

# RETÓRICA É/E FILOSOFIA. LEITURAS DO FEDRO

## RHETORIC IS/AND PHILOSOPHY. READINGS OF *PHAEDRUS*

MARCELO PERINE<sup>1</sup>

**Resumo:** O texto apresenta diferentes leituras do **Fedro** a respeito da relação entre retórica e filosofia. Em contraste com as leituras que afirmam a identidade de retórica e filosofia no **Fedro**, o texto sustenta uma diferença irreduzível entre as duas, fundada no caráter “psicagógico” da retórica e no caráter “didascálico” da filosofia.

**Palavras-chave:** Retórica, Filosofia, Dialética, *Psychagogia*.

**Abstract:** This paper presents different interpretations of **Phaedrus** on the relationship between rhetoric and philosophy. In opposition to interpretations that affirm the identity of rhetoric and philosophy in the **Phaedrus**, this paper supports the view that there is an irreducible difference between both terms, founded on the character of *Psychagogy* of rhetoric in contrast to the character of *Didaskalia* of philosophy.

**Key words:** Rhetoric, Philosophy, Dialectics, *Psychagogia*.

### 1. A UNIDADE, O TEMA E O PROPÓSITO DO **FEDRO**

Mesmo quem não esteja disposto a reconhecer que o **Fedro** seja “a obra-prima mais refinada de Platão”<sup>2</sup>, certamente concordará com a afirmação quase unânime dos intérpretes de que, dada a diversidade de temas nele tratados — o amor, a alma, a retórica, a escrita — e de formas literárias nele presentes — diálogos, discursos, descrições, mitos, orações —, um dos maiores problemas que o diálogo levanta é, precisamente, o da sua unidade.

Se o problema da situação cronológica do **Fedro** no conjunto da obra de Platão parece hoje solucionado<sup>3</sup>, a questão da unidade do diálogo ainda

<sup>1</sup> Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Email: m.perine@ig.com.br

<sup>2</sup> Cf. REALE, G. Le “Phèdre”: manifeste programmatique de Platon, “écrivain” et “philosophe”. **Les Études Philosophiques**, janvier-mars 1998, p. 131-148, aqui p. 131.

<sup>3</sup> Diferentemente do que pensava Schleiermacher, o **Fedro** não é o primeiro diálogo escrito por Platão, mas situa-se na transição da maturidade, anterior aos diálogos da velhice, **Sofista**, **Político**, **Filebo**, **Timeu** e **Leis**, posterior ao **Banquete** e a **República**, e contemporâneo do **Parmênides**. Sobre a posição de Schleiermacher, cf. SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Introdução aos diálogos de Platão**. Trad. de G. Otte. Rev. técnica e notas de F. Rey Puente.

não conquistou a unanimidade dos estudiosos. Basta ver as posições assumidas por três comentadores aos quais recorri na elaboração do presente trabalho: Reale, Brisson e Hackforth.

Segundo Giovanni Reale, o eixo de sustentação do **Fedro** seria a arte de fazer discursos orais e escritos, e o diálogo teria sido escrito como justificção teórica da introdução na Academia de cursos sobre a oratória com bases filosóficas. Entretanto, o fulcro em torno do qual gira o diálogo seria o problema estritamente teórico da essência da filosofia da qual depende a arte de fazer discursos. Esse problema é tratado pela demonstração da existência de uma relação indissociável entre a paixão erótica e a razão dialética:

O **Fedro** trata do Eros não só e não tanto porque ele era um dos temas dos retóricos, mas porque ele constitui uma dimensão essencial e irrenunciável da filosofia. Ademais, o **Fedro** evoca a temática da ‘alma’ por duas razões estritamente conexas aos temas essenciais do diálogo, ou seja, porque a alma é um veículo do Eros, e porque a arte de fazer discursos tem por finalidade persuadir as almas dos homens, que devem ser bem conhecidas para poder ser convencidas<sup>4</sup>.

Luc Brisson observa que o problema já se apresentara para os antigos sob a forma dos títulos normalmente apostos a todos os diálogos platônicos, dos quais o primeiro indica o tema e o segundo o caráter ou o gênero do diálogo. Assim, na lista de Trásilo o **Fedro** é chamado **Sobre o amor**, enquanto em praticamente todos os nossos manuscritos, que remontam ao final do século IX, ele tem o subtítulo **Sobre o belo**, e já o comentário de Hérmiás enumerava cinco subtítulos para o **Fedro**, a saber, **Sobre o amor**, **Sobre a retórica**, **Sobre a alma**, **Sobre o bem** e **Sobre o belo primeiro** ou **Sobre o belo em geral**. Brisson prefere falar de “grandes articulações do diálogo”, ramificando-se como galhos de uma árvore a partir de uma estrutura de base, que consiste numa crítica sobre o conteúdo e sobre a forma de um discurso de Lísias a respeito do amor, apresentado como modelo para o ensinamento da retórica. Entretanto, a crítica da retórica e da escrita, que estariam no centro do diálogo, só podem ser interpretadas em função dos pressupostos metafísicos, cosmológicos, epistemológicos e éticos que formam a base do **Fedro**<sup>5</sup>.

---

Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2002. Sobre a cronologia do **Fedro**, cf. BRISSON, L. **Introduction**. In PLATON. **Phèdre**. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Suivi de **La Pharmacie de Platon**, de Jacques Derrida. Édition augmentée d'un supplément bibliographique (1992-1996), Paris: Flammarion, 2000, p. 33 s.

