

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**VENÚNCIA EMÍLIA COELHO**

**A RETÓRICA DE PLATÃO**  
**EM CENA: CRÍTICA FILOSÓFICA**  
**E REFUTAÇÃO NO *FEDRO***

**Belo Horizonte – MG**

**2014**

**VENÚNCIA EMÍLIA COELHO**

**A RETÓRICA DE PLATÃO  
EM CENA: CRÍTICA FILOSÓFICA  
E REFUTAÇÃO NO *FEDRO***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Dr. Marcelo Pimenta Marques

**Belo Horizonte – MG  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Abril de 2014**

100  
C672r  
2014

Coelho, Venúncia Emília

A retórica em cena [manuscrito] : crítica filosófica e refutação no Fedro / Venúncia Emília Coelho. - 2014.  
239 f.

Orientador: Marcelo Pimenta Marques.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia antiga – Teses. 3.  
Retórica antiga – Teses. 4. Platão. Fedro. I. Marques,  
Marcelo Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais.  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



## ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA VENUNCIA EMILIA COELHO

Realizou-se, no dia 10 de abril de 2014, às 14:00 horas, FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *A RETÓRICA DE PLATÃO EM CENA: CRÍTICA FILOSÓFICA E REFUTAÇÃO NO "FEDRO"*, apresentada por VENUNCIA EMILIA COELHO, número de registro 2009677565, graduada no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Marcelo Pimenta Marques - Orientador (UFMG), Prof(a). MARIA CECILIA DE MIRANDA NOGUEIRA COELHO (UFMG), Prof(a). TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO (UFMG), Prof(a). MARIA APARECIDA DE PAIVA MONTENEGRO (UFC), Prof(a). ADMAR COSTA (UFRRJ).

A Comissão considerou a tese:

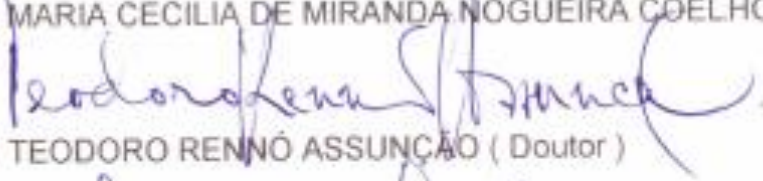
☒ Aprovada, com a média final ..... 100,00 ..... (CEM)

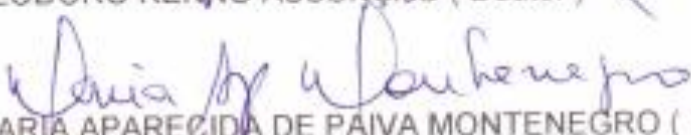
( ) Reprovada

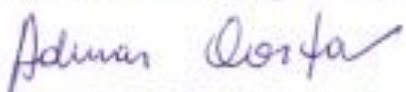
Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.  
Belo Horizonte, 10 de abril de 2014.

  
Prof(a). MARCELO PIMENTA MARQUES (Doutor)

  
Prof(a). MARIA CECILIA DE MIRANDA NOGUEIRA COELHO (Doutora)

  
Prof(a). TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO (Doutor)

  
Prof(a). MARIA APARECIDA DE PAIVA MONTENEGRO (Doutora)

  
Prof(a). ADMAR COSTA (Doutor)

*Dedico esta tese aos meus pais,  
entusiastas de mim mesmo, e  
ao professor Marcelo Marques,  
pai generoso dos meus discursos.*

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é recordar aqueles que fizeram parte dessa longa caminhada. Digo “longa”, porque, na verdade, não julgo que a travessia tenha se iniciado no doutorado, mas em 2001, quando comecei meus estudos em filosofia na UFOP. Por isso, considero que esta tese não se limita somente aos cinco anos de estudo no Programa da Pós-graduação da UFMG, mas sua origem deve ser buscada no trecho completo, cujo início se deu a partir da graduação em Ouro Preto.

Naquele momento, buscando um objeto de estudo e mirando, com muita empolgação, a filosofia nietzschiana, escutei a seguinte frase do meu primeiro orientador, professor Gilson Iannini: “deixa disso, vamos para a Grécia!”. Eu fui para a Grécia, ou melhor, para os textos gregos e não poderia deixar de agradecer, primeiramente, ao professor que me fez tão agradável convite.

Agradeço toda equipe do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFMG, pela solicitude e carinho, especialmente à Andréa, Edilma e Sílvio.

O agradecimento mais difícil de fazer é do professor que me acolheu como sua orientanda no mestrado em Filosofia da UFMG, no ano de 2006. É difícil agradecer, devidamente, ao professor Marcelo Marques, porque qualquer coisa que eu diga ficará aquém da sua generosidade, compreensão e *philía*. Marcelo não se limitou a ser um orientador técnico, jamais se restringiu somente ao objeto de pesquisa, sempre foi além, na sua compreensão dos momentos difíceis e na prontidão em me auxiliar nas mais diversas encruzilhadas deste

trabalho. Quando eu estava cansada do *lógos*, de alguma forma, ele me contou a fábula das cigarras e me fez permanecer buscando. Obrigada, Marcelo!

Agradeço à Maria Cecília de Miranda Nogueira e Teodoro Rennó Assunção, pela generosidade em aceitarem compor a banca do meu exame de qualificação, também pelas sugestões de leitura e críticas pertinentes que auxiliaram o término da tese.

Ao Instituto Federal de Minas Gerais -IFMG, instituição à qual estou vinculada, por conceder apoio indispensável ao longo do doutorado.

Agradeço minha família, pelo entusiasmo com que me acompanhou nesta empreitada filosófica, desde a graduação.

Aos meus amigos queridos, pela riqueza própria da amizade, que dispensa maiores explicações: Janaína, Fernanda, Cinelli, Ronaldo e Walmir.

Agradeço ao Sheler, pelo amor dedicado a mim, desde o sempre de nós dois, e ao Gabriel, por seu amor gratuito e alegre.

Ainda em tempo, e no momento de entrega desta tese à biblioteca da Fafich, em 2017, pouco mais de três anos após a sua defesa, quero agradecer a presença luminosa de Laura, minha filha, minha vida, e lamentar profundamente a morte prematura do meu mestre e orientador Marcelo Marques. Obrigada, Marcelo.

*“Existe um ser que mora dentro de mim como se fosse a casa dele, e é. Trata-se de um cavalo preto e lustroso que apesar de inteiramente selvagem – pois nunca morou antes em ninguém nem jamais lhe puseram rédeas nem sela – apesar de inteiramente selvagem tem por isso mesmo uma doçura primeira de quem não tem medo: come às vezes na minha mão. O seu focinho é úmido e fresco. Eu beijo o seu focinho. Quando eu morrer, o cavalo preto ficará sem casa e vai sofrer muito. A menos que ele escolha outra casa e que esta casa não tenha medo daquilo que é ao mesmo tempo selvagem e suave. Aviso que o cavalo não tem nome. Basta chama-lo e acerta-se logo com o nome. Ou não se acerta, mas uma vez chamado com doçura e autoridade, ele vai. Se ele fareja e sente que um corpo-casa é livre, ele trota sem ruídos e vai. Aviso também que não se deve temer o seu relinchar: as pessoas enganam-se e pensam que são elas mesmas que estão a relinchar de prazer ou de cólera, as pessoas assustam-se com o excesso de doçura do que é isto pela primeira vez”.*

(LISPECTOR, C. *O livro dos Prazeres*).

## RESUMO

Esta tese analisa o *Fedro*, tomando como fio condutor a reflexão filosófica sobre a retórica, compreendida como encenação dramática de discursos antagônicos sobre o amor, na primeira parte do diálogo, e como reflexão sobre a persuasão, na segunda parte. O pressuposto principal é a confluência entre forma e conteúdo, ou seja, entre os diferentes mecanismos retóricos e discursivos utilizados e a prática da refutação propriamente dita. Por um lado, a palinódia socrática é um exemplo (*parádeigma*) de boa retórica, pois fornece definições, leva em conta seu auditório específico, é psicagógica, faz uso da dialética e dirige-se a um outro *lógos*, visando refutá-lo. Por outro lado, o *lógos* de Lísias é apresentado como um modelo discursivo equivocado, pois falha no fornecimento de definições, ainda recorre às práticas do elogio e da censura, e não à investigação definicional do amor, é repetitivo e não estabelece uma relação dialética entre as partes e o todo, ou seja, não é orgânico. A tese articula essas duas perspectivas, defendendo que os bons discursos, segundo a retórica dialética platônica, são aqueles que assumem a tarefa de refutar e de estarem, eles mesmos, abertos à refutação. A refutação, compreendida tanto como característica dos discursos filosóficos, quanto como efeito da psicagogia, é o núcleo que articula a encenação dramática à argumentação propositiva. Há, finalmente, no *Fedro*, uma refutação indireta e irônica, que visa a retórica de Isócrates, e que demonstra a diferença a partir da qual Platão elabora sua crítica à retórica estabelecida.

**PALAVRAS CHAVE:** Platão. Fedro. Retórica. Refutação

## ABSTRACT

The thesis analyses Plato's *Phaedrus*, taking as its guiding principle the philosophical reflection on rhetoric, understood as the dramatic staging of opposing speeches on love, in the first part of the dialogue, and as a reflection on persuasion, in the second. The main assumption is the confluence between form and content, that is, between the different rhetorical and discursive mechanisms used and the practice of refutation itself. On one hand, Socratic palinody is an example (*paradeigma*) of good rhetoric, since it provides definitions, it takes into account its specific auditorium, it is psychagogical, it uses dialectics and approaches another *logos*, aiming at refuting it. On the other hand, Lysias *logos* is presented as a mistaken discursive model, since it fails in providing definitions, it still relies on praising and condemning practices, not on the search for a definition of love, it is repetitive and does not establish a dialectical relation between parts and whole, that is, it is not organic. The thesis articulates these two perspectives by sustaining that, according to Plato's dialectical rhetoric, good speeches are those which take up the task of refuting as well as of being themselves open to refutation. Refutation understood both as the characteristic of philosophical speeches and as the effect of psychagogy is the core that connects dramatic staging to argument. Finally, there is in the *Phaedrus* an indirect and ironical refutation that aims at Isocrates' rhetoric and that demonstrates the difference from which Plato builds his critique of established rhetoric.

**KEY WORDS** Plato. *Phaedrus*. Rhetoric. Refutation

## SUMÁRIO

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO .....                                                                                                             | 12  |
| CAPÍTULO I. O INÍCIO DA TEORIZAÇÃO DA RETÓRICA: DELIMITAÇÃO DE<br>FRONTEIRAS NAS PRÁTICAS DISCURSIVAS.....                   | 31  |
| 1.1. Introdução.....                                                                                                         | 31  |
| 1.2. Contexto histórico e filosófico da retórica antiga: segunda metade do séc.<br>V e primeira metade do séc. IV. ....      | 32  |
| 1.3. A retórica antiga: história, pressupostos e relação com a temática<br>platônica. ....                                   | 36  |
| 1.3.1. A tese de Schiappa: o nome da coisa e a coisa sem nome. ....                                                          | 36  |
| 1.3.2. Sobre a coisa sem nome: o efeito persuasivo e a plasticidade do<br>lógos. ....                                        | 39  |
| 1.3.3. O <i>eikós</i> de Córax e Tísias.....                                                                                 | 42  |
| 1.3.4. As origens pitagóricas da retórica: a noção de politropia.....                                                        | 46  |
| 1.3.5. Górgias e a retórica.....                                                                                             | 50  |
| 1.4. O estatuto técnico da retórica nascente: a retórica é uma <i>tékhne</i> ?.....                                          | 55  |
| 1.5. Os limites tensos entre sofística, retórica e filosofia – apontamentos<br>históricos. ....                              | 62  |
| 1.5.1. O que é a sofística? .....                                                                                            | 62  |
| 1.5.2. Um dilema para Sócrates: e quem não é sofista? .....                                                                  | 67  |
| 1.6. Sofistas e filósofos: definindo as fronteiras.....                                                                      | 72  |
| 1.7. Conclusão.....                                                                                                          | 83  |
| CAPÍTULO II. REFUTAÇÃO DUPLA DA RETÓRICA: MANIFESTAÇÃO<br>DRAMÁTICA E EXPOSIÇÃO CONCEITUAL DA CRÍTICA NO <i>FEDRO</i> . .... | 85  |
| 2. 1. Introdução.....                                                                                                        | 85  |
| 2.3. Cronologia e lugar do <i>Fedro</i> na obra platônica .....                                                              | 87  |
| 2.4. Unidade, personagens e tema central do diálogo .....                                                                    | 89  |
| 2.5. O contexto geral do <i>Fedro</i> .....                                                                                  | 92  |
| 2.7. Primeiros momentos: a cena e o acaso. ....                                                                              | 104 |
| 2.8. A tese de Lísias. ....                                                                                                  | 108 |
| 2.8.1. Episódio de Bóreas.....                                                                                               | 110 |
| 2.8.2. O discurso de Lísias 230e-234c – interpretações.....                                                                  | 116 |
| 2.9. O discurso de cabeça coberta (237a).....                                                                                | 122 |
| 2.10. A palinódia socrática: a refutação de Lísias. ....                                                                     | 129 |

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.10.1. A estória da parelha alada e a constituição da alma: .....          | 137 |
| 2.10.2. A reabilitação do delírio.....                                      | 147 |
| 2.11. Conclusão.....                                                        | 149 |
| CAPÍTULO III. A PRÁTICA DA REFUTAÇÃO COMO VERDADEIRA<br>RETÓRICA. ....      | 151 |
| 3.1. Introdução.....                                                        | 151 |
| 3.2. Sobre o conceito de refutação. ....                                    | 157 |
| 3.3. A refutação da forma e do conteúdo.....                                | 163 |
| 3.4. Mecanismos de refutação e dialética: a delimitação de fronteiras. .... | 189 |
| 3.5. A presença de Isócrates no <i>Fedro</i> : refutação ou elogio? .....   | 206 |
| 3.6. Conclusão.....                                                         | 216 |
| CONCLUSÃO .....                                                             | 219 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....                                            | 227 |
| ANEXO 1.....                                                                | 240 |

## INTRODUÇÃO

*De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp'ro, não fantaseia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia.*(ROSA, G.)

Ao longo do *Fedro*, Platão atribui a Sócrates quatro adjetivos similares, todos eles formados a partir de um mesmo radical: *phil-*. O personagem Sócrates é, segundo Platão, *philomathés* (230d), *philólogos* (236e), *philómousos* (259b) e *philosóphos* (278d). Sócrates é caracterizado como amante do conhecimento, dos discursos, das Musas e da sabedoria. A repetição não é gratuita e, por isso, decidimos por começar nosso discurso a partir deste jogo de palavras. A amizade (*philía*) entre Sócrates e Fedro é destacada ao longo de toda a agradável conversação às margens do Ilisso<sup>1</sup>. *Phílos* (amigo) é a segunda palavra do diálogo e como amigos os dois personagens permanecerão até o final da conversa.<sup>2</sup> Na última intervenção de Fedro, o jovem ressalta que entre amigos tudo é compartilhado (*koiná*). O significado da amizade no diálogo tem estreita relação com o amor. Segundo o discurso de Lísias, *éros* e *philía* seriam afetos incompatíveis. Lísias compreende o amor como um afeto irracional que beneficia apenas ao amante e nunca ao amado, pois aquele que deseja o faz de modo insano, acabando por prejudicar as relações pessoais do seu amado (237b-c). Em contrapartida, Sócrates defende, em seu segundo discurso, que o grande presente dos deuses é poder usufruir da amizade concedida pelo *erastés* (256e). Já no seu

<sup>1</sup> Conferir as seguintes passagens do *Fedro*: 235e, 228d, 228e.

<sup>2</sup> Fedro e Sócrates se tratam como amigos ao longo de todo o diálogo. Ver as seguintes passagens: 227a, 228d, 229e, 230c, 235e, 238c, 243a, 264a, 271b, 275b, 279a, 259e.

primeiro discurso, Sócrates afirma que o amor é um desejo (*ephithymía* – 237d) e, baseado nisso, repete a tese de Lísias, caracterizando o afeto como nefasto e perigoso. Na palinódia, por sua vez, o filósofo mantém o vínculo entre o amor e o campo não racional das ações humanas, mas trata de ressignificar a esfera desiderativa, buscando estabelecer, através da caracterização da alma, a função *psicagógica* de *éros*. A amizade socrática, entretanto, não é compreendida somente como um afeto entre os pares, mas descrita como anelo condicionante e gerador do movimento em busca de algo. Por isso, Sócrates não só é um amigo daquilo que preza, mas está em busca do conhecimento, da inspiração das Musas, dos discursos e do saber. A relação entre amor e filosofia é a fonte inspiradora deste trabalho e, por isso, devo dizer que o caminho percorrido ao longo do doutorado não seria transitável sem a presença de *éros*.

Antes de apresentar a tese, mostrando os pressupostos teóricos de leitura assumidos ao longo desta interpretação do diálogo, considero importante recuperar parte do caminho que me levou ao atual objeto de pesquisa. Foi a partir da graduação, concluída há dez anos, que a leitura e o estudo dos diálogos platônicos continuamente aguçaram meu pensamento para questões de linguagem, bem como chamaram minha atenção para a forma peculiar de exposição dos argumentos dessa filosofia. Mais do que propriamente os temas abordados e o tratamento de questões pontuais, foi a trama ficcional e o clima *agonístico* entre os interlocutores os elementos que me pareceram dignos de maior realce, influenciando diretamente minha leitura e interpretação da filosofia platônica. Tomando como ponto de partida a afinidade entre os temas abordados e a forma de exposição do *lógos* platônico,

pude constatar que qualquer interpretação dos diálogos não poderia dispensar, pelo menos não sem gerar grandes prejuízos hermenêuticos, a observação permanente destas duas instâncias. Era preciso, pois, na medida do possível, manter unidos a forma e o conteúdo dessa filosofia, sem, no entanto, deixar de perceber que, exatamente no questionamento da relação entre as teses platônicas e o modo como as mesmas são expostas, reside um ganho interpretativo indispensável.

Quando penso na relação entre forma e conteúdo, estou abordando, em alguma medida, a questão do estilo nos diálogos platônicos. Compreender o estilo como sinônimo da apropriação literária dos gêneros literários utilizados por Platão não é, a meu ver, a melhor maneira de acessar o problema. Não compreendo a forma dialógica platônica como mero veículo para suas teses. O gênero, nesse caso, não se limita a ser apenas um instrumento estilístico. O diálogo é o próprio pensamento, desenvolvido, encadeado, atravessado pelas palavras e inscrito, por sua vez, na oralidade típica que, sob a forma da escrita, a filosofia platônica pressupõe. Assim, a partir da reflexão sobre a relação entre forma e conteúdo, surgiram outras tantas questões pertinentes ao mesmo problema, tais como: o valor específico dos personagens em contextos diversos, a construção cênica, o tempo ficcional, o uso de estratégias discursivas, a apropriação filosófica de outros gêneros do discurso, o estatuto do diálogo, o jogo polifônico de vozes ficcionais e a presença deliberada do efeito persuasivo, entremeado às considerações filosóficas.

Influenciada pelas questões apresentadas acima, escolhi como primeiro diálogo, alvo de estudo e tema central de minha dissertação de mestrado, o *Górgias*. A pesquisa desenvolvida no mestrado trouxe muito mais perguntas do

que respostas. Ao conferir de perto, através da construção cênica, a falha da refutação socrática diante de Cálicles, pude visualizar uma pista significativa para a pesquisa atual de doutoramento. Mesmo reconhecendo as limitações acerca do estabelecimento da cronologia dos diálogos, acredito que o *Górgias* representa um divisor de águas fundamental na filosofia platônica, na medida em que encena a dimensão trágica do *lógos*, representada pela frustração do filósofo em confrontar-se com determinados auditórios, que podem ou não estar preparados e dispostos a compartilhar do diálogo. Falar é falar para uma alma específica e inexistente “o discurso” que possa afetar a todos de igual maneira. No *Górgias*, Sócrates está comprometido com seu jogo de perguntas e respostas e busca se manter fiel às suas regras tácitas, mas ao se deparar com a figura de Cálicles, em seu silêncio e aversão ao diálogo, nada pode fazer. Esse vazio de vozes entre os personagens impossibilita a investigação filosófica e pode significar o ponto de partida para o uso da força. Não é por acaso que o personagem Cálicles é identificado com o tirano, que tudo quer, a tempo e a hora, avesso ao diálogo. Nesse sentido, o que salta aos olhos no *Górgias* é o silêncio de Cálicles, seu horror pela refutação, mas também a insistência e coragem socrática em querer ser refutado e em refutar.

Certas passagens do *Górgias*, especialmente aquelas que se inserem dentro do falhado diálogo entre Sócrates e Cálicles, atestam o que dissemos acima e ainda apontam para outro problema: a limitação do *élenkhos* socrático. Em 505c, por exemplo, diante da insistência socrática em dar continuidade ao jogo de perguntas e respostas, Cálicles diz ao filósofo: “[...] nada do que dizes me interessa, e é por Górgias que eu respondia suas perguntas”<sup>3</sup>. Pois bem, na

---

<sup>3</sup> [...] οὐδὲ γέ μοι μέλει οὐδὲν ὧν σὺ λέγεις, καὶ ταῦτά σοι Γοργίου χάριν ἀπεκρινάμην. (505c).

refutação baseada no jogo de perguntas e respostas, o interlocutor deve estar pessoalmente comprometido com o debate, é necessário que exista desejo de compreensão e, principalmente, interesse em dialogar, caso contrário as respostas serão automáticas, o que alterará o efeito do *élenkhos* como purificador de crenças incongruentes. Em seguida (513c), diante da longa intervenção de Sócrates que sequer foi considerada como legítima, Cálicles insiste em desqualificar a dialogia, afastando a possibilidade de qualquer refutação de suas crenças, dizendo: “[...] parece, não sei dizer como, que tua afirmação está correta, Sócrates, mas compartilho a mesma paixão que a maioria: tu não me persuades absolutamente”<sup>4</sup>. A persuasão, condição indispensável para o efeito refutativo, não é alcançada por Sócrates diante de Cálicles. Esse interlocutor ousado, fabricado pelo próprio Platão, coloca o método socrático em xeque e, de certa maneira, acena para a exigência de se ampliar a dimensão refutativa, incluindo os mecanismos retóricos e outras estratégias do discurso. Se no *Górgias* a refutação socrática permanece, de modo prioritário, no nível das perguntas e respostas, o *Fedro*, por sua vez, mostra que a refutação filosófica pode ter à sua disposição uma série de mecanismos e estratégias, inclusive o procedimento dialético. Não é somente no clima *agonístico* contra interlocutores tipificados e contemporâneos de Platão que podemos localizar a insistência do filósofo em caracterizar os seus outros, mas na própria reflexão acerca da natureza do discurso, na medida em que é direcionado para fora de si mesmo. A refutação socrática (*élenkhos*) no *Górgias* se mostra insuficiente e traz à tona a necessidade de o filósofo incorporar, com a finalidade também de persuadir, as mais variadas estratégias

---

<sup>4</sup> οὐκ οἶδ’ ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὔ λέγειν, ὦ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος: οὐ πάνυ σοι πείθομαι. (513c).

discursivas. Como refutar melhor, então? Se apenas o jogo de perguntas e respostas não é suficiente para evidenciar incoerências percebidas pelo filósofo, principalmente nos casos em que o interlocutor não está envolvido vitalmente com a pesquisa filosófica, ou seja, quando lhe falta a *philía* necessária na busca do conhecimento, o que mais pode ser feito para testar suas crenças e opiniões infundadas? Ainda sobre a refutação, como é possível ampliar o espaço da construção teórica a partir da superação de alguns discursos? Se é de fato como penso, ou seja, se a filosofia platônica se estrutura a partir da refutação de outros discursos, como redimensionar a esfera teórica no contexto refutativo? Somente perguntar e responder parece não ser suficiente, é preciso incorporar outros gêneros, dialogar com seus interlocutores, considerando a especificidade de suas almas, perguntando como e de qual forma ela é afetada e, a partir desse conhecimento, fabricar discursos persuasivos.

