagógica de muita

⁹⁴ Trad. REIS (2016), p. 140.

⁹⁵ GUTHRIE (1993), p. 60. No original: “As children may be educated by play, so we, Plato’s reader, may be led to the truth not only by dialectic but also by a route which appeals at one level to our aesthetic appreciation of literary fiction and at another to our deep, perhaps unconscious involvement in the mythology of the race.”

importância e, quando, sucedida por uma discussão do assunto através do método dialético realiza um círculo completo revelador do potencial da filosofia platônica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho iniciou-se como uma investigação sobre a unidade do *Fedro*. Em busca de compreender a complexidade do texto procurei não descartar nenhum elemento do diálogo para que suas partes fossem reconhecidas no todo. Por causa desse propósito, admito que, em determinados momentos, aspectos do diálogo foram levantados mas não receberam todo o escrutínio que deveriam receber. No entanto, o *Fedro* é muito mais do que a soma de suas partes. Ao ler o diálogo, sem restringir-se a um único aspecto, fiquei convencida de sua unidade textual justamente por conta da sua heterogeneidade; chegando à conclusão de que o diálogo é variegado em sua forma por conta do interlocutor de Sócrates. O *Fedro* é um diálogo feito na medida do personagem homônimo, e seus diversos temas e artifícios literários são entrelaçados de maneira complexa, em grande parte, por causa da complexidade da alma humana.

Um dos aspectos centrais e que mais demonstra a habilidade literária de Platão é a maneira como ele foi capaz de tornar o texto tanto uma explicação da retórica filosófica quanto um exemplo da ação dessa retórica na alma de Fedro. Essa complexidade foi descrita, no capítulo um, como o aspecto “palavra *vs.* ato”, algo potente nos diálogos platônicos e pouco utilizado em outros textos filosóficos. A palavra é trabalhada na medida em que a retórica é reavaliada e apropriada por Platão e, conseqüentemente, abre-se um espaço para a existência da arte retórica nos termos do filósofo. Por outro lado, o ato é a reavaliação dramática exposta na própria ação do diálogo, o que significa dizer que Sócrates age como um psicagogo ou um mestre retórico. Ele é o paradigma da arte retórica em ação, pois desenvolve essa arte ao conduzir Fedro da opinião ao conhecimento.

A compreensão de como conduzir Fedro passa por um recurso retórico que é necessariamente psicológico. O discurso feito com a retórica genuína a partir da inclusão da psicologia mostra que para realmente persuadir não basta conhecer muitas palavras, formas de argumentar e artifícios de linguagem. É necessário conhecer a alma do

interlocutor e saber qual deve ser o caminho para lhe provocar desejo e conduzi-la em direção à posição daquele que fala ou escreve. Sócrates conhece Fedro e por isso sabe do seu desejo de escutar e ler belos discursos, e sendo assim, utiliza essa informação astuciosamente para mostrar que o conhecimento dialético é indispensável para a produção dos mais belos discursos.

É difícil superestimar a importância da palinódia, ela “importa pelo tratamento ao deus Eros, pela alma do jovem e, acima de tudo, pelo projeto platônico no diálogo”¹. A palinódia socrática é tanto: (i) um exemplo de discurso retórico feito com arte; (ii) um paradigma do melhor tipo de vida, i.e., através da rememoração da Beleza e atividade filosófica; (iii) um mito educativo cuja imagem da tripartição da alma e dos tipos distintos de alma formam um conhecimento essencial aos verdadeiros retóricos.