<sup>4</sup> REALE, G. **Introduzione**. In PLATONE, **Fedro**. A cura di G. Reale. Texto critico di John Burnet. Fondazione Lorenzo Valla: Arnoldo Mondadori Editore, 1998, p. XVIII-XX, aqui p. XIX-XX.

<sup>5</sup> Cf. BRISSON, L. *Op. cit.*, p. 13-19 e nota 1, p. 63 s.

Mais do que discutir se o tema principal é o amor ou a retórica, Hackforth prefere falar de propósito (*purpose*) em vez de tema (*subject*) do diálogo. Com o **Fedro** Platão pretenderia, em primeiro lugar, justificar a busca da filosofia como o verdadeiro cultivo da alma, em contraste com as falsas reivindicações da retórica de subsidiar tal cultivo. Em segundo lugar, pretenderia apresentar proposições para uma retórica reformada, que deveria promover os fins da filosofia e adotar o seu método. Finalmente, pretenderia anunciar um método dialético de Composição e Divisão como método especial de filosofia, e exemplificá-lo positivamente, nos dois discursos de Sócrates, e negativamente, no discurso de Lísias<sup>6</sup>.

Como quer que se coloque problema da unidade, uma coisa parece determinante para a sua solução. Segundo Luc Brisson, o problema revela-se “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”<sup>7</sup>. Isso significa que o **Fedro** só pode ser bem compreendido se levarmos em conta a ação do diálogo, vale dizer, se o compreendermos como um drama no interior do qual a ação e o tema se desenrolam conjuntamente e se iluminam reciprocamente. Compreender o **Fedro** como um drama exige que se acompanhe o desenvolvimento da ação para descobrir, no final, o objetivo a que ela se propunha.

Ora, o objetivo da ação se revela, a meu ver, nas duas orações pronunciadas por Sócrates ao longo do diálogo. A primeira é dirigida a Eros, no final do grande discurso de retratação pela ofensa que fora cometida contra a divindade no seu primeiro discurso. Sócrates formula dois pedidos para si: 1) que não lhe seja retirado nem diminuído o conhecimento da arte de amar que lhe foi concedido e 2) que o seu prestígio junto aos moços cresça ainda mais. Para Lísias pede que seja conduzido à filosofia, como já o fora seu irmão Polemarco, afim de que o seu amante (*erastés*) — Fedro — ali presente, não continue dividido entre duas posições, como estava naquele momento, mas consagre sua existência inteiramente a Eros pela dedicação a discursos filosóficos (cf. 257ab). A segunda oração de Sócrates é dirigida a Pan, na conclusão do diálogo. Aqui ele pede, fundamentalmente, três coisas: 1) a beleza interior e a concordância do seu exterior com o que tem dentro de si; 2) que só o sábio seja considerado rico a seus olhos e 3) que ele possa ter

<sup>6</sup> HACKFORTH, R. **Plato's Phaedrus. Translated with an Introduction and Commentary**. Cambridge: Cambridge University Press 1997 (1952), p. 8-12.

<sup>7</sup> Cf. BRISSON, L. *Op. cit.*, p. 13 s.

tanta quantidade de ouro quanto a que só o temperante consiga tomar e levar consigo (cf. 279bc)<sup>8</sup>.

Na primeira oração, Fedro associa-se à súplica de Sócrates sob a condição de que o pedido seja proveitoso para todos (cf. 257b), enquanto na segunda oração, Fedro pede que Sócrates formule para ele os mesmos votos, porque entre amigos tudo é comum (cf. 279c). A passagem da adesão condicionada à comunhão incondicional com os pedidos de Sócrates pretende mostrar que se o objetivo da ação era obter a adesão de Fedro à vida filosófica, esse objetivo foi alcançado. Essa passagem, que corresponde a um verdadeiro processo de conversão, ocorre justamente na medida em que a ação do diálogo ensina progressivamente a Fedro três coisas: 1) que tipo de homem é preciso ser para aderir inteiramente à vida filosófica; 2) que tipo de pessoa é capaz de suscitar essa adesão, e 3) que tipo de educação se requer para que isso ocorra. Colado ao desenrolar da trama da ação, o desenvolvimento teórico do tema — a relação entre Eros, alma, retórica e filosofia — responde a uma pergunta que é determinante também para a ação do diálogo, a saber: que tipo de discurso é superior e em que consiste a sua superioridade. O resultado desse acasalamento entre ação e tema, segundo Szlezák, é que o jovem “Fedro deve consentir ao ‘amante’ (*erastés*) superior, ao mestre do discurso superior e aos ‘discursos’ (*lógoi*) superiores”<sup>9</sup>.

Para mostrar o fundamento dessa leitura, vou me concentrar na segunda parte do diálogo (257b–279b), na qual o tema da relação entre Eros e a alma, desenvolvido na primeira parte, desdobra-se agora na relação com a retórica e com filosofia. Esta parte é introduzida pelo mito das cigarras. Minha leitura, em confronto com outras possíveis, pretende mostrar que ao caracterizar a retórica como *psychagogía* e a filosofia como dialética, Platão estabelece uma diferença insuperável entre *psychagogía* e *didaskalia*. É esta distinção que revela, ao mesmo tempo, o mestre do discurso superior, os discursos superiores e as razões da sua superioridade.

## 2. RETÓRICA É *PSYCHAGOGÍA*

Platão já tratara explicitamente da retórica no **Górgias**, cuja época de composição coincide com os anos da primeira viagem à Sicília, anterior,

<sup>8</sup> A melhor exegese desta oração é, certamente, a de GAISER, K. **L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del “Fedro” di Platone**. A cura di G. Reale. Milão: Vita e Pensiero, 19954.