Assim, foi a partir das injunções trazidas à tona pelo estudo do *Górgias* que chegamos à delimitação de qual seria o objeto de estudo a ser investigado na atual pesquisa de doutoramento. O estudo da relação entre filosofia e retórica no *Górgias* nos trouxe, portanto, um paradoxo: como a retórica pode ser tão duramente criticada se Platão não se cansa de utilizá-la? Em outras palavras: qual é exatamente o estatuto da crítica, levando em consideração a presença do discurso persuasivo e das estratégias retóricas na própria filosofia platônica? Verificamos, a partir desse ponto, uma questão digna de investigação: como é possível vislumbrar os contornos dados à prática retórica a partir dos diálogos, compreendendo e problematizando o uso que o próprio filósofo faz da persuasão? Dessa questão surgiram outras tantas, como, por

exemplo: o que Platão entende por retórica? qual é a distinção operada por ele, *intra* diálogos, entre retórica e filosofia? e qual é o estatuto da persuasão e da refutação na economia dos diálogos?

O *Górgias* nos mostra um julgamento demasiado duro acerca da retórica se entendemos que ali Platão constrói uma crítica que pode ser estendida e extrapolada do seu contexto. Porém, bem mais pessimistas são alguns comentários do diálogo, ao concluírem a partir do *Górgias*, que toda e qualquer possibilidade de plasmar o *lógos* com a finalidade de persuadir é apontada como digna de reprovação pelo filósofo. Não considero razoável tal leitura e penso que, nesse caso, poderia haver um ganho interpretativo importante caso propuséssemos a hipótese de que há uma distinção entre retórica estabelecida, tal como praticada pelos oradores e sofistas atacados por Platão, e retórica geral, considerada como uma potência do discurso direcionada à persuasão. Por outro lado, se definimos que o tratamento dado à prática retórica nesse diálogo [no *Górgias*] está relacionado diretamente com a retórica sofística e com a proximidade que a mesma mantém com a atividade pública, percebemos melhor que não é no *Górgias* que devemos procurar a resposta para as perguntas levantadas há pouco, mas sim no *Fedro*.

No segundo livro da *República* (376e)<sup>5</sup>, Sócrates, ao falar de Hesíodo e Homero, sustenta a ideia de que, em se tratando de ambiente exortativo, com objetivos *paidêuticos*, a mentira (*pseûdos*) deve ser utilizada. Em 389b, Sócrates autoriza a utilização da *pia fraus* (mentira útil), desde que observadas

---

<sup>5</sup> Adotamos a cronologia estabelecida por Hackforth (1972), que coloca o *Fedro* no grupo dos diálogos compostos após a *República* e antes dos seis últimos diálogos de Platão: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *As Leis*.

algumas ressalvas<sup>6</sup>. A mentira deve ser utilizada pelos peritos no assunto que, nesse caso, são identificados com os filósofos, com o objetivo de conduzir os cidadãos a um melhor estado de coisas. A conclusão é que o filósofo tem a possibilidade de mentir, enquanto mecanismo de melhor orientação do discurso, pois sua ação é justificada pela finalidade a que se propõe. Sócrates mente no *Fedro*, finge compactuar com teses e perspectivas (a tese do não amante, por exemplo) que depois são revistas e reformuladas (é o caso da palinódia). A utilização do *pseûdos* é, pois, legitimada como arma discursiva do filósofo. Nessa mesma linha de raciocínio, a retórica, enquanto dimensão plasmadora e produtora de persuasão, através de artifícios de comoção e engano, é de grande valia para o filósofo, desde que seu objetivo final não seja o da mera persuasão, mas de uma orientação para o verdadeiro. Nos aproximamos cada vez mais da definição fornecida por Aristóteles (*Metafísica*, I) acerca da distinção entre o sofista e o filósofo. O filósofo assume um compromisso vital com a “vontade de verdade” que não pode ser igualmente atribuído à sofística. Mais uma vez, a perspectiva apresentada faz parte de um paradigma *platônico-aristotélico* e não podemos concluir, sem maiores ressalvas, que de fato os sofistas possam ser justamente definidos a partir de tal interpretação.

Apostamos, pois, na ideia de que o *Fedro* aborda a retórica duplamente e pode, nesse sentido, fornecer respostas para as questões levantadas. A

---

<sup>6</sup> A passagem é a se segue: “A verdade, também, deve ser tida em alta consideração. Se estávamos certos no que dissemos há pouco e a mentira (*pseûdos*) é, realmente, inútil para os deuses, porém de alguma utilidade para os homens, à guisa de medicamento, é evidente que seu uso deve ser reservado aos médicos, sem que os leigos nem de leve ponham a mão em cima dela”

ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον. εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὥς ἐν φαρμάκου εἶδει, ὁῦλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον. (389b).

retórica é o tema de investigação precípua do *Fedro* e Platão a expõe de duas formas distintas e complementares, a saber, através do tratamento propositivo do tema na segunda parte do diálogo, e também de modo dramático, ao encenar, de maneira ficcional, a refutação de Lísias, Fedro e do próprio Sócrates, através do uso “filosófico” da persuasão. Sendo assim, o diálogo mostra, através da personificação de eventos refutativos entre Lísias, Sócrates e Fedro, a tese que ele próprio defende, de modo propositivo, na sua segunda parte, a saber, que é possível fazer um uso filosófico da retórica, através da refutação. A refutação no *Fedro* não se assemelha àquela comumente praticada nos chamados diálogos socráticos, há uma ampliação do seu escopo e uma mudança significativa no seu modo de funcionamento, utilizando deliberadamente mecanismos persuasivos ao incorporar o falso e o engano como etapas para o estabelecimento de teses. É preciso esclarecer a diferença objetiva entre o que Platão entende por retórica e como ele a caracteriza ao construir sua crítica, e o que de fato representou a prática persuasiva para a história do pensamento. Entendo que as definições fornecidas por Platão acerca da retórica desempenham uma função que deve ser compreendida a partir dos diálogos e que os resultados de tais ponderações inscrevem-se na tentativa de compreender melhor a filosofia platônica e não no estabelecimento definitivo de teses sólidas acerca da história da retórica.

Em nossa pesquisa atual traçamos o objetivo de apresentar uma leitura geral do *Fedro* que procura contemplar, por um lado, a ambiguidade entre retórica e filosofia e, por outro, realçar os usos estratégicos e retóricos do discurso, tal como são realizados no diálogo. Para efetivamente levar a cabo a atual pesquisa considero necessário, em um primeiro momento, apresentar o

cenário histórico em que se inserem os diálogos platônicos no que diz respeito às discussões acerca dos contornos e limites da recente retórica estabelecida. A partir do estabelecimento mínimo do contexto geral e das fontes acerca da retórica estabelecida, bem como da apresentação da dubiedade quanto aos limites e fronteiras entre as prática da filosofia, sofística e retórica, acredito ser mais proveitosa a inserção e análise da perspectiva platônica desenvolvida no *Fedro*. O diálogo é uma fonte importante na caracterização da retórica e de seus representantes e mesmo que o seu conteúdo doxográfico dependa invariavelmente da perspectiva platônica, o fato de Platão se interessar, nesse contexto, em apresentar uma lista de oradores e suas respectivas técnicas legitima a necessidade de cruzar determinados documentos da retórica antiga com a perspectiva adotada pelo filósofo. Com isso, espero obter um maior ganho na compreensão do objeto da tese, que é a abordagem platônica acerca da retórica no *Fedro*.

Em um segundo momento, que ocorre pontualmente no segundo capítulo da tese, construímos uma interpretação geral do diálogo, buscando compreender e tematizar o problema relativo à sua unidade. Entretanto, a meu ver, apresentar o diálogo não se resume a simplesmente descrevê-lo. Nada melhor para acessar um texto do que a sua própria leitura. O objetivo desta tese caminha mais no sentido de explicitar os temas cruzados do *Fedro*, pressupondo como hipótese interpretativa que se trata de um diálogo que incorpora dramaticamente, na sua primeira metade, as teses que defende, de maneira propositiva, na sua segunda parte. A partir desta perspectiva, nos interessa verificar de que modo as estratégias discursivas funcionam no sentido de mostrar justamente a plasticidade do *lógos*, através do jogo

filosófico de persuasão e refutação entre os personagens Fedro, Lísias e Sócrates. A hipótese de que a primeira metade do *Fedro* configura-se como uma dramatização cênica das teses propositivas acerca da retórica filosófica e da escrita, apresentadas na metade final do diálogo, carrega uma consequência que precisa ser explorada, a saber, a de que a escolha dos assuntos tratados ao longo do texto não é aleatória, mas cuidadosamente proposta, tendo em vista a unidade e organicidade do diálogo.

Assim, é preciso destacar que a temática do amor, por exemplo, bem como a extensa imagem construída na *palinódia* para caracterizar e compreender a estrutura da *psykhé*, são motivos discursivos escolhidos de maneira rigorosa, a fim de mostrar que o filósofo possui a melhor técnica para persuadir um auditório. O tema do amor, enquanto objeto dos discursos, representa a questão debatida por Sócrates e Fedro acerca da especificidade do objeto de persuasão. A escolha da temática do amor é justificada por se tratar de um assunto apropriado à persuasão, na medida em que se mostra, por natureza, inexato, escorregadio e, principalmente, difícil de ser abordado com a isenção necessária da investigação filosófica. Ainda sobre o amor, trata-se da imagem e do assunto adequados a um cenário em que o filósofo deve estabelecer como condição para a escolha do modo de vida filosófico um impulso natural e apaixonado para a pesquisa. Se *éros* é apresentado como mania e desejo, tragicamente ciente da impossibilidade de atingir a completude do objeto que persegue, é também promovido à instância que possibilita a busca pela verdade, o “retorno” e a “lembrança” do que, de alguma maneira, parece existir de modo arcaico na alma humana. *Éros* também é o afeto que contém íntima similitude com o impulso que move aqueles que buscam o

conhecimento, pois gera e engendra a *philía*, condição sem a qual não é possível pensar a existência do filósofo. Por isso, no *Fedro*, Sócrates é caracterizado como amigo, ou seja, em constante estado de amizade, do saber, das Musas, do *lógos* e do conhecimento. O delírio erótico é vital e participa da mesma porção de movimento que impulsiona o filósofo pela busca da verdade, diferenciando-o, na perspectiva platônica, do modo de vida perseguido pelos oradores. Aqui é importante notar que a imagem utilizada por Platão a fim de caracterizar o amor é a de algo que faz “crescer as asas” no sentido de ascender e retornar, de alguma maneira, a um estado de plenitude que justifica toda a dificuldade do processo de rememoração. A temática do amor, apresentada nos dois primeiros discursos do diálogo, permanece ora de maneira direta, ora de maneira oblíqua, até o seu final. Ela está presente no jogo discursivo entre o ausente Lísias e o jovem Fedro, entre Sócrates e Fedro, na análise do delírio que reside no interior da imagem da *psykhé*, na condição de símile da busca pela verdade que caracteriza o filósofo, enfim, na distinção entre o filósofo e o orador, vistos como tipos específicos da *pólis*, ao estabelecer um uso filosófico das estratégias discursivas.

Quando Sócrates diz a Fedro que o objeto de investigação precípua daquele que pretende persuadir é a alma, o filósofo justifica, por um lado, seu esforço discursivo em mostrar o que é a *psykhé*, através da imagem da parelha alada e, por outro lado, utiliza um expediente argumentativo que coloca em xeque a ambivalência entre filosofia e retórica ao afirmar, indiretamente, que o verdadeiro e bom orador também deve ser filósofo. Platão estabelece, assim, uma condição sem a qual a retórica não pode ser caracterizada como tal, a saber, a existência de uma dimensão axiológica e investigativa na boa prática

persuasiva. Há uma tentativa de estabelecer, como condição fundamental para a existência da real persuasão, que a mesma seja orientada pela pressuposição de valores direcionados para o melhor e norteados pela busca da verdade. A conclusão que emerge de semelhante imbricação é que, somente o filósofo persuade de modo adequado e aquele que alcançar a verdadeira persuasão não deve ser chamado de simples orador, mas também de filósofo. A economia argumentativa, que culmina na conclusão descrita acima, conta com expedientes “extra propositivos” e se efetiva na utilização de estratégias discursivas variadas, inclusive de dispositivos retóricos que, caso não fossem orientados por um compromisso vital com a verdade, seriam dignos de reprovação. O *pseûdos* é justificado como mecanismo de investigação e de exortação à vida filosófica, desde que o seu objetivo não seja o da mera construção do efeito persuasivo.

No terceiro capítulo de nossa tese mostraremos como as três refutações pontuais, ocorridas na primeira parte do diálogo, são dramaticamente construídas de acordo com os princípios estabelecidos, de modo propositivo, no final do *Fedro*, acerca do que precisamente pode ser denominado, segundo o filósofo, como a verdadeira retórica. Nosso interesse é mostrar que há um princípio de coerência dentro do diálogo, entre o projeto platônico da retórica filosófica, enquanto prática que deve considerar tanto a forma quanto o conteúdo do discurso, e o que ele de fato apresenta ao leitor nas três etapas e modos complementares da refutação de Lísias e da retórica estabelecida. Para tanto, destacamos que os seguintes movimentos refutativos serão investigados: 1) a refutação moral e indireta de Lísias, realizada por Sócrates, através do personagem Fedro (primeiro discurso de Sócrates); 2) a refutação

da tese veiculada por Lísias, realizada por Sócrates, através da palinódia; 3) a refutação de Sócrates por ele mesmo, ao propor a retratação do seu primeiro discurso pela palinódia e; 4) a refutação indireta e sutil de Isócrates, através da associação entre a proposta isocrática e o modo como a retórica estabelecida propõe desenvolver sua prática persuasiva, principalmente no que diz respeito à preferência de Isócrates pelo uso das opiniões e da verossimilhança na construção de seus discursos.

Ao perfazer o caminho descrito acima, espero mostrar, a partir da minha experiência de leitura dos diálogos e da tradição interpretativa do platonismo, que a crítica platônica à retórica não pode ser bem compreendida sem que a ambiguidade entre o orador e o filósofo seja problematizada. A preocupação platônica com a conveniência do discurso é notória no *Fedro*. A nosso ver, a passagem que melhor ilustra esse cuidado com o interlocutor e com o auditório, mostrando que o filósofo não quer simplesmente falar, mas preocupa-se em falar de modo ordenado no tempo oportuno, é aquela em que Sócrates e Fedro, sob o sol quente do meio dia, escutam o canto das cigarras (259a-259e). Sócrates diz:

Tudo indica que temos tempo de sobra, não é verdade? Enquanto isso, as cantantes cigarras sobre nossas cabeças conversam entre si e nos observam lá de cima. Se elas nos vissem fazer o que todos costumam, parar de dialogar ao meio-dia e, por preguiça mental, cochilar ao embalo do seu canto, com todo o direito zombariam de nós, tomando-nos como dois escravos que lhes invadiram o retiro, tal como carneiros que nessa hora dormem junto à fonte. Porém, se virem que conversamos e que nosso barco passa de largo, sem nos deixarmos seduzir pelo seu canto de sereia, talvez, de satisfeitas, nos concedam a dádiva que os deuses permitem conferir aos homens.<sup>7</sup> (258e-259b).

---

<sup>7</sup> σχολή μὲν δὴ, ὥς ἔοικε: καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν ὥς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ἄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ ἡμᾶς. εἰ οὖν ἴδοιεν καὶ νῦν καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν μεσημβρίᾳ μὴ διαλεγόμενους ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ κηλουμένους ὑφ' αὐτῶν δι' ἀργίαν τῆς διανοίας, δικαίως ἂν καταγελῶεν, ἡγούμενοι ἀνδράποδ' ἅπτα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον ὥσπερ προβάτια μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὐθεῖν: ἔαν δὲ ὁρῶσι

A imagem remete à mensagem de que é preciso manter a persistência em dialogar, sugerindo que algo de divino, relacionado às dádivas das Musas, recompensará os amigos por todo o esforço mental e disposição para a investigação. Se a boa retórica, segundo Sócrates, é uma espécie de *psicagogia* (261a) e se a palinódia é o exemplo dessa prática proposta pelo filósofo, o discurso deve ser adequado ao seu propósito e estar determinado a conduzir o seu ouvinte à compreensão e ao envolvimento com o tema abordado. Se a alma é o objeto e alvo precípuo da persuasão e se a mesma é governada por afetos, desejos e razões, mantê-la ativa e bem disposta é uma tarefa importante que deve ser observada pelo orador. Não é por acaso que a imagem utilizada para descrever a alma é a de uma carruagem alada, que conduz e caminha conforme o movimento de seus afetos, representados pela dupla antagônica de cavalos. O episódio das cigarras mostra o cuidado retórico de Sócrates em não permitir que o seu interlocutor deixe a preguiça e a desatenção tomar o lugar do interesse pelo esclarecimento, sempre o conduzindo, assim, a um melhor ânimo e disposição para a investigação filosófica. Embora a passagem das cigarras seja curta e possa não despertar tanta atenção dos leitores, considero-a como um ponto de partida valioso na compreensão da unidade do diálogo e do seu objetivo geral. Em uma espécie de parada estratégica, Sócrates cria a fábula das cigarras para chamar a atenção de Fedro para o deslocamento discursivo que ocorrerá adiante, a saber, das imagens fornecidas na palinódia para o *lógos* propositivo acerca da retórica. Vejamos mais de perto o episódio das cigarras e o contexto no qual ele se insere.

---

διαλεγόμενους καὶ παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρήνας ἀκηλήτους, ὃ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν ἀνθρώποις διδόναι, τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες.

Antes de dar prosseguimento à discussão sobre a escrita e os discursos, Sócrates volta a fabular. É meio dia, a luz está intensa e o sol aparece no seu ponto mais alto sobre as cabeças de Fedro e Sócrates. O diálogo também alcançou seu ponto meridiano e o avanço dos trabalhos exige alguma estratégia que revigore o ânimo e a disposição mental dos interlocutores. Hackforth sugere que a estória das cigarras desempenha três funções no diálogo: 1) concede ao leitor um descanso mental através de um pequeno mito de características simples; 2) renova e revigora a atenção do leitor, alertando-o contra a preguiça e 3) indica a importância e a dificuldade do assunto que será abordado adiante (1972, p. 118). Acrescentamos, no entanto, ao papel desempenhado pela fábula das cigarras, outro significado, que é o de exortar Fedro (e em outro nível, também o leitor) a comprometer-se com o diálogo e com a vida filosófica, através de uma tipologia moralizante. Como na passagem em que Sócrates descreve os tipos de alma e seus respectivos indivíduos, conforme o grau de acesso às ideias, no seu passeio pela abóboda celeste, a fábula das cigarras cria uma hierarquia entre os homens atribuindo valor máximo àqueles que se dedicam ao filosofar. Segundo a estória criada<sup>8</sup> por Platão, as cigarras seriam informantes das Musas, cabendo a elas relatar a Terpsícore, Erato, Calíope e Urânia quem as cultua devidamente, sendo recompensado, portanto, aquele que, ao invés de dormir ou ceder à preguiça do meio dia, resolve se dedicar ao estudo e à investigação. Mesmo entre as Musas há hierarquia. Calíope, seguida por Urânia, é a mais antiga e lhe agrada aqueles que se dedicam à filosofia. A filosofia é posicionada entre

---

<sup>8</sup> Segundo FRUTIGER (1930, p. 233) e DROZ (1997, p. 35), os mitos de Tot e das cigarras não passam de invenções platônicas.

outros tipos de música e considerada a mais importante e mais doce de todas elas.

A fábula das cigarras estabelece uma relação direta entre “filosofar” e “agradar às Musas”, a Calíope e Urânia. A fábula encoraja, estimula e promete uma gratificação àquele que resistir à preguiça e persistir no pensamento filosófico, exortando tanto Fedro quanto o leitor em geral a não se desviarem do caminho da pesquisa. Quando Sócrates relaciona determinadas atividades humanas às predileções divinas das musas, percebemos uma clara tentativa de conduzir Fedro e seu auditório a optarem por tais atividades. As Musas, quando são homenageadas, tornam-se benevolentes com quem as cultua. Filosofar é agradar Calíope e Urânia através da conversa e do diálogo, cabendo às cigarras o trabalho de comunicação com as Musas.

No início do diálogo, (229c) Fedro pergunta a Sócrates se ele acredita ser verdadeira a estória (*mythológema*) que contam a respeito do rapto de Orítia por Bóreas, a divindade do vento norte. O filósofo responde de maneira sutil, sugerindo ser possível indagar os mitos a fim de verificar se são verdadeiros ou não. Embora seja possível levantar tais perguntas, existem coisas mais importantes a realizar, sendo a maior delas a de conhecer a si mesmo. Uma vez tendo assumido não conhecer a si mesmo de modo suficiente, seria perda de tempo investigar se os mitos conferem ou não com a realidade. Sócrates assume que, em relação aos mitos, a opinião comum é suficiente (230a). Se tomarmos como ponto de partida a visão do personagem Sócrates no início do diálogo, podemos pensar que em relação ao mito das cigarras Platão tem a exata ideia de que sua utilização não tem outra finalidade que não a crença irrestrita em suas imagens. Não importa saber se as cigarras

são de fato mensageiras das Musas. Se a ideia principal contida na fábula, a saber, de que a filosofia é a música mais nobre que se pode cantar, for aceita pelo interlocutor, um efeito terapêutico é produzido: aqueles que se dedicam à filosofia são elogiados e tidos na mais alta conta das Musas, logo, a empreitada que poderia parecer difícil e cansativa, torna-se desejável por sua própria dificuldade. Descansados, revigorados e imbuídos da crença de que filosofar é também um modo de agradar as Musas, Sócrates e Fedro passarão à segunda parte do diálogo, com a tarefa de definir em que consiste escrever e falar bem.

Enfim, não poderia deixar de admitir que a narrativa do *Fedro* nos trouxe uma forte inspiração, por procurar compartilhar do clima entusiasmado dos discursos socráticos sobre éros e observar, a todo momento, a necessidade de não abandonar o objeto de pesquisa ao meio-dia, quando corre-se o risco de que o cansaço torne-se maior que o ânimo de prosseguir.

Ao longo da tese irei propor, como assunto organizador e unificador do *Fedro*, o tema da retórica. Acredito que sua presença pode ser percebida de dois modos distintos, porém complementares, a saber, através da encenação dramática e exemplar dos discursos antagônicos sobre o amor, na primeira parte do diálogo, e por meio da conversação propositiva sobre a persuasão entre Sócrates e Fedro, na segunda parte. Como pressuposto de leitura, considerarei que o significado da filosofia platônica encontra-se na confluência entre forma e conteúdo, entre o modo de apresentação dos argumentos e o conteúdo abordado que, por sua vez, emerge desse amplo uso dos mecanismos discursivos, filosóficos e retóricos. Quanto ao significado geral do *Fedro*, espero destacar as seguintes proposições: que a palinódia socrática é um exemplo (*parádeigma*) de boa retórica, pois fornece definições, considera o

seu auditório específico, é “psicagógica”, faz uso da dialética e dirige-se a um outro *lógos*, pretendendo refutá-lo. De maneira oposta, o *lógos* de Lísias é apresentado como um modelo discursivo equivocado, pois falha no fornecimento de definições, ampara-se na tarefa de elogiar e censurar e não na investigação definicional do amor, é repetitivo e não estabelece uma relação dialética entre as partes e o todo, ou seja, não é orgânico. Os bons discursos, portanto, segundo a técnica retórica proposta por Platão, devem assumir a tarefa de refutar e de estarem, eles mesmos, abertos à refutação. Portanto, a refutação, compreendida tanto como uma característica dos discursos persuasivos e filosóficos, quanto como um efeito necessário da psicagogia, é o núcleo a partir do qual poderemos melhor compreender a conexão entre as proposições e enunciados do diálogo e suas representações cênicas e dramáticas.