O que o mito da palinódia, em especial, a imagem da alma em seus diferentes aspectos e conflitos, procura mostrar com relação à educação é que não basta educar a parte “epistêmica” do ser humano ou que em certas pessoas há uma dificuldade praticamente intransponível em aprender. A dialética, enquanto o método filosófico platônico por excelência, tem suas limitações. Ela é indispensável para a alma filosófica, aquela que outrora seguiu Zeus, e pode, quando encarnada, compreender, através de processos de reunião e divisão, ideias abstratas. Mas o problema está em pensar uma educação para os outros, as almas não-filosóficas. Platão não está disposto a abrir mão da educação destes e deixá-los entregues aos serviços de sofistas ou de Homero. É preciso educar as diferentes potências das almas e os diferentes tipos de almas. Como isso é possível? O *Fedro* é uma resposta para essa pergunta, utilizando dos recursos conhecidos como a retórica e o mito (i.e., o belo e persuasivo uso das palavras) para uma educação, à princípio, “não-filosófica”, mas que pode alcançar o verdadeiro, e é sustentada pelo conhecimento filosófico. O *Fedro* mostra como é possível uma educação afim de harmonizar as potências “emocionais” da alma humana, com o intuito de possibilitar o melhor de cada indivíduo.

O *Fedro* não mostra, no entanto, que todos podem ser filósofos(as). Para Platão, a

¹ YUNIS (2005), p. 111.

capacidade que temos de rememoração e, conseqüentemente, de adquirir conhecimento é inata. Porém, mesmo essa capacidade inata pode se degenerar e se corromper. Nos termos da palinódia: a alma do amante do discurso de Lísias tem apenas os dois cavalos, ou seja, é desejo corporal com certas concepções de honra e pudor. Sócrates mostra como essa imagem é demasiadamente simplista e mesmo almas que não são do tipo-Zeus possuem alguma semelhança divina e podem alcançar maiores voos. Platão possui uma profunda compreensão da complexidade da alma humana e, conseqüentemente, da dificuldade da educação filosófica. O tratamento desse problema mostra a existência de um projeto pedagógico para uma sociedade justa e passa pela existência de uma “retórica filosoficamente inspirada”².

Ainda que esse diálogo mostre como a dialética é indispensável à arte retórica e, evidentemente, à atividade filosófica, o seu principal objetivo é abordar o problema da educação de indivíduos que não são pré-dispostos à filosofia. Ao abordar a retórica nos seus próprios termos, i.e., através de três discursos retóricos, Platão compõe um discurso que demonstra o poder e eficácia da arte retórica. O tratamento da retórica, na segunda parte, por ser mais analítico, satisfaz e é condizente com tipos filosóficos, mas não convenceria Fedro, que não sairia da conversa com Sócrates transformado. Mesmo que a retórica e a escrita não sejam sérias como a dialética, a brincadeira, como diz a *República*, pode ensinar muito e melhor do que a obrigação. Portanto, mesmo o conhecimento das coisas sérias pode ser ensinado com divertimento e pode gerar mais frutos do que um conhecimento imposto de maneira autoritária que, provavelmente, será esquecido rapidamente. Não se sabe se Fedro realmente voltou-se para a filosofia como o final do diálogo dá a entender, mas, com toda certeza, ele terminou a conversa com Sócrates sabendo mais do que quando começou. Ler o *Fedro* não faz de ninguém filósofo, no entanto, leitores persistentes podem seguir o interlocutor de Sócrates, em uma *mimesis* do diálogo real com o mestre, e terminar o texto transformados.

² NICHOLS (2016), p. 67.

BIBLIOGRAFIA

1 Fontes primárias e comentários:

ARISTÓFANES. *As vespas, As aves e As rãs*. Trad. e apresentação KURY, M. G. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética*. Coleção: Os pensadores. Trad.: COCCO, V., VALLANDRO, L., BORNHEIM, G. e SOUZA, E. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GORGIAS. *Encomium of Helen*. Bristol: Ed. MacDowell, D. M, 1982.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução TORRANO, J. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 1995.

LACERDA, T. C. E. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

LACERDA, T. C. E. *As reflexões metadiscursivas no discurso de Antídose de Isócrates*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

PLATÃO. *A República*. Trad. de NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *República*. Trad. de GUINSBURG, J. São Paulo: Difel, 1973.