<sup>9</sup> Cf. SZLEZÁK, T. A. **Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico**. Introduzione e traduzione di G. Reale. Milão: Vita e Pensiero, 19923, p. 80.

portanto, à composição do **Fedro**<sup>10</sup>. Uma comparação entre o **Górgias** e o **Fedro**, por interessante que possa ser, não cabe no âmbito da presente reflexão<sup>11</sup>. Entretanto, a referência a algumas teses do **Górgias** é inevitável para compreender por que e como Platão volta ao tema da retórica no **Fedro**.

No **Górgias**, principalmente no embate com Górgias (448d – 461b) e com Polo (461b – 481b), vemos Sócrates empenhado em negar à arte dos discursos, da qual Górgias se diz especialista, o estatuto de uma *techné*, ou seja, de um saber sobre a natureza de determinado objeto e do que é apropriado a essa natureza, e disposto a reconhecer-lhe apenas a condição de uma prática (*empeiria*), semelhante às que procedem de falsos saberes, como a sofística, ou as que se referem a procedimentos rotineiros, como a culinária e a cosmética<sup>12</sup>. Os pontos fortes da crítica à retórica no **Górgias** são, portanto, o fato de ser desprovida de saber e de produzir um tipo de persuasão que leva a crer, mas que não é apta a ensinar sobre o justo e sobre o injusto (Cf. **Górgias** 455a).

No **Fedro**, no momento de responder à pergunta sobre “como ou quando se fala e escreve bem, e quando não” (259e), o jovem Fedro assume o papel de porta-voz das posições defendidas por Sócrates no **Górgias**, e reafirma que o retórico “não precisa saber o que é, de fato, justo, mas apenas o que sobre isso opina a maioria (...), nem o que é, realmente, bom e belo, mas apenas o que parece ser”, porque “nisto é que se funda a persuasão, não na verdade” (260a). Sócrates, então, toma a defesa da retórica e sugere que sem ela “o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte” (260d), desde que se admita ser a retórica verdadeiramente uma arte (*techné*) e não uma simples rotina (*átechnos tribê*), uma vez que, diz Sócrates, até mesmo um espartano qualquer estaria disposto a reconhecer que “sem verdade nunca houve nem poderá haver autêntica arte da palavra” (260e). Posto isso, Sócrates anuncia, sob a forma de pergunta, a sua nova posição sobre a questão:

De modo geral, a retórica não é a arte de conduzir as almas por meio da palavra (*techné psychagogía tis dià lógon*), e isso não apenas nos tribunais e em outras reuniões públicas, como também nos ajuntamentos particulares, sempre igual a si mesma nos grandes e nos pequenos assuntos, e cujo emprego, digo, aplicação

<sup>10</sup> O **Górgias** pode ser situado entre os anos 388 e 385 a.C. e o **Fedro** em torno a 370 a.C.

<sup>11</sup> Ver, p. ex., BENARDETE, S. **The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's *Gorgias* and *Phaedrus***. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991.

<sup>12</sup> Para uma breve apresentação do conceito de *techné* em Platão, cf. BRISSON, L. e PRADEAU, J.-F. **Le vocabulaire de Platon**. Paris: Ellipses, 1998, p. 53-55. Ver também BRISSON, L. **Introduction**. *Op. cit.*, p. 14 s.

honesto, não é menos meritória nos negócios sérios que nos de menor valia? (261ab).

Por que a posição de Sócrates, no **Fedro**, pode ser considerada inovadora em comparação com o **Górgias**? Fundamentalmente porque no **Fedro** ele amplia consideravelmente o campo da investigação. Já na formulação da pergunta condutora de toda a segunda parte do diálogo — em que consiste a arte de falar e de escrever bem? —, Sócrates amplia a perspectiva de análise ao considerar que não se pode visar adequadamente ao discurso escrito sem remontar à sua origem no discurso oral. Inova também porque reconhece para o discurso oral a existência de uma *téchne*, que está em vias de se transpor para o discurso escrito, e que se aplica não só nos discursos nos tribunais e nas assembléias do povo, mas também nas reuniões particulares, tanto para grandes como para pequenos assuntos, nos negócios sérios como nos de menor valia. Sócrates inova ainda ao fazer Fedro compreender que “a arte é uma só — se é que realmente existe semelhante arte — de aplicação genérica para tudo o que se fala” (261e)<sup>13</sup>. E Sócrates inova, finalmente, ao explicitar no interior do horizonte da retórica três exigências que estão implícitas no estatuto de arte a ela reconhecido: a exigência de conhecer a verdade das coisas tratadas nos discursos (cf. 269d – 270d); a de conhecer a natureza da alma dos destinatários dos discursos (cf. 270d – 271c) e a de adaptar os discursos aos diferentes tipos de almas (cf. 271c – 272b).

Tendo ampliado o campo de ação da retórica pelo reconhecimento do seu estatuto de *téchne* de exercer influência sobre as almas em toda espécie de reuniões e sobre todos os tipos de assuntos, a crítica da retórica no **Fedro** não se reduz aos seus aspectos técnicos, como ocorrera no **Górgias** e como Fedro ainda estava disposto a acreditar, mas amplia-se para se tornar, conforme diz Luc Brisson, “uma questão ética, pois ela compromete o destino da alma humana, pela influência que pretende exercer sobre ela”<sup>14</sup>, dado que “a função essencial de todo discurso é conduzir almas” (271c).