## CAPÍTULO I.

### O INÍCIO DA TEORIZAÇÃO DA RETÓRICA: DELIMITAÇÃO DE FRONTEIRAS NAS PRÁTICAS DISCURSIVAS

#### 1.1. Introdução

*Logo, é evidente para todo o mundo que não  
é vergonhoso escrever discursos (...)   
vergonhoso, segundo penso, seria não escrever nem  
falar bem, porém mal e torpemente.  
(Platão. Fedro, 258d).*

O objetivo deste primeiro capítulo é duplo. Inicialmente forneceremos um quadro geral sobre o início da teorização acerca da retórica e, em um segundo momento, abordaremos a temática da distinção entre retórica, sofística e filosofia. A tarefa de construir um primeiro capítulo abordando questões anteriores e externas ao *Fedro*, que é propriamente nosso objeto de estudo, se justifica pela necessidade que julgamos existir em reconhecer quais são as peculiaridades da nascente prática retórica. Acreditamos que a crítica da “retórica estabelecida”<sup>9</sup>, tal como é realizada por Platão no *Fedro*, poderá ser melhor compreendida se nos detivermos primeiramente no próprio objeto criticado. Porém, é importante ressaltar que não temos a pretensão de levar a cabo um estudo historiográfico da retórica e de seus representantes; nosso

---

<sup>9</sup> Entendemos por “retórica estabelecida” um conjunto de técnicas desenvolvido pelos representantes da oratória grega, no período que abrange a segunda metade do séc. V e o séc. IV a. C. A compreensão adequada da crítica platônica à retórica depende, a nosso ver, da distinção entre “retórica estabelecida” e “retórica geral” ou simplesmente “retórica”, compreendida, por sua vez, como potência persuasiva e *psicagógica* do discurso.

enfoque é outro, buscamos elencar dados mínimos necessários para a compreensão da conjuntura crítica da abordagem do tema por Platão.

Outro ponto que nos parece fundamental na tarefa de compreender melhor a crítica platônica sobre as técnicas de persuasão da sua época, é a exploração das ideias de “fronteira” e “limite”, relativas à distinção entre filosofia, sofística e retórica estabelecida. Assim, no primeiro capítulo, buscaremos compreender a relação que pode ser estabelecida entre essas três práticas no sentido de mostrar que não se trata de uma diferenciação simples de ser realizada e que essa dificuldade revela-se diretamente no esforço dos diálogos platônicos em diferenciar o filósofo do orador e do sofista, a fim de definir a singularidade da prática filosófica.

## **1.2. Contexto histórico e filosófico da retórica antiga. segunda metade do séc. V e primeira metade do séc. IV.**

Em meados do séc. V a.C. a prática da retórica, vista aqui como uma disposição voluntária e premeditada para persuadir determinado auditório, deixa de ser mera atitude isolada, fruto da experimentação individual, e passa a ser o resultado de um conjunto de técnicas apropriadas a uma finalidade objetiva, baseado em regras de eficácia passíveis de explicação e exposição. Nesse período a prática da retórica está intimamente ligada ao contexto político da democracia. Os discursos forenses, o gênero deliberativo e os elogios e censuras na conjuntura cívica absorvem a retórica, fazendo depender o seu desenvolvimento da prática persuasiva. No âmbito da política, a habilidade com

os discursos coloca-se a serviço dos objetivos da *pólis* e é considerada uma virtude cívica por excelência. Segundo Pernot (2000, p. 42), a prática oratória é tida em alta conta no início do séc. IV, sendo utilizada de maneira ostensiva no meio judiciário e político<sup>10</sup>. Exatamente nesse período, durante os séc. IV e V a.C., ocorrem as primeiras manifestações propositivas sobre a retórica, através dos tratados de Córax e Tísias, das incursões poéticas e filosóficas de Górgias, Protágoras<sup>11</sup> e Antifonte, dos diálogos de Platão, especificamente o *Górgias* e o *Fedro* em seus conteúdos específicos (e todos os outros pelo seu aspecto formal) e da composição da emblemática obra de Aristóteles sobre o tema<sup>12</sup>. O testemunho de Aristóteles (*Retórica*, 1402a), de Platão (*Fedro*, 267a, 273a-b) e de Cícero (*Brutus*, 12, 46.) sobre Córax e Tísias nos dá uma pista de que é a

<sup>10</sup> Segundo Pernot: “A prática oratória ateniense se desenvolve sob circunstâncias diversas, aparecendo pela primeira vez no quadro jurídico e político. No tribunal, as partes eram obrigadas a defender pessoalmente suas causas, sem a possibilidade de se fazer representar por um defensor. Não havia nenhum ministério público, de modo que as acusações eram necessariamente trazidas pelos indivíduos: nas ações privadas, pela parte lesada; nas ações públicas, por qualquer cidadão”. (PERNOT, 2000, p. 42. Tradução nossa).

<sup>11</sup> Protágoras, nascido na cidade de Abdera, viveu entre os anos de 490 e 420 a.C. Quanto às datas de nascimento e morte, há uma pequena variação entre os testemunhos. Segundo Guthrie, o sofista viveu entre 492 e 422 a.C. (GUTHRIE, 1995). Já Diógenes Laértios afirma que Protágoras viveu até o apogeu da 84ª olimpíada que, por sua vez, ocorreu em 441a.C. Segundo Filostrato (*Vidas dos Sofistas* I,X,1-4), Protágoras foi ouvinte de Demócrito, tendo sido, entre os sofistas, o primeiro a cobrar pelo seu ofício. Esíquio de Alexandria também testemunha sobre a relação entre Protágoras e Demócrito. In: *Vida de Protágoras. Escólio à República de Platão*, 600c. Ficaram conhecidas como pertencentes ao calcedônio as seguintes contribuições para a história da retórica: o uso dos discursos opostos ou duplos (*dissoi lógoi*), o uso dos lugares comuns e a preocupação da correção das palavras (*orthoépeia*). Em sentido geral, e segundo os testemunhos de Platão e Sexto Empírico, foi na esfera do conhecimento que Protágoras causou maior impacto ao defender a tese de [...] “o homem seja a medida de todas as coisas, para as que são, que são, para as que não são, que não são”. (Sexto Empírico. *Hipótiposes Pirrônicas* I, 216). Não menos importante é sua tese acerca da religião que nos chegou resumida por Sexto Empírico da seguinte maneira: “Com relação aos deuses, não sou capaz de dizer nem se eles são, nem o que eles são. Muitos são os obstáculos”. (*Contra os Matemáticos* IX, 55). Como resultado de suas ideias relativas aos deuses, Protágoras teria sido condenado à morte. Podemos considerá-lo como o mais respeitável representante da chamada antiga sofística. Na medida em que não dispomos de nenhum de seus escritos em primeira mão e de que tudo que possuímos sobre Protágoras tem sua origem nos testemunhos antigos, principalmente aqueles de Platão, Aristóteles e Sexto Empírico, ressaltamos que qualquer tentativa de reconstrução do seu pensamento sofrerá, invariavelmente, a influência da fonte sugerida.

<sup>12</sup> O texto fundamental de Aristóteles sobre o tema é a *Retórica*. Utilizaremos como base para citações a edição portuguesa de 1998 com tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. A partir da edição referida, realizaremos modificações que considerarmos pertinentes através da consulta ao texto grego estabelecido por David Ross.

partir desse momento, das conjecturas dos dois oradores no campo forense e da aplicação prática de tais conclusões em casos específicos, que se inicia o que chamamos propriamente de história da retórica. Um relato que entra em conflito com a ideia de que Córax e Tísias deram início à teorização sobre a retórica é fornecido por Sexto Empírico (*Contra os Lógicos* I, 6), a partir da suposta versão de Aristóteles sobre o assunto<sup>13</sup>. Sexto Empírico, apoiado em um texto de Aristóteles, *Sofista*, que não chegou até nós, diz que a retórica teria se iniciado com Empédocles. Quintiliano (*Institutio Oratoria* 3, I, 8) também aponta Empédocles como o primeiro a se preocupar com a retórica, mas não deixa de mencionar que os primeiros escritos sobre o tema foram de autoria dos sicilianos Córax e Tísias.<sup>14</sup> Apesar de ser menos confiável, devido à fragilidade das fontes acerca do pitagorismo, essa versão não deve ser ignorada. Adiante veremos como traços do pitagorismo podem ser aproximados e comparados às noções de *politropia* e *kairós*, expedientes conceituais importantes para o estabelecimento das regras persuasivas em alguns representantes da retórica.

Podemos dizer que é a partir desse período que a retórica passa a assumir propriedades formais, aproximando-se de um caráter técnico, pelo menos se considerarmos que uma importante característica da *téchne* no

---

<sup>13</sup> Sexto Empírico atribui a Aristóteles a versão de que a retórica teria se iniciado com Empédocles. Diógenes Laércio (VIII, 57) confirma a afirmação de Aristóteles e destaca que o Filósofo teria abordado o tema no texto *Sofista*.

<sup>14</sup> Segundo Quintiliano (*Institutio Oratória* 3, I, 8), “o primeiro escritor, após aqueles registrados pelos poetas, que caminhou em direção da retórica, foi Empédocles. Mas os primeiros escritores de livros didáticos foram os sicilianos Córax e Tísias, que foram, por sua vez, seguidos por outro da mesma ilha, ou seja, Górgias de Leontinos, que a tradição afirma ter sido o aluno de Empédocles.” “(nam primus post eos, quos poetae tradiderunt, movisse aliqua circa rhetorice[m] Empedocles dicitur. artium autem scriptores antiquissimi Corax et Tisias Siculi, quos insecutus est vir eiusdem insulae Gorgias Leontinus, Empedoclis, ut traditur, discipulus)”. Tradução nossa, a partir da edição inglesa, Quintilian, *Institutio Oratoria*, 1920).

léxico grego<sup>15</sup> é a exigência de que a mesma tenha uma finalidade que ultrapassa a mera experimentação pessoal<sup>16</sup>. Regras práticas envolvendo a produção da persuasão no meio público passam a ser forjadas e a habilidade retórica deixa de ser, portanto, fruto de intuições mais ou menos fundadas na observação contingente dos discursos persuasivos, tornando-se, assim, passível de ser direcionada a um fim pré-estabelecido. A consideração de que a partir de determinado contexto histórico a retórica passa por uma transformação qualitativa, através da criação de um conjunto de regras para sustentá-la, pressupõe que a habilidade persuasiva pode ser definida como *tékhne*.

---

<sup>15</sup> A partir do léxico Liddell-Scott-Jones (LSJ, 2003) é possível rastrear a diversidade semântica do termo *tékhne*. Na maior parte das referências, principalmente aquelas anteriores a Platão e Aristóteles, o significado mais comum para *tékhne* é de mera habilidade (Homero, *Odisseia* 3, 433; 6, 234, 11, 614); Há, no entanto, também um uso pejorativo do termo, podendo significar um expediente maldoso (Hesíodo, *Teogonia*, 160, 496, 929). Já o sentido mais específico de *tékhne*, explorado, por exemplo, por Jaeger (2001, p. 653), tem clara inspiração nas formulações construídas por Platão (*Fedro* 245a, *Fédon* 90b, *Eutidemo* 282d, *Íon* 532c) e Aristóteles (*Retórica* 1354a11, *Ética a Nicômaco* 1140a8).

<sup>16</sup> A definição fornecida por Jaeger é bastante próxima da visão defendida pelo personagem Sócrates no *Górgias*. Segundo Jaeger, “O nosso conceito de arte não reflete adequadamente o sentido da palavra grega. Esta tem em comum com a arte a tendência à aplicação ao aspecto prático. Por outro lado, em oposição à tendência individual criadora não submetida a nenhuma regra (para muitos implícita hoje na palavra arte), acentua o fator concreto do saber e da aptidão, que para nós estão ligados ao conceito de especialidade. A palavra *tékhne* tem em grego um raio de ação muito mais extenso que a nossa palavra arte. Designa toda profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados e, portanto, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e talvez com maior razão ainda, a medicina, a estratégia militar e a arte da navegação. Aquela palavra significa que estas tarefas práticas ou estas atividades profissionais não correspondem a mera rotina, mas baseiam-se em regras gerais e conhecimentos sólidos”. (JAEGER, 2001, p. 653).

### 1.3. A retórica antiga: história, pressupostos e relação com a temática platônica.

#### 1.3.1. A tese de Schiappa: o nome da coisa e a coisa sem nome.

Ao propor como temática central de nossa tese a retórica antiga e a crítica platônica, tal como a mesma é composta no *Fedro*, optamos pela tarefa de elucidar os termos envolvidos na discussão. Para tanto, consagramos considerável parte do primeiro capítulo ao trabalho de trazer à tona alguns apontamentos históricos sobre o início da teorização acerca da retórica. O objetivo dessa incursão é o de estabelecer com mais clareza quais são os interlocutores do filósofo nesse contexto, bem como mostrar a dificuldade vivenciada por Platão e transposta para os seus diálogos em definir a própria prática filosófica através da crítica aos outros “pretendentes”<sup>17</sup> da *pólis*. O tema da retórica é controverso desde o séc. V a.C. Mesmo antes da obra de Aristóteles, considerada a primeira teorização específica sobre o tema, cujo texto chegou completo até nós, a disputa sobre as características e alcances de tal prática já se configuravam como um tópico polêmico. O delineamento da prática retórica, bem como seus limites e implicações valorativas, tornam-se, imediatamente após seu surgimento formal, uma questão que colocará em lados opostos filósofos e sofistas.

Começando pela análise da “retórica” (*rhētorikḗ*), compreendida enquanto termo comum que define uma prática considerada tão natural da linguagem, levantamos uma primeira questão que julgamos pertinente: em que

---

<sup>17</sup> O termo usado aqui tem clara inspiração na análise deleuziana sobre o tema da disputa filosófica no contexto político na época de Platão. Ver DELEUZE, 1974.

medida pode-se dizer que a retórica, enquanto capacidade de persuadir e fabricar convencimento é passível de ser localizada temporalmente? Em que medida podemos atribuir sua criação a determinado indivíduo ou reduzi-la a um tratado ou estudo elaborado por um ou vários estudiosos?

A partir de estudos filológicos empreendidos na segunda metade do séc. XX, notoriamente aqueles feitos pelo helenista e filólogo Edward Schiappa (2002, pp. 14-29), verificou-se que o termo utilizado por Platão no *Górgias* para designar a retórica (447d – *rhetorikḗn*) não aparece no léxico grego em textos anteriores ao ano de 400 a.C. e, portanto, anteriores aos diálogos platônicos. A conclusão a que se pode chegar a partir desses dados é que o termo *rhetorikḗ* é uma “fabricação” platônica, uma espécie de neologismo que une o sufixo “*rhetor*” e o sufixo “*ikḗ*”.<sup>18</sup>

A tese de Schiappa tem um suporte lexical que não deixa dúvidas. De fato não existem menções ao termo “*rhetorikḗ*” em textos anteriores ao ano de 400 a.C. Pressupondo aqui que a terminação “*ikḗ*” seja de fato um indicativo da pressuposição do termo *tékhne* (arte, técnica) na semântica do termo “*rhetorikḗ*”, temos um indício bastante plausível de que Platão foi o primeiro a nomear a prática da persuasão como uma habilidade passível de teorização. Segundo Schiappa, o trecho dos diálogos platônicos que traz, pela primeira vez, a menção ao termo *rhetorikḗ* é o que se segue: [...] *Pelo que disse Polo, tornou-se me evidente que ele [Górgias] tem se dedicado mais à chamada retórica do que à conversação.*<sup>19</sup> No trecho em questão, Sócrates diferencia

<sup>18</sup> Esse dado pode ser conferido através da consulta à base de dados da *Perseus Digital Library*. [www.perseus.tufts.edu/](http://www.perseus.tufts.edu/).

<sup>19</sup> [...] ὁ ἥλος γάρ μοι πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι. *Górgias* 448d-e.

duas práticas, a do simples diálogo, da conversação propriamente dita e a técnica retórica que, por sua vez, tem como objetivo a produção da persuasão. Fica evidenciado no trecho que Platão realça uma modalidade específica do discurso, destacando que este tipo de *lógos*, o persuasivo, mantém como objetivo primeiro e máximo a condução do auditório. Uma das características da retórica, segundo Sócrates, é a de elogiar um objeto antes mesmo de defini-lo. É exatamente o que faz Polo, discípulo de Górgias, ao ser indagado por Sócrates sobre a técnica de seu professor (*Górgias* 448e). Polo adjetiva a prática gorgiana sem nomeá-la, chamando-a de “a mais bela das artes”.<sup>20</sup> Considerando que Platão assume nesse momento a tarefa de nomear a prática de Górgias e contrapô-la à prática do diálogo e da conversação, antecipamos desde já que o filósofo tomará para si não somente o trabalho da definição dos termos, mas principalmente firmará uma condição de oponente mordaz daquilo que é praticado pelos oradores. Segundo Ramsey (1999, p. 247), Platão constrói uma nomenclatura específica para as práticas persuasivas de seus oponentes a fim de combatê-las de modo ainda mais agudo, sugerindo que é mais fácil atacar algo que é definido. O ato de nomear já seria, portanto, pelo menos no diálogo *Górgias*, parte da estratégia de desautorizar a retórica.

Ainda que o termo “*rhetoriké*” apareça apenas em textos platônicos e pósplatônicos, sabemos que não se trata de uma prova conclusiva acerca da inexistência de sua efetiva prática em época anterior a Platão. Bárbara Cassin ressalta de maneira provocativa, e o faz trazendo à baila um argumento utilizado frequentemente nos textos atribuídos a Górgias e Antifonte, que: “não é porque não há testemunhas que algo deixou de ocorrer, não há prova por

---

<sup>20</sup> [...] καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν. *Górgias* 448c

ausência” (CASSIN, 1995, p. 145). A prática de persuadir o interlocutor ou um auditório específico acompanha o uso comum da linguagem, faz parte dela. Como somente podemos falar dos textos disponíveis, sabemos que muito antes que o termo “*rhētorikē*” tenha sido forjado para nomear a prática da persuasão (nas epopeias homéricas, por exemplo) a mesma já poderia ser identificada como uma modalidade do discurso. Entretanto, é importante identificar quando exatamente o termo *rhētorikē* aparece e quando ele passa a ser utilizado para nomear não apenas uma disposição individual para persuadir, mas um conjunto de regras, advindas primeiramente da simples observação e posteriormente de uma análise mais criteriosa, regras estas que devem ser consideradas para um efeito maior de condução do auditório.

### **1.3.2. Sobre a coisa sem nome: o efeito persuasivo e a plasticidade do *lógos*.**

Diante da pesquisa lexical feita por Schiappa, tal como descrevemos acima, assumimos de agora em diante a tarefa de buscar em textos pré-platônicos a ocorrência de discursos cientes de sua dimensão persuasiva e de fato atentos ao efeito retórico. Assim buscamos realçar a ideia, já apresentada, de que mesmo antes de uma nomenclatura específica para a “técnica”, tal modalidade do *lógos* já se fazia presente. Em documentos anteriores a Platão encontramos reflexões pertinentes sobre a capacidade do bem falar, do falar de maneira ordenada e eficaz. Nesse sentido, podemos apontar, por exemplo, o personagem Odisseu, descrito por Homero como o *polítropo* (*polýtropon*) por

excelência, ou seja, aquele que sabe direcionar o que fala mediante pressuposição do seu auditório (HOMERO, *Odisseia* I, 1). Na obra *De Oratore* (III, 15, 57) Cícero destaca a narrativa épica de Homero sobre o preceptor Fênix, que fora dado a Aquiles por seu pai para que o herói aprendesse a habilidade com as palavras.<sup>21</sup> Antes de Platão, verificamos a presença, através do testemunho de Sexto Empírico, dos textos de Górgias, especialmente o *Elogio de Helena*, que propõe teses sobre a persuasão mediante a criação de uma defesa da capacidade plástica do *lógos*. Enfim, lidamos aqui com um quadro delicado, pois discorreremos acerca da retórica antes mesmo que um nome peculiar para tal técnica tenha sido forjado. Mas acreditamos que é exatamente nesse instante tenso de criação do conceito que residem indícios valiosos para a sua compreensão. Nesse sentido faremos uma incursão naquilo que pode ser chamado de início dos questionamentos e proposições acerca do bem falar.

Outra referência importante deve ser buscada na *Teogonia* hesiódica. Ao cantar os atributos de um dos reis criados por Zeus, o poeta destaca a relação entre o agir com prudência e o falar com palavras macias (79-90). Quem garante ao rei a comunicação com belas palavras é Calíope, a mais importante de todas as Musas (78-79). Segundo Buxton, “o poder da persuasão é a prerrogativa dos reis, da nobreza e dos heróis” (1982, p. 6). A interlocução platônica com Hesíodo no *Fedro* pode ser conferida no episódio das cigarras (258e-259d), quando Sócrates estabelece a relação direta entre a presença das Musas Calíope e Urânia e a capacidade de bem falar, compor

---

<sup>21</sup> Cícero (*De Oratore*, III, 15,57): “Assim, em Homero, se diz que Fênix foi dado por Peleu, o pai de Aquiles, como companheiro de guerra do jovem, para torna-lo hábil na palavra e autor de façanhas”.

discursos persuasivos e filosofar. Assim, o doce efeito das Musas sobre aqueles que se ocupam dos discursos e da filosofia (259c-d) garantiria a insistência na investigação conceitual, afastando a preguiça e evitando que os interlocutores se entreguem ao cansaço e aos discursos prontos, pré-fabricados. No *Fedro*, a Musa da bela voz (Calíope) não é somente inspiradora dos reis e heróis, mas de todos aqueles que pretendem compor discursos e filosofar.

Em se tratando do início das reflexões teóricas e técnicas sobre a retórica, há pelo menos três pontos de acesso que devem ser considerados. O primeiro deles tem sua origem na Sicília, com a técnica forense de Córax e Tísias.<sup>22</sup>; o segundo pode ser compreendido através da ideia, de origem pitagórica, do caráter “politrópico” da palavra e do momento oportuno de utilizá-la (*kairós*), profusamente assimilada por Górgias. Assim devemos expor com mais detalhes essas três formas de abordagem do nosso assunto com o objetivo posterior de melhor compreender o estado das coisas no momento em que Platão se volta para o tema da retórica e passa a tratá-la como objeto de reflexão.

---

<sup>22</sup> Segundo Gagarin (2007, p. 30), é muito difícil estabelecer um relato a respeito de Coráx e Tísias a partir de dados concretos. O que temos são apenas testemunhos que evidenciam seus nomes, atribuindo-lhes a invenção da prática da verossimilhança (*eikós*).

### 1.3.3. O *eikós* de Córax e Tísias.

Sobre a ideia de que Córax e Tísias devem ser apontados como os dois primeiros criadores de uma técnica de retórica, vejamos o seguinte testemunho de Cícero:

Quando, diz Aristóteles, a tirania foi destruída na Sicília e as questões entre particulares, após um longo intervalo, foram novamente submetidas aos tribunais, pela primeira vez, nesse povo de espírito penetrante e naturalmente inclinado à discussão, viram-se os sicilianos Córax e Tísias dar um método e regras. Antes, ninguém seguia uma rota traçada, nem se submetia a uma teoria e, entretanto, a maioria se exprimia com cuidado e ordem.<sup>23</sup>

O relato de Cícero relaciona o fim da tirania ao surgimento da técnica de Tísias. Se considerarmos que a data histórica do referido momento ocorre em 476 a.C., é possível inferir que a primeira “arte” retórica ou tratado de técnicas retóricas tenha sido composto após essa data. Platão ressalta, por sua vez, o espírito inovador de Tísias em seu *Fedro* (267a),<sup>24</sup> apontando para a característica central de sua técnica, a saber, o manejo habilidoso com o verossímil (*tà eikóta*). O filósofo relaciona diretamente o sofista e orador Górgias e também seu discípulo Polo à escola siciliana. Nesse mesmo trecho

<sup>23</sup> [...] ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversia natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse: nam antea neminem solitum via nec arte, sed accurate tamen et descripte plerosque dicere. *Brutus* 12, 46.