PLATÃO. *Carta VII*. Trad. e notas de MAIA, J. e SANTOS, J. T. e introdução de IRWIN, T. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete. Fédon. Sofista. Político*. Coleção: Os pensadores. Trad.: SOUZA, J. C., PALEIKAT, J. e COSTA, J. C. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Eutidemo*. Trad., apresentação e notas IGLESIAS, M. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PLATÃO. *Górgias*. Edição bilíngue. Trad., ensaio introdutório e notas LOPES, D. R. N. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLATÃO. *Fedro*. Edição bilíngue. Trad. NUNES, C. A. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATÃO. *Fedro*. Trad., apresentação e notas REIS, M. C. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. *Fedro*. Edição bilíngue. Trad. e apresentação SOUZA, J. C.; posfácio e notas

SANTOS, T. J. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Teeteto; Crátilo*. Trad. NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATO. *Complete works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

PLATO. *Early Socratic Dialogues: Ion, Laches, Lysis, Charmides, Hippias Major, Hippias Minor, Euthydemus*. SAUNDERS, T. (Ed.), Trad. e ensaio introdutório dos diálogos SAUNDERS, T.; LANE, I., WATT, D.; WATERFIELD, R. London: Penguin Books Ltd., 2005.

PLATO. *Plato's Phaedrus*. Trad. e notas HACKFORTH, R. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

PLATO. *Phaedrus*. Trad. e notas NEHAMAS, A. & WOODRUFF, P. Indiana: Hackett Publishing Company, 1995.

PLATO. *Phaedrus*. Trad. e notas WATERFIELD, R. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PLATO. *Phaedrus*. Trad. e notas ROWE, C. London: Penguin Books Ltd., 2005.

PLATO. *Phaedrus*. Trad. e notas YUNIS, H. New York: Cambridge University Press, 2011.

PLATO. *Plato's Phaedrus: A Commentary for Greek Readers*. RYAN, P. Introdução de GILL, M. L. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

PLATON. *Phèdre*. Trad. e notas BRISSON, L. Paris: Flammarion, 2000.

PLATON. *Phèdre*. Trad. e notas ROBIN, L. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PLATONE. *Fedro*. A cura di REALE, G. [s.l.] Arnoldo Mondadori Editore, 1998.

SOFISTAS. *Sofistas: testemunhos e fragmentos*. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto. [s.l.] Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

2 Dicionários:

BRISSON, L. e PRADEAU, J.-F. *O vocabulário de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.

LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and argued throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick Mckenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

3 Referências:

ANNAS, J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. In: *Mind*, n° 86, p. 532-555, 1977.

ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1981.

ASMIS, E. Psychagogia in Plato's Phaedrus. In: *Illinois Classical Studies*, no. II, p. 153-172, 1986.

BENSON, (Ed.) *Platão*. Trad.: Marco Antônio de Avila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BETT, R. Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*. In: *Phronesis*, 31, p. 1-26, 1986.

BERTI, E. Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 39, p. 347-370, 1978

BLYTH, D. The Ever-Moving Soul in Plato's *Phaedrus*. In: *The American Journal of Philology*, v. 118, p. 185-21, 1997.

BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Trad.: Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito*. Salvar os mitos. Trad. José Carlos Baracat Junior. São Paulo: Paulus, 2014.

BROWN, M.; COULTER, J. The Middle Speech of Plato's *Phaedrus*. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 9, p. 405-423, 1971.

BUCCIONI, E. Keeping It Secret: Reconsidering Lysias' Speech in Plato's *Phaedrus*. In: *Phoenix*, v. 61, p. 15-38, 2007.

BURGER, R. *Plato's Phaedrus*. A defense of a philosophic art of writing. Birmingham: University of Alabama Press, 1980.

BURKERT, W. Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie". In:

Hermes, v. 88, p. 159–177, 1960.

BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1930.

CAIN, R. B. *The Socratic Method: Plato's Use of Philosophical Drama*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007.

CARONE, G. R. *A cosmologia de Platão e a sua dimensão ética*. Trad.: E. Bini. São Paulo: Loyola, 2008.

CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

CASERTANO, G. *Sofista*. Trad. José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASERTANO, G. (Org.) *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. A cura di Giovanni Casertano. Napoli: Lofredo Editore, 2011.

COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Trad.: Frederico Carotti. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

COOPER, J. M. Plato's Theory of Human Motivation. In: WAGNER, E. (Ed.) *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books, 2001.

CORNFORD, F. M. *Before and after Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932. .

CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

CÚRI, S. M. F. *Estudo sobre o voûç em Homero, Hesíodo e Lírica*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2000.

DE VRIES, G. J. Isocrates' Reaction to the *Phaedrus*. *Mnemosyne*, v. 6, p. 39–45, 1953.

DE VRIES, G. J. Isocrates in the *Phaedrus*: A Reply. *Mnemosyne*, v. 24, p. 387–390, 1971.

DE VRIES, G. J. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert, 1969.

DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.

DETIENNE, M.; VERNANT, J. P. *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

DIMOCK, G. *Alla in Lysias and Plato's Phaedrus*. In: *The American Journal of Philology*, v.

73, p. 381–396.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad.: Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press, 1989 [1978].

DYSON, M. Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's *Phaedrus*. In: *The Classical Quarterly*, v. 32, p. 307–311, 1982.

ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas: a Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FREDE, D. Plato's Ethic: An Overview. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-ethics/>

FINE, G. (Ed.) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

GADAMER, H.-G. *Dialogue and Dialectic*. Eight hermeneutical studies on Plato. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

GADAMER, H.-G.; ARANA, J.; BRÁGUE, R.; FIGAL, G.; HALFWASSEN, J.; KRÄMER, H. J.; MIGLIORI, M.; OEHLER, K.; REALE, G.; SZLÉZAK, T. *La nuova interpretazione di Platone*. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi. Milano: Rusconi Libri, 1998.

GAZOLLA, R. *Pensar mítico e filosófico: Estudos sobre a Grécia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GAZOLLA, R. Passeio pelo Ilissos (alguns ângulos do Fedro). In: *Hypnos*, nº 10, p 43–55, 2003.

GILL, C. Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato. In: GILL, C; MACCABE, M. M. (Ed.) *Form and Argument in Late Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 283–311.

GOLDSCHMIT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

- GRISWOLD, C. L. Plato's Metaphilosophy. In: O'MEARA, D. J. (Ed.) *Platonic Investigations*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1985, p. 1-33.
- GRISWOLD, C. L. *Self Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato the Man and His Dialogues: Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad.: J. Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HALPERIN, D. Platonic Erôs and What Men Call Love. In: *Ancient Philosophy*, v. 5, p. 161-204, 1985.
- HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual Paulista/Paz e Terra, 1996a.
- HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1996b.
- HEATH, M. The Unity of Plato's *Phaedrus*. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 7, p. 151-173, 1989.
- HOWLAND, R. L. The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*. In: *The Classical Quarterly*, v. 31, p. 151-159, out. 1937.
- HYLAND, D. *Plato and the Question of Beauty*. Indiana: Indiana University Press, 2008.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- JAEGER, W. *Paideia, the Ideals of Greek Culture: The Conflict of Culture Ideals in the Age of Plato*. Trad. Gilbert Highet. New York: Oxford University Press, 1971 [1944].
- KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. São Paulo: Paulus, 2009.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KHAN, C. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- KENNEDY, G. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, 1963.