<sup>13</sup> Sobre essa ampliação do conceito tradicional de retórica, Cf. SZLEZÁK, T. A. “Dialectique orale et ‘jeu’ écrit: le *Phèdre*”. **Révue de Philosophie Ancienne**, t. XVII, n. 2, 1999, p. 11 s. No comentário à passagem 260e 5-261a 5, Reale sustenta que uma arte de dizer em conexão com a verdade é o avanço do **Fedro** com relação ao **Górgias**. Entretanto, completa: “Platão não mudou sua originária posição sobre a retórica. De fato, a oratória ensinada nas escolas dos retores e praticada comumente naqueles tempos, a juízo de Platão, permanece sempre uma ‘prática empírica’ e não uma ‘arte’ (...), porque funda-se sobre a ‘opinião’ e não sobre a ‘verdade’. Portanto, a oratória não é arte, mas pode vir a ser, se for corretamente desenvolvida do ponto de vista metódico em função da dialética”. Cf. REALE, G. **Introduzione**. *Op. cit.*, p. 239 s.

<sup>14</sup> Cf. BRISSON, L. **Introduction**. *Op. cit.*, p. 50 s.

A retórica, portanto, é *psychagogía*. Esta constatação se impõe no final da laboriosa tentativa de responder à questão condutora de toda a segunda parte do diálogo, pela exposição dos critérios para fazer bons discursos orais ou escritos, e prepara a formulação de uma nova exigência para a retórica, não contemplada anteriormente, que consiste na afirmação socrática de que a verdadeira arte de fazer discursos deve agradar sobretudo aos deuses, mais do que aos homens, pois “não é para falar com os homens nem para tratar com eles que o sábio despense tanto esforço, mas para falar o que agrade aos deuses e também para lhes comprazer com suas ações, na medida do possível” (273e). É esta exigência suplementar que torna ainda mais evidente a relação da retórica com o Eros e com a alma, que são os temas predominantes na primeira parte do diálogo.

Tem, portanto, razão Franco Trabattoni quando afirma que a *psychagogía* é o que liga eros à retórica<sup>15</sup>. Mas não tem razão quando interpreta toda a segunda parte do *Fedro* como “uma tentativa de responder à pergunta sobre como devem ser compostos os discursos para serem verdadeiramente psicagógicos, para conduzirem a alma ao bem”<sup>16</sup>. Digo que não tem razão porque, a meu ver, não se sustenta sem mais a identificação entre *psychagogía* e condução “para o bem”, como também não se sustenta a hipótese de que a crítica da retórica, na segunda parte do diálogo, não pode ser interpretada como uma tentativa de separar a ciência filosófica da prática persuasiva, posto que “Sócrates e Fedro, movendo-se no rastro da retórica, encontram nada mais nada menos que a dialética”<sup>17</sup>, de onde seguir-se-ia que a retórica é dialética e a dialética, enquanto verdadeira filosofia, não pode abrir mão de sua essência retórica, isto é, persuasiva.

Num estudo denso e erudito sobre as artes da persuasão, Barbara Cassin aproxima-se da posição de Trabattoni. Com efeito, ela afirma que Platão teria distinguido uma boa retórica, defendida no **Fedro**, de uma má retórica, atacada no **Górgias**. Entretanto, a retórica defendida por ele seria inteiramente distinta da que ele ataca, pois o que está em questão no **Górgias** é a retórica sofística, obviamente do ponto de vista de Platão, enquanto no **Fedro** trata-se da retórica filosófica, que coincide com a própria filosofia. Assim, o diagnóstico completo de Platão sobre a retórica levaria a uma equação do tipo “dois igual a zero”, ou seja, “não existe uma única retórica, mas duas, vale dizer,

<sup>15</sup> Cf. TRABATTONI, F. **Oralidade e escrita em Platão**. Trad. de Fernando E. de B. Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003, p. 115.

<sup>16</sup> Cf. TRABATTONI, F. **Platone**. Roma: Carocci Editore 1998, p. 175.

<sup>17</sup> Cf. TRABATTONI, F. **Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone**. Florença: La Nuova Italia Editrice, 1994, p. 51 s.

a retórica simplesmente não existe, porque no lugar da retórica encontra-se, no primeiro caso, a sofística, no outro, a filosofia”<sup>18</sup>. Segundo a análise de Cassin, no **Górgias**, Sócrates teria conduzido a retórica, do estatuto de *téchne*, reivindicado por Górgias, ao de experiência-*empeiria* e de prática-*tríbe*, para situá-la definitivamente no nível da adulação-*kolakeia* e da fantasmagoria-*eídolon*, enquanto no **Fedro** o movimento, ao contrário, teria partido de uma concepção da retórica como um atalho ou uma prática privada de arte (*áttechnos tríbe*, 260e) que desemboca no longo caminho da psicagogia, reconhecendo nela conhecimentos necessários (*anagkaía mathémata*, 269b), embora elementares, e organizando-a mediante extensões e transformações que a tornam equivalente à dialética. Desse modo, de simples rotina, a retórica ter-se-ia elevado a uma arte e a um saber para alcançar, enfim, a dialética e a filosofia. Se é preciso chamar de filósofo ao que fala com conhecimento da verdade, tendo escolhido o caminho mais longo, a consequência é que “a retórica, artífice de persuasão, desaparece no momento em que aparece”<sup>19</sup>.