<sup>24</sup> O texto original do *Fedro* utilizado por nós em toda a extensão da tese é aquele estabelecido por Burnet em 1903 cuja referência completa consta em nossa bibliografia. O texto estabelecido por Burnet está disponível também no banco de dados do projeto Perseus através do endereço: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg012.perseus-grc1:227a>. Ao longo de nossa pesquisa consultamos diversas traduções do *Fedro*. O objetivo foi o de comparar um número satisfatório de versões a respeito de passagens específicas. Sendo assim, alguns trechos do diálogo citados ao longo da tese serão devidamente modificados conforme nossa escolha pela versão mais adequada. As principais traduções (do grego para o inglês) utilizadas em nossa pesquisa foram as de Hackforth (1952), devido ao caráter minucioso no seu tratamento dos temas abordados e a de Alexandre Nehamas (1995), pelo evidente cuidado em adequar as discussões a respeito do texto platônico às novas interpretações acerca da dramaticidade e do aspecto ficcional do texto platônico.

já aponta a preferência da retórica siciliana pelo provável, bem como alude diretamente à ideia defendida por Górgias acerca do caráter plástico do *lógos*. O filósofo concede um espaço para a explicação da técnica de Tísias em seu *Fedro*, ressaltando seu caráter burlesco e enganador. Ao mesmo tempo em que ataca a “pseudo” retórica de Tísias, Platão aponta para uma solução mais “divina” e verdadeira quando o intuito é o de conseguir o assentimento do auditório, ou seja, quando é necessário fabricar a persuasão. Essa maneira singular deveria dispensar os estratagemas escusos e se dedicar ao detalhado conhecimento e reconhecimento de seus ouvintes (*Fedro* 274a-d). Aristóteles (*Retórica* 1402a) também cita Córax como defensor de uma técnica acerca dos discursos prováveis. O tipo de técnica divulgada por Córax enquadra-se no gênero comprobatório, baseado na procura de provas e direcionado aos discursos judiciais, do campo forense. Verdade e verossimilhança são colocadas de lados distintos, nem sempre o que é verdadeiro é o mais verossímil e, portanto, pode não causar o efeito desejado para o assentimento do auditório. Não há aqui nenhuma discussão acerca do estatuto cognitivo das duas instâncias, a verossimilhança não é discutida nessas bases, segundo os testemunhos de Platão e Aristóteles.<sup>25</sup> Há apenas a menção a tal técnica e no caso de Aristóteles a descrição de seu modo de funcionamento.

---

<sup>25</sup> A importante passagem da *Retórica* (II, 24) que discute a ideia de probabilidade (*eikós*) atribuindo-a primeiramente a Córax e Tísias e depois a Protágoras é a que segue: “Com efeito, o que está à margem da probabilidade produz-se, de tal maneira que também é provável o que está fora da probabilidade. Se assim é, o improvável será provável, mas não em absoluto. Do mesmo modo que na erística, o não acrescentar em que medida, em relação a quê e de que modo torno o argumento capcioso, também aqui, na retórica, acontece o mesmo, porque o improvável é provável, mas não de forma absoluta, só relativa. É deste tópico que se compõe a Arte de Córax: “se um homem não dá pretexto a uma acusação, por exemplo, se, sendo fraco, for acusado de violência (porque não é provável); mas se der azo a uma acusação, por exemplo, se for forte (dir-se-á que não é provável, justamente porque ia parecer provável)”. O mesmo se diga em relação a outros casos, uma vez que forçosamente, um homem dá ou não dá azo a ser acusado. Ambos os casos parecem, pois, prováveis, mas um parecerá provável, ao passo que o outro não absolutamente provável, a não ser como dissemos. Também nisso

Tudo que sabemos sobre Córax e Tísias se resume aos testemunhos de Platão, Aristóteles e Cícero. Do nosso ponto de vista, o documento mais expressivo e que nos fornece uma maior possibilidade de exploração é o de Aristóteles, na medida em que o filósofo se dispõe a explicar o conceito de probabilidade, cuja invenção pode ser considerada a maior contribuição da escola siciliana para a história da retórica antiga. Segundo Aristóteles, a ideia de probabilidade, definida como um entimema aparente (*Retórica* II, 24.10), quando aplicada à retórica, ganha um caráter pejorativo, já que pode servir a dois objetivos opostos com o intuito de persuadir.

A ideia que reforça o uso da probabilidade na persuasão depende de outra noção, a de que o provável não pode ser pensado de maneira absoluta, mas sempre em relação a algo. O uso da estratégia discursiva, amparada na probabilidade depende sempre da análise do contexto ao qual ele se refere. Há então um arranjo do contexto que tem o objetivo de deslocar a defesa de determinada perspectiva a partir de sua relação com o que é mais crível. Essa construção do que é mais crível depende, por sua vez, do conjunto de crenças comungadas pelo auditório. Logo, não existem argumentos plausíveis a despeito da especificidade do auditório. O auditório específico demanda um conjunto de valores agregados e os mesmos devem ser considerados pelo

---

consiste tornar mais forte o argumento mais fraco. Daqui que, com justiça, os homens se sentissem indignados com a declaração de Protágoras, pois é um logro e uma probabilidade não verdadeira, mas aparente, e não existe em nenhuma outra parte, a não ser na retórica e na erística.” “[...] γίνεται γὰρ τὸ παρὰ τὸ εἰκὸς, ὥστε εἰκὸς καὶ τὸ παρὰ τὸ εἰκὸς, εἰ δὲ τοῦτο, ἔσται τὸ μὴ εἰκὸς εἰκὸς. ἀλλ’ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ’ ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἐριστικῶν τὸ κατὰ τί καὶ πρὸς τί καὶ πῇ οὐ προστιθέμενα ποιεῖ τὴν συκοφαντίαν, καὶ ἐνταῦθα παρὰ τὸ εἰκὸς εἶναι μὴ ἀπλῶς ἀλλὰ τὶ εἰκὸς. ἔστι δ’ ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη: “ἂν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ᾖ τῇ αἰτίᾳ, οἷον ἀσθενὴς ὢν αἰκίας φεύγει (οὐ γὰρ εἰκὸς, κἂν ἔνοχος ᾖ, οἷον ἰσχυρὸς ὢν (οὐ γὰρ εἰκὸς, ὅτι εἰκὸς ἔμελλε δόξαι). ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων: ἡ γὰρ ἔνοχον ἀνάγκη ἢ μὴ ἔνοχον εἶναι τῇ αἰτίᾳ: φαίνεται μὲν οὖν ἀμφοτέρω εἰκότα, ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰκὸς, τὸ δὲ οὐχ ἀπλῶς ἀλλ’ ὥσπερ εἴρηται: καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ’ ἔστιν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέρανον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα: ψευδὸς τε γὰρ ἔστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκὸς, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ’ ἢ ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ.” (ARISTÓTELES, *Retórica* II, 24).

orador para que o efeito da persuasão seja conquistado. Nesse sentido, a regra a respeito da necessidade de reconhecimento do auditório deve ser observada e mesmo o conjunto de crenças de uma determinada cultura não deve ser desprezado na confecção do discurso mais plausível. A construção da eficácia discursiva baseada na ideia de probabilidade ampara-se na distinção entre verdade e aparência no sentido em que apela para a plausibilidade de uma ação e deixa de lado qualquer interesse pelo ato em si. Cabe aqui uma distinção importante, que é o fato de que a distinção entre verdade e aparência pode ser interpretada, pelo menos, de duas maneiras. Em um primeiro sentido, pensamos na referida distinção como pertencente ao âmbito retórico. Porém, como veremos adiante, a partir da perspectiva do conhecimento, existe em tal diferenciação um fundo cognitivo que pretende a conceituação dessas duas dimensões. As expressões “aquilo que é verdadeiro” e “aquilo que parece verdadeiro, mas não o é” são utilizadas no domínio retórico e têm a finalidade de ajustar um discurso para que o mesmo tenha o melhor efeito, ou seja, que ele seja digno de assentimento. O que “parece” mais provável deve ser a medida do discurso persuasivo, mesmo que não se trate do relato verdadeiro. Dessa maneira, procura-se persuadir através daquilo que, conforme o auditório, “pareça” mais verdadeiro ou mais verossímil, pressupondo que a adesão será tanto maior quanto mais plausível for o relato. Aqui, o orador pode optar por amplificar ou minimizar aspectos do ato ocorrido, burlando a narrativa completa e prestando-se a explorar o que pode obter maior efeito persuasivo. Nesse sentido, a retórica, enquanto instrumento capaz de eleger o mais verossímil a fim de fabricar persuasão, propõe uma interessante questão para a filosofia, a saber, se é possível construir um relato que não seja, por princípio,

parcial, interessado e orientado por uma intenção seletiva pela versão mais convincente? Em outros termos, é possível falar sem minimamente pretender persuadir? A fala e a escrita já não são, por princípio, direcionadas à persuasão?

#### **1.3.4. As origens pitagóricas da retórica: a noção de politropia**

Em outra frente um grupo contemporâneo a Córax, no século V, apontava para uma tendência diversa na abordagem e manejo dos discursos. Augusto Rostagni (1922, p. 149) foi o primeiro estudioso a relacionar diretamente as origens da retórica a uma escola pitagórica. Segundo Rostagni, os discursos pitagóricos, que podemos conferir nas *Vidas de Pitágoras* de Jâmblico, são demonstrações diretas de uma espécie de pressuposição da especificidade do *lógos* relacionada ao seu auditório. Segundo Plebe (1978, p. 3), os discursos de Pitágoras não são direcionados a todos, são deliberadamente construídos tendo em vista um público específico. A demonstração desse modo peculiar de escrita pode ser conferida em um fragmento de Antístenes que, segundo Rostagni (1922, p. 151), é de origem pitagórica. As *declamações de Ajax e Odisseu*, de autoria de Antístenes, tratam indireta e literariamente do uso e da característica da *politropia*. Nas duas declamações, Antístenes coloca frente a frente Ajax e Odisseu disputando a posse das armas do morto Aquiles diante de um júri simulado. Cada um constrói o seu discurso alegando legitimidade para se apropriar das armas de

Aquiles. A declamação de Odisseu é o exemplo de *politropia*, da adequação do discurso ao momento certo e ao seu contexto próprio e, por isso, é mais inteligente e persuasiva. O próprio Odisseu é o *polítropo* por excelência e tal característica do herói grego é exposta por Homero quando nos diz logo no início da *Odisseia*: *Do homem polítropo (polytropos) fala-me, ó Musa, o qual muitíssimo vagou, depois que saqueou a cidadela sagrada de Tróia.*<sup>26</sup>

Através do texto de Antístenes, percebemos que ele não considera a *politropia* uma técnica de engano ou mesmo uma capacidade de jogar entre várias perspectivas por motivos desonestos, mas trata-se de uma habilidade louvável que o falante tem de conhecer o ouvinte, de reconhecer o seu auditório. Nesse sentido, Odisseu é o representante maior da *politropia* descrita por Antístenes, seu engenho e habilidade não têm conotação de engano, mas de inteligência e perspicácia. No *Escólio à Odisseia*, Porfírio (I, 1, 50-63) defende que Homero só concedeu o epíteto de *polítropos* a Odisseu porque sabia de seu engenho e de sua habilidade de reconhecer o que deveria dizer em cada situação, principalmente por que sabia criar o discurso conforme o seu ouvinte. O canto IX da *Odisseia* mostra-nos o episódio do embate entre Odisseu e Polifemo, no qual o herói consegue ludibriar o Ciclope através de um jogo de linguagem muito astuto, revelando uma perspicácia no reconhecimento do seu ouvinte. A força de Polifemo é vencida pela *politropia* de Odisseu que, tendo conhecimento do que exatamente deve ser pronunciado, consegue sobrepujar a fúria violenta do Ciclope com a adequação do que deveria lhe ser dito.

---

<sup>26</sup> ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν (HOMERO, *Odisseia* I, 1-2).

A noção de *politropia* é fundamental para começarmos a compreender o sentido da retórica gorgiana e de seus princípios gerais. Nela reside um dos pontos de encontro entre Górgias e a retórica siciliana, mas também aproxima o orador leontino das influências pitagóricas no tratamento do *lógos*. Górgias foi discípulo de Empédocles e tal ligação vem corroborar a relação do orador com a filosofia pitagórica.<sup>27</sup> Ao compreender a noção de *politropia*, começamos a reunir mais elementos para iniciar nossa incursão na abordagem crítica de Platão sobre a retórica, não somente ao destacarmos sua tentativa de descaracterizar a prática sofística estabelecida de criar um efeito persuasivo à revelia de um pretenso critério de verdade, mas principalmente no sentido em que o próprio filósofo se apropria dessa mesma técnica, cuidando em permanecer fiel à busca pelo verdadeiro. Nesse sentido, podemos dizer que Platão também é *polítropos* e que seus diálogos seguem de maneira efetiva a estratégia de reconhecimento profundo da heterogeneidade de seu auditório e das várias vozes que deles participam. A polifonia platônica, isto é, o fato de os diálogos serem compostos de vozes distintas, porém harmônicas, se relaciona com a *politropia* pitagórica, ou seja, com o cuidado que o escritor Platão mantém em saber direcionar seu *lógos* de maneira singular, observando que personagens diferentes devem ser persuadidos de modo peculiar.

Ser capaz de falar de maneira adequada a ouvintes heterogêneos pressupõe a ideia de que a persuasão pode ser compreendida como condução do auditório ao assentimento por determinada tese. Tal processo é intitulado por Górgias como *psicagogia*. Porém, antes da nomenclatura propriamente dita, é no pitagorismo que encontraremos as bases do que será desenvolvido

---

<sup>27</sup> Segundo Diógenes Laércio (VIII 2, 53), Empédocles, nascido na região de Siracusa, foi discípulo de Pitágoras.

depois pelo orador leontino. Essa espécie de sedução da alma pelas palavras é identificada pelos pitagóricos em outra arte, na música.

Segundo Jâmblico, Pitágoras percebia na música a capacidade de moldar, plasmar afetos, os quais teriam força para “mover” e “comover”. Jâmblico expõe a perspectiva de Pitágoras afirmando que, segundo o filósofo, a música quando combinada com sabedoria, pode funcionar como uma terapia da alma, afastando determinadas paixões e reestabelecendo o equilíbrio anímico. A notícia que é dada por Jâmblico a respeito da função da música em Pitágoras aproxima-se bastante da defesa gorgiana acerca da potência terapêutica (*phármakon*) do *lógos*, tal como podemos conferir no parágrafo 14 do *Elógio de Helena* gorgiano. Segundo Jâmblico:

*[Pitágoras] estabeleceu como primordial a educação artística recebida através de certas melodias e ritmos, pois produziām as curas das atitudes e paixões humanas e restituíām as harmonias originais das potências da alma*.<sup>28</sup>

Os elementos presentes na retórica gorgiana, que serão explicitados adiante, parecem revelar uma relação íntima com o início da técnica persuasiva de Córax e Tísias e principalmente com a noção pitagórica de *politropia*.

---

<sup>28</sup> JÂMBLICO (*Vida Pitagórica* 15, 64). Tradução nossa.

### 1.3.5. Górgias e a retórica

Górgias foi discípulo de Empédocles que, por sua vez, informa-nos Diógenes Laércio, foi discípulo de Pitágoras e Anaxágoras (VIII, 2, pp. 53-54). Mais adiante, Diógenes Laércio atribui a Empédocles a invenção da retórica, utilizando como testemunho um diálogo perdido de Aristóteles (*Sofista* VIII, 2, p. 57). Rostagni (1922, p. 151), por sua vez, apoia-se em um trecho de Antístenes presente nos *Escólios a Odisseia* para desenvolver a hipótese de que, de maneira indireta, a ideia de que os discursos devem ser direcionados conforme o público para quem serão pronunciados, tem origem nos discursos pitagóricos. O trecho é o que segue:

Antístenes diz que Homero nem louva nem critica Ulisses, chamando *polýtropos* [...]. Por esse motivo deu a Ulisses o epíteto de *polýtropos*: pois sabia conversar com os homens de muitas maneiras. Assim, narra-se que Pitágoras, convidado a proferir discursos às crianças, compôs para elas discursos infantis, e para as mulheres outros adequados às mulheres, e para os arcontes arcónticos, e para os efebos, efébios. Pois encontrar o tipo de sabedoria conveniente para cada um é próprio da sapiência. Ao contrário, é sinal de ignorância utilizar-se de uma só forma de discurso com aqueles que estão variavelmente dispostos (*Escólio a Odisseia* I, 1, pp. 50-63).<sup>29</sup>

Segundo Rostagni (1922, p. 149), há uma relação a ser investigada entre o pitagorismo e as técnicas retóricas desenvolvidas por Górgias.<sup>30</sup> A partir dos

<sup>29</sup> ), *apud*: Gabriele Cornelli, 2011, p. 49. “εἶν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν “πολύτροπον”. [...] διὰ τοῦτο φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιωθεῖς ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς, καὶ πρὸς γυναῖκας γυναιξὶν ἁρμοδίους, καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς, καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς. τὸν γὰρ ἐκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν σοφίας ἐστίν· ἀμαθίας δὲ τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ”.

<sup>30</sup> O trecho de Rostagni (1922, p. 149) é o que segue: “É bastante útil considerar que a tradição, endossada por Aristóteles e pela crítica alexandrina, atribuída a Empédocles e até

trechos supracitados, o testemunho de Antístenes presentes nos *Escólios a Odisseia* e o testemunho de Jâmblico na obra *Vida de Pitágoras*, podemos estabelecer algumas similitudes entre o pitagorismo e os preceitos retóricos encontrados em Górgias. A primeira semelhança diz respeito à ideia de adequação do discurso ao momento oportuno (*kairós*), ao reconhecimento da especificidade do auditório e a um cuidado em verificar quando é preciso “falar ou calar”. A segunda e mais significativa semelhança ocorre entre a noção do discurso como *phármakon* (Górgias, *Elogio de Helena* 14) e a ideia pitagórica de que a música pode causar um efeito terapêutico sobre a alma, modificando suas disposições (Jâmblico, *Vida Pitagórica* 15, 64). Tanto a música, combinada em seus tons e harmonia, quanto os discursos, em sua dimensão persuasiva, promovem uma possibilidade de manipulação dos estados *patéticos*. Retórica é, portanto, *psicagogia*, condução de um a outro estado as paixões anímicas. O assentimento depende, por sua vez, da possibilidade que o discurso tem de mover determinados afetos em direções diversas.

A compreensão do conceito de *kairós* é complexa e poderia ser o tema de uma tese inteira. Não é o que propomos aqui. O nosso objetivo é o de deslindar o seu significado e seu contexto de utilização no interior da retórica gorgiana, bem como explicitar uma possível relação que o conceito de *kairós* mantém com a ideia apresentada por Antístenes de *politropia*. A história do termo “*kairós*” não se inicia com Górgias, o termo é utilizado com conotações distintas em fragmentos de Hesíodo, Píndaro e Bias (CARTER, 1988, p. 101). Segundo Carter, o sentido retórico da noção de *kairós* deve ser buscado no

---

mesmo ao próprio Pitágoras a invenção da arte retórica. Esta tradição – que, até hoje, é considerada vazia – possui um fundamento real, na medida em que a Empédocles e aos pitagóricos deviam remontar as experiências e os preceitos relativos ao valor psicagógico da palavra, os mesmos que depois formaram a base da *tékhnē* de Górgias” (tradução nossa).

pitagorismo e tal escolha interpretativa se justifica pelo fato de Górgias ter sido discípulo de Empédocles, sendo então razoável a hipótese de que muitas de suas ideias devam ter origem no pitagorismo. Segundo fragmentos e testemunhos indiretos do pitagorismo, o *kairós* poderia ser definido como “uma das leis fundamentais do universo” (UNTERSTEINER, 1954, 110). Os pitagóricos concebiam o universo de modo dualístico, divididos em mônada e díada, disperso em pares de opostos e dispostos de modo agonístico. No fragmento 111, *kairós* é compreendido como o princípio que harmoniza os contrários. Em sentido mais amplo, *kairós* significa na retórica um *quantum* de força, uma intensificação da potência temporal e da eficácia que pode estar de um lado ou de outro, oscilando entre duas perspectivas, por isso ele joga com os contrários e com as teses opostas.

Na técnica da probabilidade (do verossímil), a categoria do “oportuno” oscila entre dois combatentes pela persuasão e é preciso reconhecer o momento adequado em que a força de assentimento repousa mais em um lado do que em outro. Em determinado contexto certa tese pode parecer mais apropriada que outra, e na medida em que o contexto muda, a força de persuasão do seu contrário pode ganhar um forte campo de eficácia. Segundo Carter (1988, p. 102), é nesse sentido que a retórica pode ser interpretada como engano, ilusão (*apáte*), na medida em que o momento oportuno de persuadir varia conforme um tempo preciso e disso o orador sabe muito bem aproveitar. É nesse sentido que a noção de *kairós* poderá ser relacionada com a antilogia e com a fabricação dos discursos duplos (*dissoi lógoi*).

Conforme Poulakos (1983, p. 40), o primeiro a utilizar de maneira efetiva a noção de *kairós* foi Protágoras. Já havíamos ressaltado anteriormente

a relação entre Protágoras e a retórica siciliana, contando para tanto com os testemunhos de Platão e Aristóteles. Para Protágoras, mesmo que o conhecimento tenha uma natureza inconstante, é possível que o orador adquira uma capacidade específica, um tipo de conhecimento correto (*orthós*) que o aproxima da verdade<sup>31</sup>. A função e o objetivo do orador seriam os de descobrir qual proposição é a mais correta, oportuna e mais próxima da verdade. Entretanto, o problema da técnica protagórica reside ainda no critério. Queremos dizer com isso que a questão que envolve o crivo de escolha do discurso mais adequado, mais provável, pelo orador, ainda está em suspenso. Não se sabe como proceder para escolher o discurso mais adequado, sabe-se apenas que ele deve ser eleito e pronunciado. Do mesmo modo, o estabelecimento de uma baliza segura que poderá auxiliar o auditório a dar assentimento a determinada tese também não está elucidado. Ainda não é claro como o discurso *orthós* é fabricado e nem mesmo como ele é identificado e eleito como o mais forte em determinado momento. Quem poderá dar essa resposta não é Protágoras, mas sim Górgias.

Kerferd (1981, p. 45) afirma que Górgias teria escrito um discurso intitulado “*Peri kairou*” (*Sobre o momento oportuno*). Sprague (1972, p. 63) destaca a fama difundida sobre Górgias relativa à sua capacidade de improvisar. No diálogo platônico que leva seu nome, há diversos momentos em que a improvisação de Górgias é ressaltada e vista como uma de suas qualidades como orador (*Górgias* 447c). Porém, nem a capacidade de

---

<sup>31</sup> A relação entre Protágoras e a retórica siciliana é destacada por Platão em seu *Hípias Maior* (282d-e), quando o personagem que confere o nome ao diálogo menciona o fato de o sofista ter aprendido muitas coisas importantes na cidade de Córax e Tísias. Aristóteles (*Retórica* II, 1402a) também menciona Protágoras como seguidor da retórica siciliana na medida em que se utiliza da técnica de fazer com que qualquer discurso possa ser defendido, através da estratégia da verossimilhança. Para Aristóteles, é exatamente essa aproximação de Protágoras com Córax e Tísias que o descredencia na cidade

improvisar nem mesmo as habilidades retóricas de Górgias conseguem fornecer a real dimensão do *kairós* para a construção do convencimento. Ainda permanece a questão acerca do assentimento, ou seja, em um contexto relativista em que é possível que tanto uma afirmativa quanto sua negativa sejam defendidas com eficácia, como é possível estabelecer uma regra de ouro na escolha da tese mais forte? É exatamente porque o contexto relativo ao conhecimento se mostra instável e porque não é possível esperar eternamente por uma verdade que dissipe qualquer dúvida e resolva todas as antíteses colocadas é que é preciso apostar em uma escolha provisória e consensual. Segundo CARTER (1988, p. 105), Górgias e Protágoras estão longe de serem os sofistas mal intencionados e enganadores que Platão caracterizou; pelo contrário, são fieis a um princípio de limitação do *lógos*, enquanto pensamento e discurso. De conflito em conflito, de tese em tese, o *kairós* adquire um sentido valorativo que aponta o momento oportuno em que é preciso tomar uma decisão razoável pela melhor perspectiva. Voltando às origens pitagóricas, a noção de *kairós* continua sendo o princípio que une os contrários e estabelece harmonia em um terreno conflituoso. Se o discurso é o campo agonístico por excelência, a tomada de decisão deve considerar como princípio o ímpeto não “exatamente racional” que leva o auditório e o orador a escolher, em meio ao círculo eterno de oposições, aquela que melhor lhe parece. O consenso é adotado como medida razoável, possível, e baseia-se na constatação de uma instabilidade de proposição de verdades que resistam à qualquer contradição. O assentimento diante de um discurso pressupõe, portanto, a escolha pontual entre antíteses, geradora de acordo e consenso e baseada em certa decepção pelo *lógos*, certo desgosto em não poder

assegurar uma escolha sem riscos. No momento da decepção (*apáte*), a resolução é tomada fundamentando-se no melhor, no temporariamente melhor e no mais oportuno.