- KERFERD, G. *O movimento sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KIRK, G. S. *The Nature of Greek Myths*. Harmondsworth: Penguin, 1974.
- KRAUT, R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LARSEN, J. K. Dialect of Eros and Myth of the Soul in Plato's *Phaedrus*. In: *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, v. 84, p. 73-89, 2010.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011
- LOPEZ, L. A. F. Los avatares de la σωφροσύνη y su superación en la escatología del Fedro. In: *Hypnos*, v. 28, p. 59-89, 2012.
- MCCABE, M. M. Form and the Platonic Dialogues. In: BENSON, H. (Ed.) *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006. p. 39-54.
- MIGLIORI, M; VALDITARA, L. M. N. (Orgs.) *Plato Ethicus*. A filosofia é vida. Trad. Silvana Cobucci Leite, Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MORROW, G. R. *The Theory of Knowledge in Plato's Seventh Epistle*. In: *The Philosophical Review*, v. 38, p. 326-349, jul. 1929.
- MOSS, J. Soul-leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 43, p. 1-23, 2012.
- MURACHCO, H. O conceito de Physis em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos. In: *Hypnos*, v. 2, p. 11-22, 1996.
- NAILS, D. *The People of Plato: a Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002.
- NATORP, P. *Teoria das Ideias de Platão*. Volume 1: Uma introdução ao Idealismo. Edição e Introdução de Vasilis Politis. Tradução para o inglês de Vasilis Politis e John Connolly. Posfácio de André Laks. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.
- NICHOLS, J. H. Retórica, filosofia e política. In: PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016, p. 37-72.
- NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge Press, 1986.

- OTTO, W. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- PAPILLON, T. Isocrates. In: WORTHINGTON, I. (Ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007. p. 58-74.
- PANAGIOTOU, S. Lysias and the Date of Platos *Phaedrus*. In: *Mnemosyne*, v. 28, p. 388-398, 1975.
- PLASS, P. The Unity of the *Phaedrus*. In: *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, v. 43, p. 7-38, 1968.
- PERINE, M. Retórica é/e filosofia. Leituras do Fedro. In: *Hypnos*, nº8, p.34-48, 2003.
- PERINE, M. *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press: 1989.
- RAMOS DE SOUZA, J. M. Platão e Isócrates: entre filosofia e retórica. In: *Kriterion*, v. 41, p. 97-110, 2000.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- REGO, J. F. *Os discursos cipriotas: Para Demônico, Para Nícocles, Nícocles e Evágoras de Isócrates*. Tradução, introdução e notas. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Trad.: Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- ROSENMEYER, T. G. Plato's Prayer to Pan (*Phaedrus* 279b8-c3). In: *Hermes*, v. 90, p. 34-44, 1962.
- ROWE, C. The Unity of the *Phaedrus*: A Reply to Heath. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 7, p. 175-188, 1990.
- ROWE, C. Philosophy, Love, and Madness. In: GILL, C. *The Person and the Human Mind*. Issues in Ancient and Modern Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Claredon Press, 1951.
- ROSSETTI, L. (Ed.) *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992.

- SAYRE, K. M. *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1995.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- SCOLNICOV, S. Platão e o problema educacional. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- SCOLNICOV, S. Como ler um diálogo platônico. In: *Hypnos*, n. 11, p. 49-59, 2003.
- SHOREY, P. On the Erotikos of Lysias in Plato's *Phaedrus*. In: *Classical Philology*, v. 28, p. 131-132, 1933.
- SZLEZAK, T. *Platão e a escritura da filosofia*. Análise da estrutura dos diálogos de juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico. São Paulo: Edições Loyola.
- SZLEZAK, T. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad.: Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.
- TRINDADE SANTOS, J. *Para ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2008. v. II. O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas
- VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. [s.l.] DIFEL, 1984.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VERNANT, J. -P. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VLASTOS, G. *Platonic Studies*. S/L: Princeton University Press, 1973.
- WERNER, D. "Plato's *Phaedrus* and the Problem of Unity". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume xxxii. Edited by David Sedley. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- WERNER, D. Plato on Madness and Philosophy. In: *Ancient Philosophy*, n. 31, p. 47-71, 2011.
- WERNER, D. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- WHITE, F. C. Love and the Individual in Plato's *Phaedrus*. In: *The Classical Quarterly*, v. 40, p. 396-406, 1990.

WIELAND, W. La crítica de Platon a la escritura y los límites de la comunicabilidad. In: *Méthexis*, v. IV, p. 19–37, 1991.

YUNIS, H. *Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric*. In: *Arion*, vol. 13, p. 101–126, 2005.

YUNIS, H. Plato's Rhetoric. In: WORTHINGTON, I. (Ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007. p. 75–89.