Entretanto, para verificar a consistência ou a deficiência das leituras e Trabattoni e de Cassin, é preciso ver em que sentido o **Fedro** afirma que filosofia é dialética.

### 3. FILOSOFIA É DIALÉTICA

Podemos aceitar, sem maiores problemas, a afirmação de que Sócrates e Fedro, movendo-se no rastro da retórica, encontram a dialética, porque é no âmbito da crítica da retórica tradicional que vemos Sócrates fazer uma das primeiras exposições sistemáticas do procedimento dialético, já esboçado na **República**, diálogo anterior ao **Fedro**, e que será plenamente desenvolvido nos grandes diálogos dialéticos posteriores ao **Fedro**, especialmente no **Parmênides**, no **Sofista**, no **Político** e no **Filebo**.

Na **República**, Sócrates já afirmara que só se podia denominar dialético quem soubesse encontrar a explicação da essência de cada coisa, princípio que valia particularmente com relação à idéia do bem (cf. **Rep.**, VII 534bd)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. CASSIN, B. “Le arti della persuasione”. In SETTIS, S. (org.). **I Greci. Storia Cultura Arte Società**. Vol. 2. Una storia greca. T. II. Definizione. Turim, Giulio Einaudi editore, 1997, p. 817-837, aqui p. 833.

<sup>19</sup> Idem, p. 835.

<sup>20</sup> Sobre a interpretação desta passagem da **República**, cf. KRÄMER, H. **Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di “Repubblica” VII 534 B 3-D 2**. Introduzione di G. Reale. Traduzione di E. Peroli. Milão: Vita e Pensiero 1996.

No **Fedro**, depois de anunciar como primeiro critério para falar e escrever bem a necessidade de fundar-se na verdade e não na opinião (cf. 259e – 261a), e depois de afirmar que sem a verdadeira filosofia não existe verdadeira arte de fazer discursos (cf. 261a – 262c), Sócrates ensina a Fedro que foi preciso distinguir dois gêneros de loucura, a humana e a divina, e quatro espécies de loucura divina para estabelecer a verdade sobre Eros. Esse procedimento que, sem dúvida, alcançou a verdade sobre Eros, mesmo que às vezes se tenha afastado dela pelo recurso a “um discurso não de todo carecente de persuasão” (265bc), será ensinado a Fedro como o procedimento sério pelo qual “o discurso trocou a censura pelo elogio” (265c).

É nesse momento que aparece a primeira exposição, em toda a obra de Platão, do procedimento dialético como procedimento de unificação da multiplicidade na idéia e de divisão das idéias pelas articulações naturais:

Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. E se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, sigo-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com a razão – mas, até ao presente dou-lhe o nome de dialético (266bc)<sup>21</sup>.

Nessa compacta descrição do procedimento dialético, não há nada que sugira a necessidade de suprir a falta de uma intuição intelectual no processo cognoscitivo da verdade, necessidade que transformaria o processo dialético em processo de persuasão, explicando assim o encontro da filosofia com *eros*. Esta é, com efeito, a tese de Trabattoni, segundo a qual “para Platão o máximo esforço da filosofia concentra-se em produzir a persuasão ‘que’ as idéias existem, dado não ser possível ver diretamente ‘o quê’ as idéias são”. Esta convicção sobre essa deficiência do processo cognoscitivo é a explicação para o fato de *eros* e persuasão desempenharem “o mesmo papel de preencher o hiato que separa o homem de um conhecimento racional completo e totalmente transparente”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> No meu entender, ao traduzir *synagōgōn* por “aproximações”, C. A. Nunes enfraquece o sentido que Platão dá ao segundo momento do processo dialético – que, literalmente, significa “conduzir junto”, “reunir”. Cf. BAILLY, A. **Dictionnaire grec français**. Éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, 26ème. éd., Paris: Hachette, 1963, e, MONTANARI, F. **Vocabolario della lingua greca**. Con la collaborazione di Ivan Garofalo e Daniela Manetti. Turim: Loescher Editore, 2001, *ad. Loc.* Vale a pena lembrar que já na **República** Sócrates afirmara que “quem for dotado dessa visão conjunta é dialético; os demais não o serão” (**Rep.**, VII, 537 c). Sobre a identificação de filosofia e procedimento dialético em Platão ver: PAVIANI, J. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

<sup>22</sup> Cf. TRABATTONI, F. **Platone**. *Op. cit.*, p. 135 e 176, respectivamente.

Ao contrário do que sustenta Trabattoni, na apresentação do procedimento dialético ao jovem Fedro vemos Sócrates afirmar que o processo de unificação da multiplicidade na unidade da idéia tem o objetivo de esclarecer, pela definição, o “que é” alguma coisa que se pretende ensinar (*didáskein*). Assim, só depois de ter definido o que é Eros e, justamente, a partir dessa definição é que o discurso adquiriu clareza e coerência. Do mesmo modo, só depois de ter partido da idéia de mania que está em nós por natureza, e de tê-la dividido à esquerda e à direita, Sócrates pôde distinguir “o que é” o amor a ser lastimado do amor que tem o mesmo nome, mas que é divino e deve ser louvado como causa dos maiores bens para os homens (cf. 265d – 266a).