#### 1.4. O estatuto técnico da retórica nascente: a retórica é uma *tékhne*?

Para compreender o estatuto da técnica<sup>32</sup> entre os gregos da segunda metade do séc. V e primeira metade do séc. IV é necessário empreender uma pesquisa específica, a partir das fontes apropriadas. Buscaremos, no entanto, estabelecer o conceito de *tékhne* a partir da abordagem realizada por Platão ao longo do *Górgias* e do *Fedro*. A negativa em atribuir à retórica o estatuto de técnica é um dos pressupostos que orientam a crítica realizada por Platão no *Górgias* e é novamente pontuada no *Fedro* (260e)<sup>33</sup>, porém neste último diálogo a formulação do problema se dá em outros termos. Vejamos a passagem:

Sem dúvida, se os argumentos que depõem a seu favor [da retórica] admitem que se trata de uma arte (*tékhne*), pois tenho a impressão de ouvir outras vozes que se aproximam e afirmam ser mentira, por não trata-se de arte, mas de uma simples rotina (*átekhnos tribé*). Sem a verdade (*alētheías*), diria

<sup>32</sup> Preferimos traduzir o termo *tékhne* por “técnica”, “ofício” ou “prática”. Nossa escolha se justifica pela tentativa de evitar a duplicidade que a palavra “arte” pode causar.

<sup>33</sup> A edição do texto grego utilizada em todas as citações dos diálogos de Platão é a de John Burnet (1900-1907). Nas citações apresentadas em nossa pesquisa utilizaremos como base a tradução brasileira de Carlos Alberto Nunes (1957), com modificações.

algum espartano, nunca houve nem poderá haver autêntica arte da palavra.<sup>34</sup>

No contexto do primeiro diálogo, Sócrates direciona a Polo sua crítica, negando à prática de Górgias o mérito de fazer parte das mais nobres técnicas e sequer de ser uma verdadeira *tékhnē*. A argumentação é longa (*Górgias* 448c-460b) e ocorre através do jogo socrático de perguntas e respostas (*élenkhos*)<sup>35</sup>, tendo por finalidade desautorizar e refutar o estatuto técnico da retórica praticada por Górgias e seus pares. Para Sócrates, a retórica não é arte (*tékhnē*) de espécie alguma, mas uma experimentação (*empeiría*) que visa produzir prazer (*hedoné*) e satisfação (*kharitós*). Enquanto Platão, em contexto específico e ficcional, aproxima a retórica da culinária (*Górgias* 463b), Aristóteles definirá a prática retórica como uma parte símile (*antístrophos*) da dialética (*Retórica* 1354a). Curiosamente, no *Fedro*, ainda que a retórica estabelecida continue sendo alvo de duras críticas por Platão, o filósofo propõe que a “verdadeira” retórica pode ser identificada com a prática da dialética. O impasse pode ser elucidado se aplicarmos a distinção, utilizada por nós há pouco, entre “retórica estabelecida” e “retórica geral”. A retórica praticada no tempo de Platão não é

<sup>34</sup> φημί, ἐὰν οἱ γ' ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνην. ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ τινων προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων, ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή: τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἡφθαι οὐτ' ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται (*Fedro* 260e).

<sup>35</sup> Vale conferir *in loco* as demonstrações do método. Temos exemplos do *élenkhos* nos seguintes diálogos: no *Ion*, quando Sócrates leva o seu interlocutor a abandonar a tese de que o ofício do poeta é proveniente de uma arte (*tékhnē*), fazendo-o perceber que na origem da poesia existe uma espécie de loucura. No *Críton* (47a–48a), quando o filósofo refuta a premissa democrática de seguir a opinião da maioria ou dos “muitos” em relação à justiça e propõe, ao contrário, que devemos seguir aquele que conhece o assunto. Também no *Críton* (48b–49c), quando Sócrates refuta a idéia de que devemos retribuir o mal com o mal e o erro com outro erro. No *Protágoras* (329e–333b), quando Sócrates conclui a interdependência de quatro virtudes: piedade, justiça, temperança e sabedoria. Na *República* (335), quando Sócrates é levado a afirmar com a ajuda da refutação que um homem justo não prejudica seus inimigos. No *Górgias* as passagens são as seguintes: quando Sócrates afirma que ensinar a justiça é tornar o homem justo (460a-c); quando o mesmo Sócrates afirma a desconexão entre o bem e o prazer (494e – 500a); por fim, quando o filósofo defende uma das teses mais importantes do diálogo: “é melhor sofrer injustiça do que cometê-la” (várias passagens na conversa entre Sócrates e Polo e Sócrates e Cálicles).

vista como uma técnica verdadeira, mas aquela que o filósofo propõe no *Fedro*, por exemplo, deve ser incluída entre as práticas verdadeiras, pois pressupõe o objeto e o alvo que pretende alcançar, dispondo de mecanismos objetivos para persuadir através dos discursos.

No *Górgias* (464d), Sócrates constrói um esquema comparativo no qual a retórica do sofista Polo é comparada, de modo pejorativo, à arte da culinária, sendo percebida como distante das verdadeiras *tékhnai*, tais como a medicina e política. Para Sócrates, tanto a retórica quanto a culinária carecem de qualquer discurso racional, na medida em que não fornecem um relato acerca do modo padrão em que seus procedimentos poderiam surtir o efeito almejado, além de buscarem apenas produzir prazer e satisfação. Mesmo que exista uma tentativa, por parte de seus representantes, em explicar tais práticas, Sócrates insiste em que trata-se de um conjunto de habilidades que se orienta, de modo prioritário, pela mera experimentação e pela singularidade ocasional de suas aplicações. Por outro lado, as verdadeiras técnicas pressupõem um modo de proceder, uma espécie de metodologia operacional e principalmente têm em vista um objeto específico de estudo. Seguindo o princípio estabelecido pelo próprio Sócrates, acerca do estatuto da *tékhnē*, a medicina é citada como uma representante verdadeira de saber prático e teórico, por justificar seu *modus operandi* e circunscrever seu objeto com clareza. Enquanto a medicina consegue estabelecer a natureza de seu objeto, a retórica e a culinária visam apenas a produzir a bajulação daqueles a quem se dirige. Diz Sócrates:

Como são dois domínios diferentes, para mim há também duas artes. À que se relaciona com a alma dou o nome de política (*politikén*); para a que diz respeito ao corpo não posso encontrar uma denominação única, por dividir novamente em duas partes o todo uniforme da cultura do corpo: a ginástica (*gymnastikên*) e a medicina (*iatrikén*). Do mesmo modo, distingo na política a legislação (*nomothetikén*), que se contrapõe à ginástica como a medicina se contrapõe à justiça. Visto relacionarem-se as artes de cada grupo com os mesmos objetos, apresentam todas elas pontos de contato: a medicina com a ginástica, e a justiça com a legislação; mas em alguma coisa diferem umas das outras. Ora, percebendo que há essas quatro artes, que só visam ao bem-estar do corpo e da alma, duas a duas, respectivamente, a adulação, não porque chegasse a conhecê-las, digo, mas por simples conjectura, dividiu-se em quatro, assumiu a forma de cada uma das partes e se fez passar pelas artes cuja aparência usurpou. Com os interesses superiores do homem não se preocupa no mínimo, mas vale-se do prazer como de isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia (*Górgias* 464 b-e)<sup>36</sup>

Apesar de haver diferenças significativas relativas ao estatuto técnico da retórica entre o contexto crítico apresentado no *Górgias* e aquele apresentado pelo *Fedro*, não podemos afirmar categoricamente que o segundo diálogo representa uma simples reabilitação da prática persuasiva. Concordamos com Cassin (1995, p. 153) quando defende que, se bem compreendida, a mudança do tratamento dado à retórica no *Fedro* representa uma ampliação investigativa da problemática em torno da persuasão, e não uma reabilitação “palinódica” de seus representantes. A retórica de Górgias, Tísias, Pródico e Protágoras continua, aos olhos do Sócrates, sendo alvo de críticas por preferir o verossímil

---

<sup>36</sup> φέρε δὴ σοι, ἔὰν δύνωμαι, σαφέστερον ἐπιδείξω ὃ λέγω. δυοῖν ὄντοιν τοῖν πραγμάτοιν δύο λέγω τέχναι: τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν: τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἐκάτεραι τούτων, ἥ τε ἰατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ: ὅμως δὲ διαφέρουσιν τι ἀλλήλων. τετάρων δὲ τούτων οὐσῶν, καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη — οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη — τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδύσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδου, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ αἰεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι. (*Górgias* 464b-d).

(*eikós*) ao verdadeiro (*alethés*) e por propor, além do mais, que tal primazia possa ser considerada uma finalidade da retórica e não um meio possível de fabricar persuasão.

No diálogo *Górgias*, Platão nos apresenta uma perspectiva ácida e contundente da retórica, atribuindo-lhe um caráter enganador e politicamente nocivo. A partir de uma leitura contextual, percebemos que a retórica atacada por Platão no *Górgias* não é exatamente a prática da persuasão em si, mas representa uma técnica específica, localizada temporalmente e inserida no trabalho da política, com o objetivo precípua de produzir eficácia do discurso à revelia da verdade. A crítica platônica ao estatuto técnico da retórica é largamente influenciada pela definição peculiar que o filósofo estabelece para o termo *tékhne*. A *tékhne* em Platão não é apenas um termo aleatório, trata-se de um conceito que precisa ser explicitado se quisermos compreender melhor a crítica realizada sobre a retórica de Górgias, por exemplo. Para dizer que a retórica gorgiana não é uma genuína *tékhne* devemos concordar com as definições forjadas no interior do diálogo platônico, concedendo assentimento à ideia de que um procedimento técnico não pode basear-se, como ponto de partida, na dimensão empírica, mas deve primar por uma espécie de planejamento teórico e prático que requer não somente que o objeto seja circunscrito, mas que haja um pressuposto valorativo pelo alcance do “melhor”. Ocorre que, em *Górgias*, por exemplo, a noção de *kairós* caminha na direção contrária da ideia de planejamento. Segundo McComiskey (1992, p. 213), o domínio do empírico e do ocasional é fundamental para efetivar a técnica gorgiana, não podendo ser dispensado. O que queremos mostrar é que a crítica platônica tem origem e se estrutura a partir de um jogo de definições

construído no interior de sua argumentação, sendo necessário ponderar em que medida a crítica do filósofo, que tem como ponto de partida seus pressupostos valorativos, pode ressignificar a perspectiva sobre o alcance e os limites da técnica.

O tratamento filosófico da retórica estabelecida, bem como o tom de condenação da mesma, relaciona-se com a percepção, aferida pela filosofia, de que os oradores, ao construírem seus discursos, interferem diretamente em assuntos políticos, cujas bases axiológicas, por sua vez, não são devidamente consideradas. Uma pista que pode elucidar tal relação é a crítica austera direcionada a Péricles no *Górgias* (516c-517b). Na referida passagem, Sócrates afirma que Péricles não cumpriu um bom papel de político, pois não tornou melhores (*beltíous*) os cidadãos no decorrer de seu governo. Por mais que a tradição tenha atribuído tal crítica à origem aristocrática de Platão, sabemos que se trata de grande audácia a censura feita a nomes como os de Péricles e Temístocles. Ocorre que, inseridos no contexto literário do *Górgias*, Péricles e Temístocles representam uma linhagem política orientada, primariamente, por hábeis oradores (*Górgias* 455e). Eles próprios dão mostras de serem eficazes em seus discursos e Platão preocupa-se com a relação estreita que é estabelecida entre política e retórica. Assim, a retórica é apontada como um simulacro (*eídolon*) de uma parte da atividade genuína da *pólis*. Pelos motivos apontados acima, não adotamos a perspectiva de que o tema principal do *Górgias* seja o de abordar exaustivamente a retórica, mas sim problematizar a justiça política, enquanto instância que é, naquele contexto, profundamente influenciada pela prática persuasiva. Na *República* o mesmo tema, a justiça, é abordado de uma perspectiva distinta, pois ali se

estabelecem as bases metafísicas para uma virtude ideal a partir de uma instância conceitual que se mostra, literariamente, em uma *pólis* desejada, porém não praticada. A preocupação política no *Górgias* parte de exemplos empíricos, originados de uma prática política existente de intervenção na cidade, que tem como veículo próprio o discurso eloquente. Vemos no início do *Górgias* (452d) a defesa realizada pelo próprio orador de que a retórica é o mais genuíno instrumento de liberdade (*eleutherías*). Trata-se, segundo o personagem, da mais bela atividade humana, já que quem dela faz uso, com o conhecimento de suas técnicas complexas, pode desenvolver livremente suas ideias e, por consequência, impô-las a quem desejar. Torna-se claro que a definição de retórica defendida por Górgias, na perspectiva platônica é, na verdade, a de uma habilidade para exercer o poder. Poder esse que se configura como irrestrito e refratário às divagações valorativas. O *Fedro*, no entanto, nos apresenta uma outra perspectiva e a comparação entre os dois diálogos deve considerar não somente a mudança de atitude em relação à retórica geral, mas fundamentalmente a diferença de abordagem dos temas a partir da economia argumentativa de cada diálogo.

## 1.5. Os limites tensos entre sofística, retórica e filosofia – apontamentos históricos.

### 1.5.1. O que é a sofística?

Segundo MARQUES (2007, p. 17), no séc. IV ainda não existiam delimitações semânticas exatas para os “termos *sofia*, *sofística* e *filosofia*”. A confusão de significados nos leva a indagar como se desenvolveu a distinção entre tais práticas e até que ponto podemos confiar, por exemplo, nas listas criadas pela doxografia e por estudiosos do tema, como aquela construída por Diels & Kranz (1903).<sup>37</sup> Formulando a pergunta de outra maneira, em que medida podemos com segurança definir as práticas atribuídas à sofística e aos seus representantes como distintos da prática filosófica? Aqui cabe a seguinte ponderação: se a crítica platônica à retórica estabelecida reside particularmente em uma distinção pelo objetivo do discurso e da pesquisa, resumida na ideia *aristotélico-platônica* de que o sofista e o orador têm como meta a persuasão *per si* enquanto o filósofo ambiciona de maneira precípua a verdade, como podemos determinar, nesse contexto, quais são os grupos que representam uma ou outra prática? A nomenclatura utilizada nesse caso é amplamente influenciada pelas perspectivas de quem nomeia. Segundo SCHIAPPA (1991, p. 14), o termo *sophistés* tem sentido bem mais amplo do que aquele utilizado por Platão, incorporando, por exemplo, os indivíduos que

---

<sup>37</sup> “[...] entre o final do séc. 19 e o início do séc. 20, [Diels & Kranz] organizaram uma coleção de fragmentos de autores da Antiguidade. Na verdade, esta coleção, chaa Os fragmentos dos pré-socráticos, é responsável pela “formatação” que os “sofistas” receberam na nossa época e através da qual nós, hoje, os vemos. Diels & Kranz agruparam fragmentos de textos que nos contam sobre a vida e obra de um grupo de indivíduos que batizaram de “sofística antiga”: Protágoras de Abdera, Xeníades de Corinto, Górgias de Leontino, Licofronte, Pródico de Céos, Trasímaco da Calcedônia, Hípias de Elis, Antifonte de Ramno, Crítias de Atenas, o Anônimo de Jâmblico e o autor (desconhecido) dos Discursos duplos.” (MARQUES, 2007, pp. 13-14).

se dedicavam à astronomia, geometria e meteorologia. Veremos que a questão não é tão simples quanto parece e que divergências relevantes podem surgir quando os documentos da época são analisados.

Há uma quantidade considerável de publicações sobre a relação entre retórica e filosofia na Grécia clássica no momento de maior conflito entre os modos distintos de pensamento e suas características metodológicas. Fala-se profusamente da oposição entre os termos sofista, orador e filósofo, o que nos leva intuitivamente a pensar tais procedimentos contemporâneos entre si como claramente distintos. Porém, sabemos através do estudo das fontes da época, incluindo as obras dos filósofos, historiadores, doxógrafos e sofistas, que está longe de ser óbvia a diferenciação entre cada uma dessas representações do pensamento.

Diógenes Laércio (*Vidas*. II, 5, 19), por exemplo, ao falar de Sócrates, o caracteriza da seguinte maneira:

Sócrates era um orador extraordinário, segundo Idomeneus (*ἐν γὰρ καὶ ἐν τοῖς ρητορικοῖς δεινός*); além disso, como diz Xenofonte, os Trinta proibiram-no de ensinar a arte da palavra: (20) Em suas comédias, Aristófanes critica-o por fazer o discurso pior parecer o melhor. Em suas *Histórias Variadas* Favorino diz que Sócrates e seu discípulo Ésquines foram os primeiros a ensinar retórica. A informação é confirmada por Idomeneu em sua obra *Sobre os Socráticos*.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup>. Nossa referência para o texto grego é a edição da Loeb Classical Library (1925). A tradução brasileira utilizada é aquela de Mario da Gama Kury (1987), com modificações.

“ἦν γὰρ καὶ ἐν τοῖς ρητορικοῖς δεινός, ὥς φησι καὶ Ἰδομενεύς· ἀλλὰ καὶ οἱ τριάκοντα αὐτὸν ἐκώ-  
[20] λυσαν τέχνας διδάσκειν λόγων, ὥς φησι Ξενοφών. καὶ Ἀριστοφάνης αὐτὸν κωμῶδει ὡς τὸν  
ἥττω λόγον κρείττω ποιοῦντα. καὶ γὰρ πρῶτος, ὥς φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ,  
μετὰ τοῦ μαθητοῦ Αἰσχίνου ῥητορεύειν ἐδίδασκε· λέγει δὲ τοῦτο καὶ Ἰδομενεύς ἐν τῷ περὶ τῶν  
Σωκρατικῶν”.

Apesar do relato de Diógenes não se configurar como prova inconteste para a caracterização de Sócrates, podemos ao menos levantar uma dúvida sobre a delimitação de fronteiras entre filosofia e retórica, considerando para isso a existência dos relatos contraditórios. Górgias, conhecido pela tradição como um representante da sofística e da retórica, somente passou a ser visto como proponente de teses importantes para a história da filosofia no último quarto do séc. XX (COELHO, 2010, p. 27). A partir de tal época, o seu *Tratado do Não Ser* começa então a ser interpretado de modo “sério” e suas concepções filosóficas acerca do *lógos* tornam-se matéria digna de uma apreciação coerente. Os escritos sofísticos e os textos retóricos permaneceram por séculos legados à marginalidade ou foram considerados exclusivamente do ponto de vista dos estudos sobre o estilo. Kerferd, em seu clássico *“The Sophistic Movement”*, ressalta que os relatos sobre a sofística estão marcados profundamente pela perspectiva de Aristóteles (*Metafísica I*). Segundo Kerferd, a crítica ao processo de conhecimento ampara-se no critério de que qualquer cognição que não obedeça à regra indutivista, segundo a qual todo o processo cognitivo deve ir do particular ao geral, deve ser descartada.

Sabemos que um dos motivos que levam Platão e Sócrates a criticar de modo veemente os representantes da sofística seria o fato de que os mesmos cobravam pelo seu ensino. A crítica que recai sobre os sofistas, que pode ser conferida nas obras de Platão e Aristóteles, não se restringe ao aspecto financeiro. A cobrança pelo ensino ou pela confecção de discursos, no caso dos logógrafos como Lísias, por vezes é motivo para juízos jocosos por parte de Platão, porém o sentido de tal censura amparava-se muito mais em critérios

valorativos do que financeiros.<sup>39</sup> Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica*, além de constatar um erro no processo de aquisição do conhecimento, também atribui aos sofistas um equívoco moral com relação à prática da busca pelo conhecimento<sup>40</sup>. A passagem de Aristóteles (*Metafísica* IV, 1004b) estabelece uma conexão direta entre a sofística e a instância do aparecer (*phainō*), enquanto lega à filosofia a tarefa do conhecimento.<sup>41</sup> Fica claro o veredito

<sup>39</sup> Isócrates, em seu *Contra os Sofistas* (3, 19-22) descreve a cobrança levada a cabo pelos assim chamados “professores de virtude”. Segue a passagem: “Os erísticos chegaram a uma tal audácia que procuram persuadir os jovens de que, ao freqüentá-los, conhecerão o que devem fazer e, graças a essa ciência, tornar-se-ão felizes. Ora, embora se tenham constituído professores e mestres soberanos de tão grandes bens, não se envergonham de pedir por eles somente três ou quatro minas. Se vendessem qualquer outro objeto a um preço bem inferior ao seu valor, não contestariam que não estão usando o bom senso, mas quando colocam toda a virtude (*areté*) e a felicidade (*eudaimonía*) a preço tão baixo, pretendem ser inteligentes e tornarem-se professores dos outros. Dizem que não têm nenhuma necessidade de bens: chamam a riqueza vil metal e ouro desprezível e, procurando obter um ganho ínfimo, prometem fazer quase imortais seus discípulos. O mais risível disso tudo, porém, é que não confiam nas pessoas de quem devem receber, enquanto vão transmitir-lhes o conhecimento do justo, pois pedem a outros, de quem jamais foram professores, a garantia da soma a ser paga por seus alunos. Eles tomam boas medidas por sua segurança, mas entram em contradição com seu programa. De fato, convém aos que dão um ensinamento qualquer examinar cuidadosamente seus interesses, pois nada impede que homens hábeis em todas as outras coisas não sejam honestos em matéria de acordos”. (Tradução de Marcos Sidnei Euzébio, em <http://www.hottopos.com/mirand12/euzeb.htm>.

“οὗτοι τοίνυν εἰς τοῦτο τόλμης ἐληλύθασιν, ὥστε πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὥς, ἢν αὐτοῖς πλησιάζωσιν, ἃ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται. καὶ τηλικούτων ἀγαθῶν αὐτοὺς διδασκάλους καὶ κυρίου καταστήσαντες, οὐκ αἰσχύνονται τρεῖς ἢ τέτταρας μνᾶς ὑπὲρ τούτων αἰτοῦντες. [4] ἀλλ’ εἰ μὲν τι τῶν ἄλλων κτημάτων πολλοστοῦ μέρους τῆς ἀξίας ἐπώλουν, οὐκ ἂν ἡμφεσβήτησαν ὥς εὖ φρονοῦντες τυγχάνουσι, σύμψασαν δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὕτως ὀλίγου τιμῶντες, ὥς νοῦν ἔχοντες διδάσκαλοι τῶν ἄλλων ἀξιοῦσι γίνεσθαι. καὶ λέγουσι μὲν ὥς οὐδὲν δέονται χρημάτων, ἀργυρίδιον καὶ χρυσίδιον τὸν πλοῦτον ἀποκαλοῦντες, μικροῦ δὲ κέρδους ὀρεγόμενοι μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται τοὺς συνόντας ποιήσιν. [5] ὁ δὲ πάντων καταγελαστότατον, ὅτι παρὰ μὲν ὧν δεῖ λαβεῖν αὐτοὺς, τούτοις μὲν ἀπιστοῦσιν, οἷς μέλλουσι τὴν δικαιοσύνην παραδῶσιν, ὧν δ’ οὐδεπώποτε διδάσκαλοι γεγόνاسι, παρὰ τούτοις τὰ παρὰ τῶν μαθητῶν μεσεγγυοῦνται, πρὸς μὲν τὴν ἀσφάλειαν εὖ βουλευόμενοι, τῷ δ’ ἐπαγγέλματι τάναντία πράττοντες. [6] τοὺς μὲν γὰρ ἄλλο τι παιδεύοντας προσήκει διακριβοῦσθαι περὶ τῶν διαφερόντων, οὐδὲν γὰρ κωλύει τοὺς περὶ ἕτερα δεινοὺς γενομένους μὴ χρηστοὺς εἶναι περὶ τὰ συμβόλαια: τοὺς δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σωφροσύνην ἐνεργαζομένους πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστι μὴ τοῖς μαθηταῖς μάλιστα πιστεύειν; οὐ γὰρ δὴ πού περὶ τοὺς ἄλλους ὄντες καλοὶ κάγαθοι καὶ δίκαιοι περὶ τούτους ἐξαμαρτήσονται, δι’ οὓς τοιοῦτοι γεγόνασιν”.

<sup>40</sup> Ver a mesma concepção de conhecimento como bom direcionamento da alma também na construção do processo educativo presente na *República* de Platão,

<sup>41</sup> [...] “com efeito, a sofística e a dialética giram em torno da mesma classe de coisas que a filosofia, esta difere da dialética pela natureza da faculdade posta em jogo, e da sofística pelo que diz respeito à finalidade da vida filosófica. A dialética é apenas crítica, enquanto a filosofia aspira ao conhecimento, e sofística é aquilo que parece ser filosofia, mas não é”. (*Metafísica* IV, 1004b. Trad. de Leonel Valhando, 1969). “[...] οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ: ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἀπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων ὅλην ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ

fornecido por Aristóteles: a sofística é uma prática cujo modo de vida não estabelece compromisso com o verdadeiro, na medida em que preocupa-se apenas com o aparente, com aquilo que não tem estatuto de verdade. É curioso notar que na época em que foram escritos os diálogos platônicos e, de modo mais evidente, no período em que foi composta a obra aristotélica, ambos os filósofos já poderiam ter tomado conhecimento dos textos de Górgias, por exemplo. A chegada de Górgias em Atenas acontece no ano de 427 a.C, ano do nascimento de Platão. Ao mesmo tempo em que ocorre uma desqualificação direta da sofística e dos seus representantes oradores enquanto possíveis proponentes de teses filosóficas percebemos de maneira indireta que alguns posicionamentos da sofística incomodaram profundamente a filosofia platônica, a ponto de podermos ler os diálogos como uma série de respostas e debates em torno de questões levantadas por esse “outro” tão indesejado.

No *Órganon* (1, 165a), Aristóteles fornece outra definição, bem parecida com a do Livro *Gama* da *Metafísica*, mais uma vez enfatizando a perspectiva de que há um equivoco valorativo da sofística:

Assim como há pessoas que preferem parecer sábias a sê-lo, em vez de o serem mesmo sem parecer, dado que a sofística é uma sabedoria aparente e não real, e o sofista é o que negocia uma sabedoria aparente e não real, assim é evidente que se lhes torna mais necessário parecer que fazem obra de sabedoria, do que fazer obra de sabedoria sem parecer<sup>42</sup>.

---

σοφιστική καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαίρεσει: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινόμενη, οὕσα δ' οὐ". A tradução utilizada é de CASSIN (2005, p. 380).

<sup>42</sup> Tradução de Pinharanda Gomes (2000), com modificações.

O trecho supracitado apresenta uma diferenciação entre “saber real” e “saber aparente” e enfatiza o tipo de julgamento moral que a tradição comumente fez recair sobre a sofística. Parece mesmo que o foco das discussões reside no campo valorativo e que, enfim, o que se critica não é exatamente a capacidade de persuadir, mas as consequências que tal prática, relacionada a uma compreensão específica do conhecimento, pode trazer para a cidade e seus cidadãos. Entretanto, deixemos a questão de lado por hora e voltemos a pensar na caracterização dos indivíduos envolvidos nesse debate.

#### **1.5.2. Um dilema para Sócrates: e quem não é sofista?**

Segundo Nehamas (1990, p. 3), o orador ateniense Ésquines, em seu *Contra Timarco* (173), refere-se a Sócrates e a Demóstenes como sofistas. O texto de 345 a.C., composto, portanto, cerca de cinquenta anos após a morte de Sócrates, não desenvolve, no entanto, nenhuma argumentação comprobatória para tal afirmativa, deixando transparecer que se trata de um fato que dispensa qualquer comprovação. Já no ano de 370 a.C, Isócrates (436-338 a.C.) descreve, segundo Nehamas, uma prática bastante comum entre os intelectuais de sua época: a de oferecer boas defesas e discursos eficazes para teses improváveis, visando a aquisição do prazer. Dentro dessa perspectiva, o orador divide tais indivíduos em três classes: primeiro aqueles que defendem que o falso e a contradição não existem (como Platão, por

exemplo)<sup>43</sup>; segundo, os que se ocupam com disputas contenciosas e sem nenhuma serventia, aborrecendo todos a sua volta com suas peripécias e, por fim, aqueles que acreditam que todas as virtudes são idênticas, sendo conectadas e relacionadas a apenas um tipo de conhecimento. Segue a passagem do texto de Isócrates:

Há alguns que se vangloriam se, após a escolha de um argumento estranho (*átupon*) e paradoxal, tenham falado sobre isso de maneira adequada; e tornando-se mais velhos, uns afirmam que não é possível dizer o falso (*pseudê*), contradizer, disputar ou mesmo fornecer dois relatos opostos sobre o mesmo objeto, e outros explicam que a coragem, a sabedoria e a justiça são a mesma coisa, que não temos nenhuma delas por natureza e que há somente uma ciência (*epistémē*) que abarca todas: outros,<sup>44</sup> por último, passam seu tempo em discussões capciosas que para nada servem, mas que trazem problemas para os seus ouvintes.<sup>45</sup>

Também na peça *As Nuvens* de Aristófanes Sócrates é visto como sofista. No diálogo entre os personagens Fidípedes e Estrepsíades, Aristófanes aproxima Sócrates, sem maiores ponderações, das práticas do ensino remunerado.<sup>46</sup> A

<sup>43</sup> No *Sofista* (238c) de Platão vemos uma passagem paradigmática para compreender a crítica de Isócrates: “Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível”(Trad. Jorge Paleikat, 1972). συννοεῖς οὖν ὥς οὔτε φθέγγασθαι δυνατόν ὀρθῶς οὔτ’ εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ἀλλ’ ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον;

<sup>44</sup> Novo ataque a Antístenes e Platão, segundo JAEGER (2001, p. 845, n. 48a).

<sup>45</sup> Isócrates, *Helena* 1. Trad. nossa a partir da edição inglesa de NORLIN (1980). “εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν, ἣν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνήθωσι: καὶ καταγεγραμμάσιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἶόν τ’ εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ’ ἀντιλέγειν οὐδὲ δῶν λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταύτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ’ ἐπιστήμη καθ’ ἀπάντων ἐστίν: ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ξριδας διατρίβουσι τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας, πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσι δυναμένας”.

<sup>46</sup> “Estrepsíades – Olhe ali (aponta a casa de Sócrates). Você está vendo aquela portinha e aquele casebre?

Fidípedes – Estou vendo. Papai, de fato o que é aquilo?

Estrepsíades – De almas sábias, é aquilo o “pensatório”. Lá moram os homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós...

identificação de Sócrates com outros oradores e sofistas é bastante curiosa e nos leva a refletir acerca dos limites entre as mais variadas práticas intelectuais da Atenas dos séculos V e IV. A caracterização construída por Aristófanes deve, no entanto, ser melhor ponderada. Segundo COELHO (2010, p. 31), é preciso considerar que a “imagem do sofista” nas *Nuvens* de Aristófanes não “os reduz a meros instrutores da arte de persuadir e da habilidade de falar em público”, é necessário considerar a diversa gama de assuntos estudados na escola de Sócrates.<sup>47</sup>

Platão, em sua *Apologia*, texto que tenta reconstruir o discurso socrático de sua defesa no tribunal, caracteriza a figura de Sócrates de maneira oposta, destacando não somente seu espírito filosófico, mas principalmente sua diferença em relação aos sofistas. No início da *Apologia* (17a-18a), Sócrates se distancia dos professores de oratória, enfatizando a distinção entre falar bem em troca de dinheiro e falar a verdade. A oposição é construída entre o discurso falso e o discurso verdadeiro, entre o ornamento das palavras e sua exatidão conforme a verdade. A passagem é a seguinte:

---

somos os carvões! Se a gente lhe der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas.

Fidípedes – Mas quem são eles?

Estrepsíades – Não sei ao certo seu nome (solenemente). São pensadores meditabundos, gente de bem!

Fidípedes – Ah! Já sei, uns coitados! Você está falando desses charlatões, pálidos e descalços, entre os quais o funesto Sócrates e Querefonte” (ARISTÓFANES, *As Nuvens* 90-104)

“Στρεψιάδης - δεῦρό νυν ἀπόβλεπε. ὄρῃς τὸ θύριον τοῦτο καὶ τῷκίδιον;

Φειδιππίδης - ὄρῳ. τί οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἐτεδὼν ὦ πάτερ;

Στρεψιάδης - ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον. ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἱ τὸν οὐρανὸν λέγοντες ἀναπαίθουσιν ὥς ἔστιν πνιγεύς, κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες. οὗτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἦν τις διδῶ, λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κᾶδικα.

Φειδιππίδης - εἰσὶν δὲ τίνες;

Στρεψιάδης - οὐκ οἶδ' ἀκριβῶς τοῦνομα: μεριμνοφροντισταὶ καλοὶ τε κἀγαθοί.

Φειδιππίδης - αἰβοῖ πονηροί γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας τοὺς ὠχρῶντας τοὺς ἀνυποδῆτους λέγεις, ὣν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρεφῶν”.

<sup>47</sup> Ver SCHIAPPA, 1991, p. 6.

Não sei, Atenienses, que influência exerceram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou, tal a força de persuasão de sua eloquência. Verdade, porém, a bem dizer, não proferiram nenhuma. Uma, sobretudo, me assombrou das muitas calúnias que apresentaram: a recomendação de cautela para não vos deixardes enganar pelo orador formidável que sou. Com efeito, não corarem de me haver eu de desmentir prontamente com os fatos, ao mostrar-me um orador nada formidável, eis o que me pareceu o maior de seus descaramentos, salvo se essa gente chama formidável a quem diz a verdade; se é o que entendem, eu admitiria que, em contraste com eles, sou um orador. Seja como for, repito-o, verdade eles não proferiram nenhuma ou quase nenhuma; de mim, porém, vós ides ouvir a verdade inteira. Mas não, por Zeus, Atenienses, não ouvireis discursos como os deles, aprimorados em nomes e verbos, em estilo florido; serão expressões espontâneas, nos termos que me ocorrerem, porque deposito confiança na justiça do que digo; nem espere outra coisa quem quer de vós. Deveras, senhores, não ficaria bem, a um velho como eu, vir diante de vós fazer seus discursos como um juvenzinho. Faço-vos, no entanto, um pedido, Atenienses, uma súplica premente; se ouvirdes, na minha defesa, a mesma linguagem que habitualmente emprego na praça, junto das bancas, onde tantos dentre vós me tendes escutado, e noutros lugares, não a estranheis nem vos amotineis por isso. Acontece que venho ao tribunal pela primeira vez aos setenta anos de idade; sinto-me, assim, completamente estrangeiro à linguagem do local. Se eu fosse de fato um estrangeiro, sem dúvida me desculparíeis o sotaque e o linguajar de minha criação; peço-vos nesta ocasião a mesma tolerância, que é de justiça a meu ver, para minha linguagem – que poderia ser talvez pior, talvez melhor – e que examineis com atenção se o que digo é justo ou não. Nisso reside o mérito de um juiz; o de um orador, em dizer a verdade.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> “ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπτόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα: ἐγὼ δ’ οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ’ αὐτῶν ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην, οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν. μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν. τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνηθῆναι ὅτι αὐτίκα ὑπ’ ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, ἐπειδὴν μὴδ’ ὅπωςτιοῦν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυντότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῃ λέγοντα: εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοίην ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτῳ. οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν, ὑμεῖς δὲ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν—οὐ μέντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιεπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ’ ἀκούσεσθε εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν—πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω—καὶ μὴδεις ὑμῶν προσδοκησάτω ἄλλως: οὐδὲ γὰρ ἂν δήπου πρέποι, ὦ ἄνδρες, τῇδε τῇ ἡλικίᾳ ὥσπερ μειρακίῳ πλάττοντι λόγους εἰς ὑμᾶς εἰσιέναι. καὶ μέντοι καὶ πάνυ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦτο ὑμῶν δέομαι καὶ παρίεμαι: ἐὰν διὰ τῶν αὐτῶν λόγων ἀκούητέ μου ἀπολογουμένου δι’ ὧν περ εἴωθα λέγειν καὶ ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν, ἵνα ὑμῶν πολλοὶ ἀκηκόασι, καὶ ἄλλοι, μήτε θαυμάζωιν μήτε θορυβεῖν τούτου ἕνεκα. ἔχει γὰρ οὕτως. νῦν ἐγὼ πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα, ἔτη γεγωνῶς ἐβδομήκοντα: ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως. ὥσπερ οὖν ἂν, εἰ τῷ ὄντι ξένος ἐτύγχανον ὧν, συνεγιγνώσκετε δήπου ἂν μοι εἰ ἐν ἐκείνῃ τῇ φωνῇ τε καὶ τῷ τρόπῳ ἔλεγον ἐν οἷσπερ ἐτεθράμμην, καὶ δὴ καὶ νῦν τοῦτο ὑμῶν δέομαι δίκαιον, ὡς γέ μοι δοκῶ, τὸν μὲν τρόπον τῆς λέξεως ἔαν—ἴσως μὲν γὰρ χεῖρων, ἴσως δὲ βελτίων ἂν εἴη—αὐτὸ δὲ

Justificamos a necessidade de transcrever integralmente a passagem acima por acreditarmos que ela pode nos fornecer algumas pistas importantes acerca do tratamento dado por Platão à retórica. É curioso como o personagem Sócrates ressignifica o termo *rhétor*, firmando como condição de excelência da oratória a necessidade de dizer a verdade (*alēthēs*). No que pode ser chamado de *proêmio* da *Apologia*, Sócrates opõe ironicamente a necessidade de refinar os discursos à justiça do assunto tratado. Segundo o filósofo, em oposição aos oradores, seu modo de proceder será natural e suas palavras serão arranjadas espontaneamente, diferentemente dos discursos fabricados com antecedência. Um ponto nos interessa aqui, que é o fato de Sócrates sustentar que não é necessário fabricar discursos de maneira premeditada e refinada quando a defesa de determinada tese é obviamente justa. Antes mesmo de desenvolver sua defesa, Sócrates retoricamente distancia-se dos oradores e antecipa quão verdadeira e justa é a sua causa. No referido trecho da *Apologia* já estão presentes alguns elementos importantes na visão platônica posterior acerca da retórica, principalmente aquela desenvolvida no *Górgias* (WARMAN, 1983, p. 48). A exigência da verdade (*alētheia*) e do comprometimento vital como condição do discurso que é representado pelo filósofo marca o início do processo de distinção entre a filosofia e retórica e sinaliza como tal separação deverá realizar-se.

Para Leo Strauss (1996), a aproximação da figura de Sócrates e da filosofia com a dos oradores e da retórica se deve a uma preocupação do comediógrafo com elementos políticos. Nesse sentido, tanto a filosofia quanto a oratória e a sofística andariam de braços dados na medida em que

---

τοῦτο σκοπεῖν καὶ τοῦτω τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή: δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τάληθῆ λέγειν”.

representam um perigo à ordem política e à destruição dos costumes. De igual maneira, tanto os sofistas quanto os filósofos devem ser vistos como ameaças à democracia e aos costumes da *pólis*. Embora a hipótese de Strauss forneça uma solução para o problema colocado por Aristófanes nas *Nuvens* sobre a comunidade entre sofística e filosofia, ainda é curioso que o comediógrafo estabeleça tal vínculo. Seria possível criticar a filosofia e outras práticas intelectuais na cidade sem necessariamente optar por sua indistinção. Mais uma vez, o que queremos ressaltar aqui é a instabilidade que paira sobre as definições de ofícios e práticas intelectuais na Atenas dos séculos V e IV. Pensamos que é nesse contexto que a filosofia platônica pode ser mais bem compreendida, o que sugere a necessidade de ressaltar como tarefa do platonismo o diferenciar-se do seu outro como parte fundamental do seu projeto filosófico.

### **1.6. Sofistas e filósofos: definindo as fronteiras**

Os diálogos platônicos não cansam de repetir e tentar mostrar a distinção entre filosofia e sofística e, mesmo quando aborda um tema correlato, o da diferença entre a retórica e a prática filosófica do seu mestre Sócrates, Platão elabora, guardando a especificidade cênica e argumentativa de cada diálogo, quadros e nuances que precisam ser explicitados se quisermos compreender o movimento singular do seu pensamento. Dar assentimento ao

relato platônico ou aos relatos da sofística, sem ao menos tentar contrapor as duas imagens, seria apressado e pouco produtivo.

Isócrates (*Antídosis* 268) caracteriza um grupo de autores e pensadores como sofistas e o faz alertando que seus conhecimentos devem ser utilizados de maneira propedêutica, sem que os estudos se estendam muito tempo além do necessário nessas matérias. Nesse trecho, Isócrates coloca em um mesmo grupo nomes como os de Empédocles, Parmênides e Melisso, Alcmeon de Crotona e Górgias. Isócrates deseja advertir os jovens a não se dedicarem em demasia a tais estudos e ressalta que o conteúdo de suas especulações sobre a natureza das coisas diverge amplamente. No *Górgias* (484c), Platão, através de seu belicoso personagem Cálicles, põe em cena a mesma questão e o faz defender a nocividade dos estudos filosóficos por um tempo maior que o necessário, advertindo que, caso tal preceito não seja seguido, a alma do jovem pode perder seu vigor e a sabedoria prática para agir de modo resolutivo, tornando-se ridículo (*katagélastos*). Se não podemos afirmar com segurança que Platão está dialogando, indiretamente, com Isócrates, através da construção do personagem Cálicles, podemos ao menos ponderar que tal perspectiva de oposição entre o conhecimento especulativo e a vida prática dos negócios humanos era, de fato, uma questão sobre a qual se devia refletir (um lugar comum que deveria ser tratado). A passagem de Isócrates é a seguinte:

Gostaria, por isso, de aconselhar os jovens a passar algum tempo com essas disciplinas, porém não a ponto de suas mentes tornarem-se obsoletas por essas sutilezas estéreis, nem permanecerem estáticos diante das especulações de

alguns sofistas antigos, que defendem que todas as coisas são compostas de elementos infinitos; Empédocles defendendo que elas são compostas de quatro elementos, considerando a luta e o amor (*neíkos kai philían*) como motores dos mesmos; Ion, julgando-os não superior a três elementos; Alcmeon, apontando-os como apenas dois; Parmênides e Melisso, como um (o uno) e Górgias, optando por nenhum deles.<sup>49</sup> (Tradução nossa do inglês).

As conjecturas de Parmenides e Melisso, a geometria e outros estudos são vistos como uma preparação para o verdadeiro conhecimento, para a filosofia. Isócrates trata dos meios para a formação do indivíduo e considera, nesse contexto, os estudos desse tipo como maneiras de aprimorar o espírito para uma atividade mais séria e útil, afastando, portanto, sua utilidade intrínseca e defendendo seu caráter instrumental. No entanto, o que é causa de maior atenção é o fato de Isócrates não identificar figuras como Parmênides, Empédocles e Melisso como filósofos, defendendo suas matérias como uma ginástica da alma que deverá servir como um preparo para a filosofia verdadeira. Segue a passagem:

Eu não penso, entretanto, que seja apropriado aplicar o termo “filosofia” a um treino que não nos ajuda no presente nem em nossos discursos nem em nossas ações, mas ao invés disso eu deveria chamar tais conhecimentos de ginástica da alma, uma preparação para a filosofia. (tradução nossa)<sup>50</sup>

<sup>49</sup> [268] διατρίψαι μὲν οὖν περὶ τὰς παιδείας ταύτας χρόνον τινὰ συμβουλευσάμ' ἂν τοῖς νεωτέροις, μὴ μέντοι περιιδεῖν τὴν αὐτῶν κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τούτοις, μηδ' ἐξοκίλασαν εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα, καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμαίων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν.

<sup>50</sup> φιλοσοφίαν μὲν οὖν οὐκ οἶμαι δεῖν προσαγορεύειν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν, γυμνασίαν μὲντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας καλῶ τὴν διατριβὴν τὴν τοιαύτην, ἀνδρικωτέραν μὲν ἢς οἱ παῖδες ἐν τοῖς διδασκαλείοις ποιοῦνται, τὰ δὲ πλεῖστα παραπλησίαν:

O ato de distinguir de maneira absoluta a filosofia, a sofística e a retórica parece suscitar dúvidas entre os leitores mais cuidadosos e tal desconfiança é fruto de uma interpretação originada pela leitura das fontes interessadas. Nos diálogos platônicos, especialmente aqueles considerados socráticos, que carregam, dentre outros objetivos, a tarefa de recuperar a figura de Sócrates, vemos o esforço platônico em diferenciar seu mestre dos sofistas contemporâneos. Nesse quesito, a *Apologia*, o *Eutídemo*, o *Górgias* e o *Protágoras* são textos exemplares. Na *Apologia*, vemos Platão buscando responder às denúncias feitas a Sócrates acerca de sua habilidade com as palavras; no *Eutídemo*, colocando-se a tarefa de explicitar as características do discurso erístico, das disputas estéreis, sem pretensão à verdade e diferenciá-los da argumentação refutativa; no *Górgias*, apresentando a personificação da necessidade de repensar os critérios de verdade de um discurso, bem como propondo a urgência de refletir acerca dos pressupostos etiológicos envolvidos na prática retórica e defendendo a missão filosófica de assumir o compromisso com a verdade e a justiça; no *Protágoras*, por mostrar, do ponto de vista do conhecimento, o lugar do discurso filosófico contra a defesa da possibilidade dos discursos duplos e da inexistência de um critério firme para o conhecimento da realidade. Mas também há o *Menexeno*, que põe de lados opostos aqueles que se dedicam ao discurso epidítico, laudatório, que segundo Aristóteles (*Retórica*, I, 9), configura-se como categoria necessária em um dos tipos de discurso listados na invenção, mas que na perspectiva platônica representa uma proximidade com o falso, e a filosofia, caracterizada pela prioridade pela verdade. Para concluir o pensamento, é pertinente apenas mencionar, já que nos propomos ocupar detalhadamente desse diálogo, que o

*Fedro* também opõe dois tipos para realçar o trabalho filosófico. Nele há a distinção, via construção literária, entre o logógrafo e o dialético, entre aquele que produz discursos pré-fabricados e aquele que está vitalmente imbuído da busca pelo conhecimento, se engajando em suas palavras, enfim, O *Fedro* põe em lados opostos Lísias e Sócrates.

Por outro lado, devemos levar em conta outros discursos, perspectivas distintas, para ampliar a compreensão e tentar diminuir o risco da unilateralidade. É com esse espírito que passamos a falar dos textos de Górgias, considerado por Platão como um orador, mas ao mesmo tempo, aproximado por Isócrates de Empédocles, Parmênides e Melisso. Não devemos perder de vista a importância da adversativa destacada acima. Pretendemos não privilegiar apenas uma perspectiva, e para isso, a consideração de outros relatos é fundamental. A apreciação do *Elogio de Helena* será feita com o objetivo de nos fornecer informações sobre a complexidade da delimitação de fronteiras entre a filosofia e a sofística no que tange ao critério utilizado por Aristóteles para diferenciar as duas práticas.