A fragilidade do conhecimento racional também decorreria, segundo Trabattoni, da sua incapacidade de persuadir sobre a verdade sem o socorro da retórica, ao mesmo tempo que da sua impotência para transformar a *philosophía* em *sophía*. Isso obrigaria o filósofo a “recorrer ao meio menos nobre da persuasão, desde que, bem entendido, se trate de uma persuasão fundada na dialética e no raciocínio, não na superficial força de sedução posta em obra por retores, logógrafos e sofistas”<sup>23</sup>. A persuasão seria assim “um aspecto indispensável do conhecimento, do ensinamento e, em geral, de toda comunicação seriamente entendida”. Isso explicaria por que no **Fedro**, ao contrário de como procedera no **Górgias**, quando comparou a retórica com a cosmética e a culinária (cf. **Górgias** 463a – 466a), Platão dá razão a Górgias ao dizer que a medicina da alma coincide com a retórica, e assim, como afirma Trabattoni, “em vez de pôr à luz a essência filosófica da verdadeira retórica, Platão destaca a essência retórica, persuasiva, da verdadeira filosofia”<sup>24</sup>.

Entretanto, como sugeri anteriormente, à luz das análises de Brisson, tendo ampliando o campo da ação da retórica pela definição que faz dela a arte de exercer uma influência sobre as almas por meio do discurso em todo tipo de reuniões públicas ou privadas, Sócrates opõe-se aos retóricos de sua época justamente porque leva o debate sobre a retórica a um plano epistemológico e ético. O problema posto por Sócrates não é o da “eficácia” do discurso, mas o da sua “verdade” e o da “transmissão” mais clara possível dessa verdade, uma vez que para ele o uso dos discursos “nunca pode ser neutro moralmente”<sup>25</sup>. Quando a retórica, além da conformidade aos espec-

<sup>23</sup> Cf. Idem. **Oralidade e escrita em Platão**. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>24</sup> Cf. Idem. **Scrivere nell'anima**. *Op. cit.*, p. 53 e 56, respectivamente.

<sup>25</sup> Cf. BRISSON, L. L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre*. In ROSSETTI, L. (Ed.). **Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992, p. 61-76, aqui p. 63. Este texto foi publicado também em: BRISSON, L. **Lectures de Platon**. Paris: Vrin, 2000, p. 135-150.

tos formais da *téchne* de exercer uma influência sobre as almas por meio do discurso, em qualquer tipo de reuniões públicas ou privadas, conforma-se também aos critérios estabelecidos pelo filósofo para fazer bons discursos orais e escritos, ela perde a sua autonomia justamente para a dialética, que é o procedimento próprio do filósofo para alcançar o verdadeiro, do qual depende o verossímil, e também o instrumento próprio do filósofo para educar segundo uma ordem de valores que não está ligada ao sensível, mas depende unicamente do inteligível.

A possibilidade de se tornar um verdadeiro orador, segundo Sócrates, depende de acrescentar a um “dom natural”, um “saber” e uma “prática” (*epistémē te kai meléten*) (cf. 269 d). Todo o problema dessa tríplice condição está em definir a *epistémē* que aqui se exige. Segundo Brisson, para definir essa *epistémē*, Sócrates é levado a estabelecer um laço entre o talento oratório de Péricles e as investigações de Anaxágoras sobre a natureza da razão, logo no início de uma passagem que Giovanni Reale interpreta como um dos “auto-testemunhos” identificáveis no **Fedro** (269d – 272b), no qual Platão revela como compôs seus escritos<sup>26</sup>.

Tendo afirmado que, com toda probabilidade, Péricles deve ser considerado o mais completo dos oradores, Sócrates acrescenta:

É que todas as artes verdadeiramente grandes não dispensam certa verbosidade e essas especulações vazias sobre a natureza (*adoleschias kai meteorologias*)<sup>27</sup>. Pelo jeito, é daí que vem aquele ar de dignidade e a facilidade de levar a cabo todos os empreendimentos, qualidades essas, ao lado de outros dotes naturais, que Péricles possuía, em grau eminentíssimo. Pelo menos é como o vejo: havendo encontrado em Anaxágoras um homem dessa espécie e se tendo imbuído de seus altos pensamentos, compenetrado da natureza do que é inteligente e do que carece de inteligência, tema predileto de Anaxágoras, soube tirar daí o que era aplicável à arte da oratória (270a).

<sup>26</sup> Cf. REALE, G. Le “Phèdre”: manifeste programmatique de Platon, “écrivain” et “philosophe”. *Op. cit.*, p. 134. Cf. também o comentário de Reale a *Fedro*, 269d – 272b, in PLATONE, **Fedro**. *Op. cit.*, p. 250 s. Segundo Reale, no segundo auto-testemunho (274 b – 278 e) Platão destaca, senão quanto ao conteúdo, pelo menos do ponto de vista formal, aquilo que ele não incluiu nos seus escritos, tendo reservado para a oralidade dialética.

<sup>27</sup> Os termos *adoleschias kai meteorologias* já aparecem associados em **Crát.** 401b e em **Rep.** VI 488e – 489a. Do primeiro termo, no sentido de “tagarelice”, Platão faz um uso irônico, para designar a dialética, em **Teet.** 195c e **Parm.** 135d, e o segundo, no sentido de “especulação aérea”, aparece também em **Pol.** 299b. Cf. o comentário de Reale, in PLATONE, **Fedro**. *Op. cit.*, p. 252. Sobre o sentido desses termos, cf. BRISSON, L. L’unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre*. *Op. cit.*, p. 67-74, e também o comentário de Brisson a esta passagem, in PLATON. **Phèdre**. *Op. cit.*, p. 227s.