Como vimos, segundo Aristóteles (*Metafísica*, 1004 b e *Órganon*, VI), a distinção entre os dois tipos, o filósofo e o sofista, baseia-se na escolha pelo modo de vida, em suas “intenções” quanto à pesquisa pelo saber. Poderíamos nos perguntar em quais textos ou documentos Aristóteles se ampara para fazer tal afirmação. Quer dizer, Aristóteles escolhe pensar na possibilidade de construir um juízo sobre a sofística a partir de suas próprias impressões e julgamentos, porém não há uma justificativa textual que corrobore a tese aristotélica, ou seja, não podemos encontrar em textos sofísticos a declaração de que os mesmos estão preocupados somente com a persuasão, abrindo mão

de toda e qualquer pretensão à verdade. Excetuando os textos do próprio Platão acerca do tema e mesmo considerando a frase final de Górgias no seu *Elogio de Helena*, de que seu discurso não passou de um jogo (*paígnion*), ainda podemos indagar em que medida a explicação de Aristóteles tem validade. A última frase do *Elogio de Helena* deve ser analisada com um cuidado maior e, além disso, propomos que a mesma seja comparada ao primeiro período do mesmo texto.

Afastei com este discurso a infâmia de uma mulher, permaneci na regra que estabeleci no início do discurso; tentei dissipar a injustiça da reprimenda e a ignorância da opinião; quis escrever o discurso, por um lado, como um elogio de Helena, por outro lado, como um brinquedo<sup>51</sup>.

O discurso de Górgias é finalizado com uma ressalva metodológica. Segundo o orador, todo o seu esforço em elogiar Helena não passou de um jogo (*paígnion*). Ocorre que, ao longo do discurso, existem elementos que não podem ser ignorados por apresentarem certa perspectiva gorgiana a respeito da estrutura do *lógos* e da realidade. Nesse ponto devemos ressaltar a proximidade do pensamento gorgiano com a poesia e a tragédia. Górgias defende uma espécie de superioridade do engano (*apátē*), do fictício, sobre o real e o verdadeiro. Quanto ao *Elogio de Helena*, no entanto, é preciso destacar que o seu exórdio parece contradizer sua conclusão, caso

---

<sup>51</sup> ἀφεῖλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου • ἐπειράθην καταλῦσαι μῶμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

compactuemos com a apreciação platônico-aristotélica. O orador destaca o que é próprio do discurso, defende a verdade como fim e objetivo do *lógos*.

Ordem: para a cidade, virilidade; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para o ato, excelência; para o discurso, verdade. O contrário destes, desordem. Tanto homem, quanto mulher; tanto discurso, quanto obra; tanto cidade, quanto assunto privado, é preciso, por um lado, com louvor, honrar o digno de louvor; por outro lado, repreender ao indigno. Pois igual erro e ignorância é repreender coisas louváveis e louvar coisas repreensíveis<sup>52</sup>.

Poderíamos pensar que as declarações iniciais de Górgias não passam de mera dissimulação com vistas ao convencimento. Se optarmos por essa interpretação, devemos por consequência aceitar que o tema de Helena não tem um significado singular, apenas cumpre o papel de lugar argumentativo.

Adkins (1983) elabora uma interpretação minuciosa e analítica acerca da possibilidade de ver no *Elogio* uma predisposição filosófica e defende a existência de pelo menos três hipóteses para solucionar o problema. Segundo ele, o *Elogio* pode ser lido pelo seu viés retórico, ao admitir que Górgias privilegia a forma sobre o conteúdo; pode ser visto como um exercício retórico que tem como objetivo o prazer da construção do discurso, viés que é corroborado pelo último período do *Elogio*; e também pode ser lido como uma tentativa de substituição da lógica e da argumentação válida, através da manipulação da linguagem e da análise de um caso específico, pelos estratagemas persuasivos. Adkins (1983, p. 113) opõe claramente a retórica

---

<sup>52</sup> Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια · τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτίθεσθαι ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ. GÓRGÍAS. *Elogio de Helena* 1.

gorgiana à filosofia e chega a questionar se é possível aproximar o texto de Górgias de outras abordagens filosóficas mais respeitáveis. Um dos argumentos utilizados por Adkins merece ser reproduzido com a finalidade de observarmos em que medida os pressupostos teóricos do comentador influenciam sua interpretação. Segundo Adkins (1983, pp. 109-110), Górgias tem o costume de tratar termos distintos de modo a considerá-los semelhantes ou iguais, de mesmo valor semântico, e o faz como se sua atribuição fosse algo claro e compartilhado por todos. O caso analisado é o da relação de sinonímia mantida por Górgias entre os termos *thélgein* (encantamento, sedução, engano), *peíthein* (persuasão) e *methistánai* (mudança de humor). Se o leontino, segundo Adkins, tivesse uma teoria explícita acerca da relação entre tais termos, uma teoria psicológica do *lógos*, por exemplo, que estabelecesse e validasse tal relação, sua atitude seria coerente; mas, caso ele não desenvolvesse tal teoria, seu argumento poderia ser julgado como precário e perderia a validade, confirmando que o objetivo de Górgias no *Elogio* é o de apenas construir “brincadeiras” ou “jogos” retóricos.

O argumento construído por Adkins, no entanto, desconsidera o que há de mais interessante no *Elogio*, ao exigir de seu autor uma coerência de tal tipo. Platão utiliza vários termos distintos para significar um mesmo objeto ou fenômeno e isso não descredencia, necessariamente, sua exposição. O rigor com a sintaxe e com o uso coerente dos termos não aparece como um padrão na prosa grega. Pensamos, a despeito do artigo de Adkins (1983), que não dispomos de autoridade para defender o aspecto não-filosófico do *Elogio* partindo do critério da coerência sintática. Persuadir, encantar e mudar de humor ou mesmo mudar de humor para persuadir, enfim, encantar para

persuadir e mudar de humor. Todos os cruzamentos entre as palavras revelam a teoria psicológica do *lógos* no pensamento gorgiano. Górgias, de modo semelhante a Platão, não escreve tratados sobre a persuasão, ele dramatiza e manifesta em seus textos a sua própria concepção ou perspectiva da realidade e da linguagem.

A conclusão do *Elogio de Helena* pode servir de base para percebermos uma concepção singular da realidade e do processo cognitivo que é, por sua vez, defendida por Górgias e se expressa justamente na plausibilidade da construção ilimitada de discursos, ao adotar uma concepção da realidade como produto da palavra. A palavra constrói mundos e não o contrário. Nesse sentido, a linguagem deixa de ser considerada somente uma dimensão descritiva da realidade, passando a fornecer os parâmetros para a criação de um estado, de um humor ou de um conceito disposto logicamente. A complexidade do *Elogio* deve ser levada em conta. O autor inicia anunciando que o objetivo do discurso é a verdade e, após defender Helena<sup>53</sup>, evidenciando elementos que devem inocentá-la, Górgias finaliza expondo que, ao inocentar Helena, praticou apenas uma brincadeira. O jogo (*paígnion*) é do *lógos* que, por ser uma instância com característica plástica, pode transitar entre uma tese e outra, criando a realidade através da palavra. Não significa, no entanto, que as ideias veiculadas no *Elogio* sejam propositadamente enganadoras, pelo contrário, é justamente pelo fato do *lógos* ser um grande soberano que o jogo discursivo pode ser validado. A plasticidade do *lógos* representa sua verdade e sua construção imagético-literária mostra em dois níveis distintos, o conceitual e o dramático, que a realidade é produto da

---

<sup>53</sup> A inocência ou culpa de Helena é um lugar comum nos textos clássicos: Homero, Estesícoro e Isócrates.

palavra. Tal perspectiva não pode, sem maiores cuidados e testemunhos, ser, a princípio, julgada como não-filosófica. Ela precisa, minimamente, ser contextualizada como *antiplatônica* e é nesse sentido que deveremos trabalhar nosso argumento.

A crítica e a tradição mantiveram distantes a sofística, a retórica e a filosofia, tendo em vista seu contexto de surgimento e considerando como verdadeiro e digno de confiança o relato *platônico-aristotélico* acerca da delimitação de cada uma dessas atividades. No caso de Górgias, por exemplo, lhe foi conferida a alcunha de orador, “e excelente orador”, como diz o personagem homônimo de um diálogo escrito por Platão (448e). O próprio Platão, ao desenhar seu mestre Sócrates na *Apologia*, o propõe como preocupado em se distanciar desse adjetivo, exceto se o nome de orador for dado àquele que diz a verdade (17b). Estabelece-se aí um modo singular de nomear a partir da tradição platônica, a saber, que a mentira, o falso e o engano são as armas fiéis e o objetivo final dos oradores, enquanto a honestidade discursiva, o comprometimento vital com o *lógos* e o desejo de alcançar a justiça e orientar a pesquisa pela verdade são atributos que caracterizam os filósofos. De um lado, o princípio da eficácia, buscado pela retórica, do lado oposto, o princípio de excelência almejado pela filosofia e acompanhado de um típico compromisso com a *alétheia*.

Embora o quadro apresentado acima tenha pertinência e exista de fato um movimento de separação nos textos platônicos, principalmente nos chamados “diálogos socráticos”, entre o tipo do filósofo e o tipo do orador, o cenário não é tão simples quanto parece. Quem fornecerá uma problematização mais aguda dessa separação e da caracterização do lugar

ocupado pelo filósofo e pelo orador na *pólis* é o próprio Platão, chamando para si a tarefa de se perguntar em que medida é possível fazer um uso filosófico da persuasão e como a retórica pode ser avaliada a partir da eficácia do *lógos* e não somente da intencionalidade do engano. Um diálogo paradigmático nesse sentido, que propõe tal problematização, modificando e ampliando a distinção entre oradores e filósofos, é o *Fedro*. Como veremos no capítulo seguinte, a partir do *Fedro* não é possível separar os dois tipos em termos radicais. A investigação realizada aqui, a partir do contexto do *Fedro*, exige que a separação comum entre filósofos e oradores considere dois pontos importantes: A) é necessário pensar a atividade filosófica como uma terapia que envolve a prática retórica enquanto potencialidade da linguagem, e B) se a retórica estabelecida pretende de fato ser eficaz e verídica deverá reconhecer a necessidade de se pressupor um mecanismo de funcionamento baseado no conhecimento de seu objeto e no apreço pela definição dos termos de qualquer discurso. Pois bem, se de fato a retórica é *psicagogia*, como deverá propor Sócrates no *Fedro*, uma condução e um direcionamento dos afetos da alma, o objeto a ser conhecido não poderá ser outro se não a *psykhé* humana. Em se tratando de um diálogo entrelaçado por temas e situações cênicas paradoxais, a metodologia utilizada por nós será a do acompanhamento passo a passo da composição platônica, explorando as passagens e os contextos de acordo com um pressuposto de leitura específico, a saber, de que é preciso considerar a retórica, enquanto tema e enquanto prática efetiva, como o tema que confere um significado razoável para o diálogo.

## 1.7. Conclusão

Ao longo de nosso primeiro capítulo fornecemos um quadro geral sobre o início da teorização da retórica, buscando enfatizar, em um primeiro momento, a diversidade de relatos sobre a origem da prática persuasiva. Vimos que a retórica passa a tomar contornos de técnica a partir da segunda metade do século V, através de tratados e escritos que, mesmo não tendo sido todos eles preservados, são descritos e apontados por testemunhos e fontes posteriores como as primeiras inventivas importantes em torno da prática da persuasão. Em seguida, passamos a tratar da questão proposta por Schiappa, sobre o fato de ter sido Platão o criador da palavra “*rhetorikhé*”, no seu diálogo *Górgias*. A partir deste momento, segundo Schiappa, Platão passa a nomear a prática retórica utilizando um sufixo que indica o seu estatuto de técnica, ressaltando que tal “ofício” já vinha sendo exercido há algum tempo. Assim, propomos como hipótese de leitura que a atitude platônica de nomear a retórica faz parte de um mecanismo argumentativo que consiste em identificar o inimigo, para depois combatê-lo. O inimigo, nesse caso, não é qualquer retórica, enquanto potência persuasiva do *lógos*, mas aquela praticada na *pólis*, que se confunde com a prática política e interfere na legislação. É, portanto, do ponto de vista político e valorativo que a retórica é criticada por Platão no *Górgias*, diálogo em que o filósofo atribui o nome à prática dos oradores. Em seguida, passamos à descrição de duas grandes vertentes interpretativas sobre a origem da retórica: a que atribui a Tísias e Córax os primeiros escritos de oratória e aquela que defende ter sido de origem pitagórica o início das preocupações com a prática persuasiva.

A última parte do primeiro capítulo foi dedicada a tratar das semelhanças e diferenças entre sofistas, oradores e filósofos. Foi possível perceber que estabelecer os limites e fronteiras entre as práticas e seus representantes não é uma tarefa simples. Como vimos, a filosofia platônica pode ser compreendida como um esforço perene em estabelecer a diferença entre as práticas da retórica, sofística e filosofia, bem como dissociar os seus respectivos modos de vida. O que buscamos mostrar no primeiro capítulo foi a ideia de que um debate razoável em torno da crítica platônica à retórica não deve se restringir apenas ao ambiente interno dos diálogos, mas retomar e dialogar com as interlocutores do filósofo, com os seus “outros” e suas diferenças e semelhanças.

## CAPÍTULO II.

### REFUTAÇÃO DUPLA DA RETÓRICA: MANIFESTAÇÃO DRAMÁTICA E EXPOSIÇÃO CONCEITUAL DA CRÍTICA NO FEDRO.

*Por que não poderia o mundo que nos  
concerne – ser uma ficção? E a quem faz a  
pergunta: “mas a ficção não requer um autor?” –  
não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não  
pertenceria também à ficção? Não é permitido usar  
de alguma ironia em relação ao sujeito, como em  
relação ao predicado e objeto? O filósofo não  
poderia se erguer acima da credulidade na  
gramática?  
(NIETZSCHE, Além do bem e do mal)*

#### 2. 1. Introdução

O objetivo deste segundo capítulo é percorrer a trama conceitual e literária do *Fedro* a fim de mostrar os seguintes pontos: 1) a retórica é o tema que confere unidade ao diálogo; 2) o *Fedro* pode ser melhor compreendido a partir de uma divisão em dois blocos distintos e complementares, a saber, a manifestação dramática da refutação e da composição retórica, através dos três discursos sobre éros, e a exposição crítica e propositiva das mesmas questões tratadas literariamente na primeira parte; 3) a refutação do discurso de Lísias e da *retórica estabelecida* ocorre em dois níveis, mais uma vez distintos, porém complementares, através da incorporação do *lógos* persuasivo na pluralidade discursiva e da explicitação teórica em defesa de uma retórica filosófica que deverá incorporar, por sua vez, a prática dialética. Pensamos que o tratamento conferido à retórica no *Fedro* perfaz um movimento de

caracterização, crítica e incorporação de múltiplas estratégias do “bem falar” e do “bem escrever”. Considerando que o *Fedro* também pode ser visto como um catálogo de oradores e das suas técnicas retóricas (oradores que se situam entre a segunda metade do séc. V e o séc. IV), queremos verificar como ocorre a crítica platônica a tais práticas e em que medida o próprio filósofo se apropria de tais técnicas para criticá-las. Para atacar o problema da unidade não podemos deixar de fornecer uma leitura geral do diálogo, percorrendo sua narrativa de perto e verificando em que medida o tema da retórica confere organicidade ao *Fedro*.

É importante salientar que o *Fedro*, tendo sido provavelmente composto em 370 a.C. (HACKFORTH, 1972, p. 7), apresenta-se como uma espécie de catálogo das técnicas retóricas contemporâneas a Platão e com isso mostramos, ao mesmo tempo, uma crítica mordaz aos oradores existentes, bem como encarna nele mesmo a efetiva prática de tais técnicas. Essa característica faz do *Fedro* um diálogo peculiar que, ao colocar como uma de suas tarefas a censura sobre a retórica estabelecida, o faz de maneira mimética, assimilando os mais diversos modos de persuadir e elaborando sua crítica tanto no nível teórico e argumentativo quanto no nível literário e retórico. Tomando, pois, como ponto de partida de nosso estudo a compreensão de que, através da dialogia, o filósofo constrói um duplo movimento de crítica e incorporação do objeto criticado, defendemos a ideia de que Platão não somente opera uma investigação sobre o tema, mas ao mesmo tempo busca mostrar no trato com as estratégias retóricas a possibilidade de se fazer um “uso bom e eficaz da persuasão”. A filosofia platônica repousa, portanto, na confluência entre os objetos investigados e seu estilo de abordagem do assunto. A crítica é, desse

modo, disposta sempre em camadas não lineares, que se intercalam aleatoriamente estabelecendo uma relação orgânica entre os enunciados advindos do *lógos* propositivo e do uso das imagens e recursos argumentativos e o movimento retórico de incorporação dos enunciados, através do jogo ficcional, jogo esse que envolve a *polifonia*, a *mímesis* e um conjunto de estratégias discursivas disponíveis em seu tempo.

### 2.3. Cronologia e lugar do *Fedro* na obra platônica

O estudo dos diálogos platônicos pressupõe que façamos uma escolha a respeito de sua ordem cronológica. Embora seja impossível demarcar com rigor a data de composição do *Fedro*, bem como o lugar exato ocupado por ele na ordem dos diálogos, tem sido uma forte tendência entre estudiosos considerá-lo como um dos primeiros diálogos do período tardio (HACKFORTH, 1972, p.3). A partir de evidências internas ao texto, medições estilométricas e comparação entre fontes antigas, estudiosos (HOWLAND, 1937<sup>54</sup>; JAEGER, 2001; ROBIN, 1947; DE VRIES<sup>55</sup>, 1969, p. 7-11) têm sugerido como provável data de composição do *Fedro* o período compreendido entre os anos de 372 a 365 a.C. De fontes antigas, mais próximas a Platão, conhecemos a posição de Diógenes Laércio (III, 38), compartilhada por Olimpíodoro de que o *Fedro* tenha

---

<sup>54</sup> Segundo Howland (1937), o *Fedro* (259e) apresenta uma alusão direta ao último parágrafo da obra *A Nicócles*, de Isócrates. Nicócles foi um príncipe cipriota que sucedeu seu pai Evágoras no ano de 374 a.C. Acredita-se que o discurso de Isócrates tenha sido composto pouco tempo depois desse ano e que, portanto, o *Fedro* poderia ter sido composto um pouco depois do ano de 374 a.C.

<sup>55</sup> Entre as referências apresentadas, o comentário de De Vries, na obra indicada (1969), é que aponta a data mais tardia para a composição do *Fedro*, entre 365 e 360 a.C.

sido o primeiro diálogo de Platão. Segundo Diógenes Laércio, “de acordo com a tradição, a primeira obra composta por Platão foi o *Fedro*”. Mais curioso ainda é motivo apontado pelo doxógrafo a fim de justificar tal datação do diálogo. Para ele, “[...] realmente, o assunto constante dele [do *Fedro*] tem algo de juvenil”.

Na primeira metade do século XIX novos estudos sobre a cronologia dos diálogos, acompanhados de traduções dos mesmos, lançam uma luz diferente sobre o problema de datação do *Fedro*. Dentre tais novos estudos do século XIX é preciso destacar o nome de Friedrich Schleiermacher<sup>56</sup>. Em sua *Introdução aos diálogos de Platão*, Schleiermacher tece uma série de comentários acerca da unidade da filosofia platônica, defendendo a tese da inseparabilidade entre forma e conteúdo nos diálogos e antecipando uma tendência comum nos mais recentes estudos sobre a obra do filósofo<sup>57</sup>. Com relação ao *Fedro*, diálogo considerado como central na filosofia platônica, Schleiermacher defende que se trata de um dos últimos textos de Platão. Ao dividir os diálogos platônicos em: elementares, indiretos e construtivos, o *Fedro* é considerado como pertencente ao grupo dos textos construtivos e, portanto, é

---

<sup>56</sup> Friedrich Schleiermacher foi teólogo e filósofo alemão que se dedicou a traduzir as obras de Platão entre 1804 e 1828. A nosso ver, a contribuição de Schleiermacher para os estudos platônicos, em sua *Introdução aos Diálogos Platônicos*, é de suma importância. Tanto pela ideia de que não é possível dissociar forma e conteúdo nos diálogos, quanto pelo estabelecimento de parâmetros textuais mais objetivos para os estudos de cronologia, a referida obra de Schleiermacher ainda se mostra atual e significativa.

<sup>57</sup> A ideia de que forma e conteúdo são instâncias inseparáveis na filosofia platônica já foi defendida por um número considerável de estudiosos. Naturalmente, o modo como essa inseparabilidade é efetivamente pensada na prática interpretativa dos diálogos difere bastante de autor para autor. Contudo, os comentários que prezam esse cuidado hermenêutico têm em comum o fato de não considerarem os diálogos como textos propositivos, cujas teses positivas podem ser extraídas de determinadas passagens específicas, à revelia do modo como são contextualizadas e apresentadas em seus lugares de origem. É comum, portanto, que intérpretes que seguem tal linha de pensamento neguem uma pretensa ideia de evolução dos escritos e também se afastem da metodologia analítica, que pretende investigar as passagens contidas nos diálogos sob a perspectiva de uma coerência estritamente lógica. Alguns estudos que compartilham dessa perspectiva são: SHOREY, 1968; ROSEN, 1968; STRAUSS, 1978, capítulo 2 e 1964; KASTELY, 1997; FRIEDLÄNDER, 1954, capítulos 7 e 8; GRISWOLD, 1986; KAHN, 1998.

posicionado no fim da obra filosófica de Platão. Enquanto Diógenes Laércio considerava o *Fedro* “juvenil”, Schleiermacher defendia seu caráter propositivo e complexo. Há, segundo Hackforth (1972, p. 3), evidências internas e possibilidades de comparação “intradiálogos” capazes de balizar com maior segurança a datação do *Fedro*. Adotaremos como padrão, portanto, a interpretação que situa o *Fedro* após a *República* e o *Banquete*, sem de fato entrar em considerações e definições do diálogo a partir de outros textos. Como nossa abordagem é interna e, por acreditarmos que tentar solucionar um diálogo a partir de outros textos não seja a melhor escolha metodológica, devido às peculiaridades contextuais que se encerram em cada composição e à ausência de qualquer metareflexão platônica acerca de uma possível evolução de seus escritos, a pressuposição da cronologia não será um dado definitivo.

## **2.4. Unidade, personagens e tema central do diálogo**

O *Fedro* tematiza a retórica em toda sua extensão, porém o modo como a mesma é abordada varia conforme o diálogo caminha. Pretendemos mostrar que, ao concentrarmos nossa pesquisa no tema da retórica, obtemos uma melhor compreensão acerca da unidade deste diálogo. O *Fedro* é um diálogo de intrincadas conexões, uma trama efetivamente cruzada que articula uma série de temas, levando, por vezes, o leitor a se confundir quanto ao seu objeto de investigação (GRISWOLD, 1986, p. 1). A variedade de temas e de conexões possibilitam modos distintos de interpretação do diálogo (WHITE, 1993, p. 2).

Uma prova indireta de tal constatação é a variedade de comentários sobre o diálogo que apostam, cada um, na escolha de uma temática que possa explicar sua intrincada trama. Charles Griswold (1986), por exemplo, defende a ideia de que a procura pelo conhecimento de si e a exortação à vida filosófica são os temas que conferem unidade ao diálogo. Robin (1933, p. xxxvii), por sua vez, defende que o episódio das cigarras é central no *Fedro* e que todo o diálogo pode ser compreendido tomando a fábula criada por Platão como ponto de partida. Já Hackforth (1972, p. 136) acredita que o tema unificador do diálogo é aquele apresentado na sua segunda parte, a dialética, sendo este o ponto que confere o melhor significado para as discussões desenvolvidas ao longo do *Fedro*.

Paradoxalmente, as primeiras páginas do *Fedro* não deixam dúvidas de que o assunto em pauta é o amor. O discurso de Lísias e os dois discursos de Sócrates versam sobre o tema de éros, mais propriamente sobre se é preferível relacionar-se com parceiros apaixonados ou não. Mesmo que, do início até o final da primeira metade do diálogo, o assunto tratado seja o amor, no segundo discurso de Sócrates a temática sofre sua primeira variação, voltando-se a investigação para a análise do delírio (*manía*), que, segundo o filósofo, é o tópico central que deve ser considerado nas discussões acerca das consequências e propriedades do afeto erótico. A questão acerca da unidade do diálogo recai sobre o seguinte dilema: como conciliar os três discursos sobre éros (231a-257c) apresentados na primeira parte do *Fedro* com as discussões propositivas acerca da natureza do discurso e da retórica levadas a cabo na sua segunda parte (257a-279e)? Acreditamos que os três discursos sobre o amor encarnam a temática da retórica, tal como é desenvolvida na

segunda parte do diálogo, porém de modo dramático, colocando em ação a proposta socrática de uma boa prática persuasiva e mostrando a necessidade da refutação para o esbolecimento de teses e crítica dos discursos exclusivamente destinados a persuadir.