O saber a que Sócrates se refere aqui não é um saber empírico, limitado aos procedimentos de rotina, mas um saber que pode fazer da retórica uma arte (*téchne*). Para tanto, o que se exige desse saber é que, em primeiro lugar, conheça a essência da coisa de que trata e o todo do qual ela faz parte; em segundo lugar, que conheça a natureza da alma à qual se dirige e, em terceiro lugar, que seja capaz de falar de maneira proporcionada à capacidade de recepção da alma à qual se dirige. Entretanto, como mostra a seqüência do diálogo, para não proceder como cego e surdo (cf. 270e), esse saber só pode responder a essas três exigências com o socorro da dialética, que caracteriza o procedimento propriamente filosófico, mesmo que o orador possua o dom da natureza e nele se exercite.

Assim, o sentido da menção a Anaxágoras na passagem acima citada seria, justamente, apontar para o tipo de saber que se exige do orador. Pela referência ao papel desempenhado pelo filósofo na formação do maior de todos os oradores políticos, Platão quis mostrar que a retórica, enquanto *téchne*, subordina-se à dialética, porque só esta é capaz de responder àque-la tríplex exigência que se apresenta para a retórica na medida em que ela é reconhecida como *téchne*: a exigência de conhecer quantas e quais são as formas da alma, quais e quantas são as formas de discurso e, enfim, de pôr na justa relação os diferentes tipos de alma com os diversos tipos de discurso (cf. 270d – 271b, e 271c – 272b).

Como explica Brisson, a retórica não pode pretender à autonomia completa que reivindica,

porque ela deve levar em consideração um sistema de valores, porque ela se funda em última análise numa ontologia e porque ela deve agradar aos deuses que são os senhores dos homens. Ela permanece subordinada à filosofia. Noutros termos, nenhum discurso pode privilegiar a relação a seus destinatários, às expensas de sua relação às coisas, isto é, sem levar em conta a verdade e o bem<sup>28</sup>.

Ou, como também explica Brisson na introdução do seu comentário ao **Fedro**: “a retórica só se interessa pelas coisas sensíveis e só se dirige à parte mais baixa da alma, à parte desejante (*epithymía*), que só reage ao prazer e à dor. Eis por que ela só pode pôr em obra uma persuasão, dado que o “verdadeiro ensinamento” dirige-se ao intelecto e tem por objeto o inteligível”<sup>29</sup>.

Esse é o sentido do recado que Sócrates envia a Tísias depois de ter ensinado a Fedro “como deve escrever quem quiser observar as regras da arte”

<sup>28</sup> Cf. BRISSON, L. L. *L'unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le Phèdre. Op. cit.*, p. 76.

<sup>29</sup> Cf. BRISSON, L. **Introduction**. In PLATON. **Phèdre**. *Op. cit.*, p. 52, grifo meu.

(271c). De fato, se Tísias não tem nada de novo a ensinar sobre a arte da oratória, Fedro deve permanecer fiel ao que acaba de aprender com Sócrates, a saber:

Quem não fizer a enumeração exata da natureza dos ouvintes nem distribuir os objetos de acordo com as respectivas espécies e não souber reduzir a uma idéia única todas as idéias particulares, jamais dominará a arte da oratória, dentro das possibilidades humanas (273e).

Como se vê, o que está em questão não é o simples domínio de uma técnica de persuasão que se dirige à parte desejante da alma, mas a capacidade de alcançar o inteligível e de transmiti-lo, por um discurso verdadeiro, à parte da alma que é capaz de o assimilar. Mas, para alcançar as coisas maiores é preciso percorrer o caminho mais longo e estar disposto a suportar as conseqüências do esforço de tão belo empreendimento (cf. 274ab).

Com essa referência ao verdadeiro ensinamento posso começar a concluir a presente reflexão.

#### CONCLUSÃO: *PSYCHAGOGÍA VERSUS DIDASKALÍA*

Esses dois conceitos são amplamente utilizados na obra escrita de Platão. Quanto ao primeiro conceito, em **Leis** 909ab, o verbo *psychagogéo* é usado em seu sentido mais primitivo, pois refere-se ao influxo que os que não acreditam nos deuses se vangloriam de poder exercer sobre as almas dos mortos por meio dos ritos mágicos. Em **Menexeno** 321a, *psychagogikós* tem o sentido de atraente, sedutor ou envolvente, na afirmação de que a tragédia é o tipo de poesia mais popular justamente porque a que mais atrai, arrasta, seduz ou envolve a alma do povo. Em **Timeu** 71a, o termo é utilizado para indicar que a parte apetitiva da alma não se preocupa com o raciocínio, mas deixa-se seduzir por imagens e fantasmas. Nas duas ocorrências de *psychagogía* no **Fedro**, em 261a e 271c, o termo é usado em sentido prevalentemente positivo, para indicar a guia ou a condução da alma no sentido da persuasão. Quanto aos termos *didaskalía*, *didaskalikós*, *didáskalos* e *didásko*, são sempre utilizados com o sentido positivo de instrução, aptidão para ensinar, ensinamento metódico, mestre ou preceptor que ensina ou instrui<sup>30</sup>.

A retórica foi caracterizada na inovadora análise de Sócrates no **Fedro** como pura *psychagogía*, ou seja, condução da alma por meio da persuasão

<sup>30</sup> Ver as principais ocorrências em: BAILLY, A. *Op. cit., ad loc.*, e, MONTANARI, F. *Op. cit., ad loc.*

que atua sobre a parte desejante da alma. Considerada como simples *téchne*, a retórica é um saber que pode ser utilizado tanto pelo amante verdadeiro como pelo não amante. Como *téchne* de persuasão, nada há no saber da retórica que informe ao técnico da arte sobre os fins que merecem ser buscados ou sobre como os seus objetos ou produtos devem ser utilizados. Assim, a retórica como arte da persuasão é um excelente instrumento nas mãos de algum esperto, que, mesmo não estando menos apaixonado que os demais, serve-se dela para convencer um jovem de que é melhor conceder seus favores ao não amante, como sugere o discurso de Lísias, desmascarado por Sócrates logo no início do seu primeiro discurso (cf. 237b). A arte retórica pode conduzir para a verdade ou para longe dela, segundo as intenções do técnico que a utilize. Mesmo que se deva reconhecer um caráter fundamentalmente retórico a todo discurso humano, é só pela submissão da retórica à dialética que a verdade e o bem podem ser adequadamente visados<sup>31</sup>.

É isso que emerge do confronto dos discursos de Sócrates com o discurso de Lísias no **Fedro**. Ao contrário do segundo discurso de Sócrates, que se concentra em fazer Fedro ir para o alto, que evita a solução rápida e pragmática, sem temor de empreender o caminho mais longo, que é o da dialética em busca dos princípios, o discurso de Lísias, que pretensamente domina melhor do que ninguém na Hélade a técnica da retórica, não passa de “uma incitação disfarçada à prostituição”<sup>32</sup>. A diferença fundamental entre o discurso de Lísias e o de Sócrates, como observou Brisson, com o qual concorda a análise de Szlezák, consiste em que o discurso de Sócrates não recusa assumir suas responsabilidades diante da divindade, o que significa que o ato discursivo não pode ser executado simplesmente como um *légein*, porque na verdade ele é um *prátein* que deve agradar mais aos deuses do que aos homens.

Dito de outro modo, a diferença fundamental entre o discurso de Lísias e os discursos de Sócrates no **Fedro** é a diferença que existe entre *psychagogía* e *didaskalía*. O discurso de Lísias seduz Fedro, mas não lhe ensina nada, nem mesmo sobre os aspectos formais, vale dizer, técnicos, da arte de fazer discursos. Os discursos de Sócrates não só fascinam o jovem Fedro, mas também lhe ensinam coisas de maior valor do que o simples domínio de uma técnica. Os discursos de Sócrates são melhores do que o do “mestre incomparável dos escritores” (228a), não só pela sua eficácia técnica, mas por serem

<sup>31</sup> Com pequenas diferenças de acento, concordo com a posição de GRISWOLD, C. L. **Self-Knowledge in Plato's *Phaedrus***. New Haven e Londres: Yale University Press, 1986, p. 159 ss.

<sup>32</sup> Cf. SZLEZÁK, T. A. “Dialectique orale et ‘jeu’ écrit: le *Phèdre*”. *Op. cit.*, p. 17

exemplos de dialética. Os discursos de Sócrates baseiam-se no conhecimento da verdade sobre os seres, primeira condição da verdadeira retórica, e no conhecimento da alma da pessoa a quem se dirige, agindo nela pessoalmente, no momento adequado, de acordo com as suas disposições do momento. Os discursos de Sócrates procedem de alguém que, além de dominar uma técnica, “conhece a verdade” (262d) — das coisas e da alma — e por isso pode exercer aquela superioridade que não se baseia num modo diferente de dizer as coisas, mas no fato de ser “escrito com conhecimento na alma de quem estuda” (276a). Os discursos socráticos sobre Eros são, ao mesmo tempo, modelos da verdadeira retórica e exemplificação da superioridade da dialética<sup>33</sup>.

Os discursos de Sócrates ensinam, ao contrário das composições imaginosas dos logógrafos, que são “incapazes de ensinar suficientemente a verdade” (276c). O que ensinam os discursos de Sócrates? Em primeiro lugar, que tipo de homem é preciso ser para aderir inteiramente à vida filosófica; em segundo lugar, que tipo de pessoa é capaz de suscitar essa adesão, e, finalmente, que tipo de educação se requer para que isso ocorra.

Com efeito, se é verdadeiro o desejo de Fedro de se tornar um homem capaz de fazer “discursos escritos para serem estudados ou pronunciados com fins didáticos, e que são verdadeiramente escritos na alma, tendo como tema o justo, o belo e o bom” (278a), então não é na figura de Lísias, nem mesmo na de Homero ou na de Sólon, que ele deve espelhar-se, mas unicamente naquele que merece o nome que se relaciona com o objeto a que ele se dedicou tão desinteressadamente, a saber, não o nome de sábio, que só vai bem com referência a Deus, mas o de “amigo da sabedoria” (278d). Nem mesmo o belo Isócrates, por ser ainda muito novo, será capaz de suscitar em Fedro a adesão à filosofia, a menos que, desgostoso da arte da eloquência, seja arrastado pela divindade para coisas mais grandiosas e deixe germinar a semente de filosofia que a natureza plantou em sua alma (cf. 279bc).

Quanto ao tipo de educação que se requer para que o desejo de Fedro torne-se verdadeiro pretendo falar em outra ocasião. Por enquanto basta lembrar que depois de ouvir a oração de Sócrates a Pan antes de partir, Fedro exclamou:

“Formula iguais votos para mim, pois entre amigos tudo é comum” (279c).

[recebido em maio de 2003]

<sup>33</sup> Cf. Idem. **Platone e la scrittura della filosofia**. *Op. cit.*, p. 83 ss.