O diálogo tem apenas dois personagens, Sócrates e Fedro. Trata-se de uma conversa genuína, sem interferências, um diálogo propriamente dito. Tal modo de compor diálogos não é muito comum na obra platônica, eles geralmente apresentam três ou mais personagens. No entanto, mesmo que através de voz indireta, Lísias também pode ser considerado como um personagem da trama. Fedro é um personagem familiar aos leitores de Platão, já que aparece no *Banquete*<sup>58</sup> como um dos convivas de Agatão e pronuncia nesse mesmo diálogo um hino dedicado a éros<sup>59</sup>. Fedro é caracterizado como inteligente e próximo a Sócrates, apesar de não ser seu discípulo; pelo contrário, ele aparece, a princípio, como um simpatizante dos sofistas e incapaz de compartilhar os valores da filosofia (ROBIN, 1947, p. xiii). Hackforth (1972, p. 13), no entanto, discorda de Robin, defendendo a ideia de que, ao longo do diálogo, Fedro vai se familiarizando com a filosofia a ponto de ser “persuadido” no final do texto a adotá-la como uma prática de valor. De fato, é possível perceber um clima bastante cordial e amistoso entre Fedro e Sócrates, no modo como se tratam e na harmonia de pensamento conforme a conversa avança. Os dois se tratam como amigos e a mudança de perspectiva do personagem Fedro ao longo do diálogo é evidente, a ponto de o filósofo delegar ao jovem (278b) a tarefa de anunciar para todos que pretendam

---

<sup>58</sup> Sobre as relações entre o *Fedro* e o *Banquete* conferir os capítulos VI e VII de NUSSBAUM (2009) e o capítulo VI de FERRARI (1987).

<sup>59</sup> Conferir outra menção a Fedro no *Protágoras* 315c.

pronunciar ideias e pensamentos, que não se esqueçam de partir sempre do conhecimento verdadeiro sobre o objeto dos seus discursos. Outro ponto de destaque é a relação entre Lísias e Fedro. Conforme passagem do diálogo (236d), Lísias, sendo mais velho, tem o amor de Fedro (NEHAMAS, 1995, p. xiv). Em 275b, Sócrates diz que Fedro é o *erastés* de Lísias, isto é: seu amante. A análise dessa relação será de grande valia para o exame dos discursos iniciais, já que o tema abordado é justamente o do amor entre um homem apaixonado e outro que lhe é indiferente. O Sócrates do *Fedro* tem as mesmas características familiares ao leitor de outros retratos construídos por Platão<sup>60</sup>. Apresenta-se como pobre, com os pés descalços, disposto ao diálogo e carente de habilidades retóricas. Embora se declare, ironicamente, inábil com as palavras (262d), Sócrates é caracterizado no mesmo diálogo como um apaixonado pelos discursos (235e; 238c; 244c), denunciando um afeto desmedido, que faz com que o filósofo siga qualquer um que mostre a ele algum discurso (FERRARI, 1987, p. 6). Essa imagem, a de Sócrates sendo guiado como um autômato por um discurso, pode ser pensada como ponto de partida significativo de um diálogo que, apesar de não recuar em suas críticas à “retórica estabelecida”, deve fazer as pazes com a persuasão, enquanto potencialidade do *lógos*.

## 2.5. O contexto geral do *Fedro*

No início do diálogo há um discurso proferido por Fedro cuja autoria é atribuída a Lísias, famoso orador e logógrafo da Ática. Lísias é um orador que

---

<sup>60</sup> Conferir a caracterização de Sócrates, feita na sua *Apologia*.

compõe discursos genéricos, aplicáveis a situações diversas, que podem ser utilizados por outros cidadãos não tão hábeis em retórica<sup>61</sup>. O *Fedro* nos apresenta, em sua primeira parte, uma disputa argumentativa acerca dos benefícios e malefícios do amor. Os disputantes, Lísias e Sócrates, defendem teses opostas e trazem à tona dois modos distintos de percepção. Para Lísias, o amor é perigoso, possessivo e, por isso, não devemos dar crédito às súplicas dos apaixonados, pois que esses vivem cegamente e sem justiça, buscando obter apenas seu objeto de desejo. Para alcançá-lo, o apaixonado ludibria, engana, seduz com o objetivo de atrair sua presa. Nessa perspectiva, seria melhor relacionar-se com aqueles indivíduos destituídos de qualquer afeto similar à paixão. Estes sim, por não estarem cegos de amor, são lúcidos e podem ser companheiros justos e verdadeiros. O amor é uma *manía* ruim, segundo Lísias, e, por isso, deve ser visto com cuidado. Sócrates, após defender a mesma tese de Lísias, parte para a apresentação da perspectiva oposta, assumindo, a partir desse ponto, já no contexto da Palinódia, a necessidade de considerar a importância da *manía* engendrada pelo amor. Para Sócrates, o amor deve ser cultivado, mesmo em suas formas menos elevadas, menos abstratas. O jovem deve sim deixar-se levar pelo apaixonado, pois que o delírio erótico é, em alguma medida, o liame entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, entre a limitada posição cognitiva da alma humana e a brilhante verdade vislumbrada pela alma divina. Enfim, o amor enquanto desejo e motivo de movimento na alma, é o que estabelece a possibilidade do conhecimento das ideias similares de justiça e temperança.

---

<sup>61</sup> Devido à agudeza do ataque socrático, é provável que na época da composição do *Fedro* Lísias já não fosse mais vivo (HACKFORTH, 1972, p. 16; ROBIN, 1947, p. XIX).

Não sabemos ao certo se de fato o discurso atribuído a Lísias reproduz realmente um de seus trabalhos ou se se trata de uma invenção platônica. Sem entrarmos nesse mérito, é importante ressaltar que para a economia argumentativa do diálogo faz-se necessária a presença de um discurso representativo da retórica a ser criticada por Platão. O escolhido para dar voz à perspectiva da retórica é Lísias e seu discurso representa um conjunto de valores e técnicas presentes também em outros textos sofísticos. A refutação não nos parece ser, portanto, *ad hominem*, já que Lísias não representa somente a si próprio, mas traz à tona e confere vida a um tipo particular que é o do orador/sofista.

É característico dos diálogos platônicos o entrelaçamento de vários temas e abordagens. Mesmo naquelas obras que parecem versar sobre um único assunto é necessário estar atento à rede conceitual que é confeccionada no desenvolvimento do drama filosófico. À primeira vista, a combinação dialógica e argumentativa é percebida na sucessão das proposições defendidas por personagens distintos. Além desse nível, há também um movimento emblemático dentro do diálogo, quase sempre representado por Sócrates, de contestação do próprio discurso. Platão usa de artifícios complexos para atingir seu objetivo e algumas vezes seus personagens tomam para si um *lógos* temporário que mais à frente deverá ser refutado. No *Fedro* encontramos um exemplo direto de autorefuturação. Sócrates discursa contra Lísias, mimetizando sua tese e buscando melhorar seu modo de apresentação. A autorefuturação de Sócrates desempenha um papel significativo na refuturação de Lísias. Através da antilogia, Sócrates repete a tese de Lísias em seu primeiro discurso para, em seguida, refutar a si mesmo e, por consequência,

atingir também o *lógos* de Lísias. O filósofo o faz para mostrar a superioridade de sua perspectiva acerca do tema, partindo do pressuposto de que discursará melhor e de modo mais eficaz aquele cujo conhecimento tenha sido fruto de uma investigação do assunto. Seu objetivo é mostrar o melhor discurso, mais bem articulado, criterioso e mais persuasivo; porém nesse momento não lhe interessa conferir o valor de verdade da tese de Lísias. Sócrates defende o ponto de vista do não amante e o faz com a cabeça coberta, já renunciando que sua atitude é digna de rubor (*aiskhýnes* – 237a). Ao terminar é contido por seu *daimon*, dissuadido a repensar seu feito e pesar as consequências do conteúdo de seu discurso. É interessante notar que a apresentação dos dois discursos de Sócrates, o primeiro de forma primorosa e indiferente ao valor de verdade da tese e o segundo como uma retratação do conteúdo defendido no primeiro, mostra um reconhecimento de Platão acerca da diferenciação entre a forma de apresentação do discurso e o conteúdo veiculado pelo mesmo. São instâncias que podem ser pensadas de maneira distinta, mas que devem, porém, ser complementares. Esse parece ser o sentido da nova retórica pretendida pelo filósofo, o de assumir a necessária tarefa de associar o valor de verdade do discurso ao seu aspecto performático.

Há no *Fedro* uma espécie de retratação filosófica da crítica à retórica. Se antes a mesma era vista como uma falsa *tékhne* (*Górgias* 448c-460b), cujo objetivo é o de enganar e dissimular acerca do conhecimento verdadeiro, agora ela passa a ser vista como uma dimensão legítima da construção discursiva. Nesse sentido, a retórica mantém sua função formal, da capacidade de moldar os discursos, mas exige para si um comprometimento vital com a verdade. Ainda instrumento, mas agora, um instrumento que deve caminhar junto do

interesse filosófico pela investigação e elucidação profunda dos temas abordados. Além do envolvimento vital, a retórica precisa, segundo Platão, pressupor o conhecimento acerca do objeto. Pode parecer contraditória a perspectiva apresentada no *Fedro*, quando a comparamos com a sua apresentação no diálogo *Górgias*. Na verdade, o *Fedro* não é menos incisivo e crítico com relação à retórica praticada pelos contemporâneos de Sócrates e Platão, porém há uma ampliação da crítica e novas possibilidades são aventadas. A retratação de Platão no *Fedro* não diz respeito à retórica praticada em seu tempo, esta continua a ser alvo de duras críticas, permanece caracterizada como “não técnica”, mas refere-se à uma retórica em potencial, a um uso criterioso da plasticidade do *lógos*, que deve ser acompanhado de definições, fazendo uso da articulação dialética e de outros mecanismos discursivos.

Na segunda parte do diálogo, a partir de 257c, é preciso conferir o discurso propositivo acerca da retórica e, ao mesmo tempo, verificar seu desempenho através do processo dialético de refutação presente no debate sobre o amor. Pensamos que a primeira parte liga-se à segunda de modo similar à relação de teoria e prática. A tese platônica, veiculada pelo personagem Sócrates, é vivenciada anteriormente na prática refutativa do início do diálogo. A duplicidade dos discursos, para além dos conteúdos defendidos, mostra uma outra perspectiva que se casa harmoniosamente com a segunda parte do diálogo. Sócrates nos mostra como a retórica pode estar a serviço da filosofia e emergir da própria prática investigativa. A palinódia coloca em prática a defesa da retórica, tal como é realizada na segunda parte do diálogo. A retratação contida na palinódia se direciona aos dois discursos anteriores, o de

Lísias e sua primeira tentativa de falar sobre os efeitos do amor, mas também pode ser compreendida como uma ampliação da crítica apresentada no *Górgias*, diálogo anterior, que contém forte censura à retórica. Sócrates refuta Lísias e é como se Platão refutasse a si mesmo quando apresenta outra forma de ver a retórica, diferente do tratamento do mesmo tema no *Górgias*.

Segundo Hackforth (1972, pp. 7-8), o *Fedro* apresenta três propósitos. O primeiro é o de reivindicar para a filosofia a tarefa de ser uma terapia da alma (*psicagogia*), a saber, um discurso que leva ou conduz a alma para um bom lugar. O segundo é o de propor uma nova retórica, que deve pressupor e considerar o horizonte valorativo da filosofia, bem como utilizar seu método próprio, a dialética. Ainda sobre o segundo propósito, Hackforth acredita que os dois discursos iniciais de Sócrates sobre o amor, respectivamente a paródia e a palinódia, são construídos para servir de modelo prático dessa nova retórica, e que, por sua vez, o discurso de Lísias é apresentado como um contraexemplo de como o *lógos* dialético deve ser composto. Enfim, o último objetivo seria o de propor e anunciar a dialética, através de sua dupla etapa, a reunião e a divisão, como um novo método para a filosofia. Tais propósitos não são independentes, nem aparecem de modo isolado. Segundo Hackforth (1972), Platão não escreve tratados, mas dramatiza argumentos e perspectivas conceituais através de um jogo literário em forma dialógica. Importante ressaltar que as perspectivas surgem de várias direções e sua semântica deve ser buscada não somente nas falas e intervenções de Sócrates ou do Estrangeiro de Eléia, considerados personagens centrais nos diálogos platônicos, mas na confluência das diversas vozes colocadas em cena. Esse é o sentido da *polifonia* no diálogo platônico, nisso reside sua beleza e também

sua dificuldade. Seguindo um princípio de que é razoável haver uma coerência entre as teses defendidas por um autor e a prática formal (estilo) dessa filosofia através dos seus escritos, é possível pressupor que também o leitor deva ser dialético, já que deve ser capaz de perceber, de um só golpe, certa unidade na multiplicidade, não podendo se deixar levar por trechos isolados.

O tema do amor, por exemplo, aparece, objetivamente, nos três discursos que compõem o diálogo. Lísias fala de éros, ao passo que Sócrates primeiramente parodia Lísias para depois construir seu discurso de retratação sobre o amor. Éros se apresenta como tema evidente, mas se observarmos as peripécias construídas para o tratamento deste assunto, bem como o clima propositivo presente no final do diálogo, podemos concluir que, de fato, o assunto central do diálogo seja a retórica. Por assunto central entendemos não o tema único, mas o tópico que unifica e confere sentido à variabilidade das abordagens. Nesse sentido, o *Fedro* é um diálogo sobre retórica, direta e indiretamente. É diretamente sobre retórica na medida em que a trata como assunto teórico, atribuindo-lhe características pontuais, principalmente na segunda metade do diálogo. É indiretamente sobre retórica porque coloca em prática, através do embate entre os discursos de Sócrates e Lísias, o uso eficaz e filosófico da dimensão persuasiva da linguagem. Também porque, fazendo uso da dialética, traz à tona um exemplo de refutação moldado pelas exigências de uma nova maneira de persuadir. Isso não significa que a escolha pelo tema de éros possa ser percebida como aleatória, ou seja, que Platão pudesse optar por qualquer outro assunto sem um prejuízo para a construção conceitual.

A insistência e o desejo de Sócrates em seguir Fedro para ouvir o discurso de Lísias são evidenciadas desde o início do diálogo. O clima amistoso, quase sensual, entre os dois personagens, seguido da indicação socrática a favor dos discursos e, posteriormente, aliado a uma defesa de todas as formas de éros, nos fornece uma pista de que o *Fedro* respira um ar novo, diferente e inovador, se o comparamos, por exemplo, com o clima austero e pessimista do *Górgias* com relação às estratégias do *lógos*. No *Fedro*, Platão caracteriza Sócrates como um amante dos discursos e tal caracterização peculiar parece contribuir para o projeto geral do texto em torno da construção de uma nova retórica. Para esse projeto de uma nova retórica, distinta daquela atacada no *Górgias*, Sócrates é apontado como um digno representante da mesma, não sendo nenhum constrangimento que ele tenha certa compulsão em utilizá-la. A origem do constrangimento da utilização da retórica pela filosofia platônica está claramente relacionada à indiferença valorativa presente nos exemplos contemporâneos da oratória. Constroem-se discursos, porém não há necessidade de que a intenção do orador seja a de dizer a verdade. Há um problema axiológico, de conflito entre os valores da eficácia e os da excelência do discurso (MacIntyre, 1991, p. 81).

A palinódia denuncia uma concepção errônea sobre o amor, bem como aponta o aspecto vergonhoso de construir discursos indiferentes ao apreço pela verdade e pelas determinações do seu objeto. A presença do “discurso duplo” mostra a inviabilidade da retórica usual, apontando-lhe um grave equívoco que é o da persuasão desvinculada da pesquisa filosófica. Ao invés de desmentir o discurso de Lísias, o que não seria difícil para um dialético, Platão prefere construir um *lógos* similar, mostrando ao leitor como é possível

reproduzir uma perspectiva qualquer, acrescentando-lhe o rigor formal representado pelas definições. Por outro lado, continua impossível estabelecer se as ideias veiculadas na palinódia representam, de fato, a perspectiva platônica. Quando ele o faz, mostra também que a retórica não é uma habilidade exclusiva dos oradores e que a filosofia tem conhecimento de sua eficácia, sabendo-se utilizá-la. É justamente ao reproduzir de maneira mecânica o discurso de Lísias que Platão mostra ao leitor até onde vai o desprezo pelos discursos indiferentes à pesquisa filosófica. Por outro lado, fica clara a consideração de que é possível defender satisfatoriamente teses opostas, sem necessariamente deixar de se comprometer com a pressuposição da verdade. Éros é um tema escorregadio, duplo, e afeito a certa mobilidade de perspectivas. É possível caminhar, portanto, da censura para o elogio, desde que determinadas características daquilo que define o objeto (no caso de éros a definição que o engloba é a de *manía*) sejam enfatizadas ou minimizadas. Essa é uma lição gorgiana por excelência, que Platão ataca, mas ao mesmo tempo, endossa e pratica. (Górgias, *Elogio de Helena* 8).

O tratamento do tema da retórica em Platão é complexo, pois é composto por uma série de apontamentos que variam de um diálogo para outro e que dependem, invariavelmente, do contexto em que é analisado. A variedade de perspectivas acerca do tema pode ser mais bem compreendida se levarmos em conta o contexto cultural, político e educacional da Atenas do século IV. Contrariamente ao que pensamos em nossa cultura, a retórica ocupa um papel fundamental na formação dos cidadãos gregos nesta época. Ela não somente é veiculada como prática persuasiva através das diversas técnicas de

convencimento, mas aparece como o cerne de debates políticos e *paidêuticos* e carrega fortes influências do campo forense a partir da segunda metade do séc. V (GAGARIN, 1994, p. 59), ou seja, acerca da formação do indivíduo para a vida prática na *pólis*. Quando pensamos no tratamento do tema da retórica na filosofia platônica voltamo-nos quase sempre aos diálogos *Górgias* e *Fedro*. Isso ocorre devido ao consenso gerado pela tradição hermenêutica de que seriam esses os dois momentos em que Platão coloca-se diretamente diante de tal problema. De fato, os textos supracitados são os que mencionam de modo mais propositivo e direto o que poderíamos chamar de tratamento filosófico da retórica.

Percorrendo comentários em torno do papel da retórica no *Fedro*, deparamo-nos frequentemente com uma espécie de relato hermenêutico padrão do diálogo. A ideia de que o *Fedro* apresenta uma reabilitação da retórica criticada de forma veemente no *Górgias* e que opera uma distinção da prática persuasiva é bastante comum (IJSSELING, 1976, p. 197; HACKFORTH, 1972, p. 9; VICKERS, 1988; KENNEDY, 1963, p. 14). A distinção é feita entre a “boa retórica” que, segundo os comentários, coincide em muitos aspectos com a dialética e a “má retórica”, praticada e ensinada por oradores como Górgias, Lísias e Pródico. A partir dessa perspectiva e pressupondo tal distinção, a interpretação que chamamos de “relato padrão” considera o *Fedro* uma continuação aprofundada da polêmica apresentada no *Górgias*, como se, de certa forma, Platão operasse no *Fedro* uma crítica interna e pormenorizada da retórica ao invés de apenas atacar e denunciar seus pressupostos valorativos, como fez no *Górgias*. O *Górgias*, de fato, opera uma denúncia dos pressupostos axiológicos da retórica estabelecida. Nesse

sentido, o tema da justiça e da melhor maneira de viver segundo a virtude coordena e estrutura a crítica platônica à pseudo-técnica de Górgias e similares. Ainda no *Górgias*, quando Platão procede sua desqualificação da retórica através da negação de que a mesma seja uma genuína *tékhne*, está pressuposta uma espécie de analogia entre as verdadeiras habilidades técnicas e a necessidade de que elas sejam guiadas pelo desejo e busca do melhor. A exigência pelo melhor, no sentido valorativo e não no sentido performático, por sua vez, pressupõe inevitavelmente uma escala de valores que tem como horizonte o conceito de algo “bom em si mesmo”. Não temos objeções relevantes quanto a tal interpretação e acreditamos que a crítica platônica construída no *Górgias* seja mesmo de cunho valorativo. O *Fedro*, por sua vez, não estrutura sua crítica nesse mesmo sentido. É muito mais através da dimensão estilística e semântica que o processo da crítica acontece no *Fedro*. De dentro dos discursos criados por Platão, considerando todas as vozes fictícias presentes como dimensões da alteridade, inclusive o *lógos* socrático, o filósofo opera uma avaliação minuciosa dos modos de persuadir no seu aspecto performático.

Entretanto, não é possível se esquivar do modo efetivo de estruturação do filosofar platônico, a saber, do seu caráter dialógico e ficcional. Se considerarmos as especificidades da escrita e do estilo platônicos, somos levados a reconsiderar o que chamamos comumente de conjunto conceitual propositivo dessa filosofia. Um procedimento hermenêutico usual e, a nosso ver, ingênuo, tem por costume ler e interpretar os diálogos buscando-se um conjunto mínimo de teses ou proposições mais ou menos coerentes a respeito de determinado debate pontual. Salvaguardadas as características da dialogia,

refratária às transcrições forçadas que objetivam suposta clareza e propositividade do pensamento platônico, ainda assim é possível extrair um sentido corrente que dê conta do assunto pesquisado. Seja na forma de mitos, do jogo de perguntas e respostas, das apropriações platônicas dos outros discursos e dos discursos dos seus “outros”, estamos invariavelmente no esteio de um conjunto explicativo. No entanto, pensamos que, na medida em que o tema abordado no *Fedro* é justamente o do estilo e da forma da linguagem persuasiva, há um maior ganho, seguindo um pressuposto de coerência hermenêutica, se considerarmos com atenção os mecanismos de apresentação e incorporação do *lógos* platônico neste diálogo. A linguagem aqui é capciosa e pode dar uma impressão equívoca de nossa perspectiva. Não é somente enquanto ferramenta para o estabelecimento de enunciados que devemos analisar os mecanismos de persuasão e da escrita, mas enquanto apropriação genuína do gênero filosófico de Platão.

Quando colocamos como critério da nossa interpretação a análise da forma do texto platônico, começamos a detectar problemas importantes na perspectiva padrão apresentada acima. Segundo Cícero (*De Oratore* I, 47), ao lermos atentamente o *Górgias*, por exemplo, vemos que Platão pode ser considerado “o supremo orador a ridicularizar os oradores”. O que buscamos no *Fedro*, nosso tema e interesse central, por assim dizer, é justamente essa dimensão retórica do texto platônico, buscando investigar em que medida as estratégias do *lógos* operante no *Fedro* desempenham um papel peculiar crítico sem o qual seria impossível pensar a refutação (*élenkhos*). O objetivo de verificar de perto os mecanismos retóricos presentes na refutação platônica caminha junto com a consideração de suas estratégias retóricas e não poderia

realizar-se se não se tratasse de um diálogo que confere voz direta a personagens ficcionais em ato dialógico e através da personificação dos seus discursos. Nas idas e vindas do *lógos*, considerando a todo o momento seu caráter performativo, é necessário dar destaque ao processo refutativo platônico através dos seus três personagens presentes na escrita: Sócrates, Fedro e Lísias (de maneira oblíqua). Nesse sentido há pelo menos três níveis de refutação a serem conferidos e investigados. A de Sócrates contra Lísias, a de Sócrates contra Sócrates e a de Platão contra a retórica sofística ao longo da estrutura geral do diálogo, esta última sendo representada pela figura de Isócrates. Nesse caso, por exemplo, a refutação platônica não cabe nos moldes estanques de interpretação do *élenkhos*, tal como Vlastos (1994) sistematicamente o faz. A refutação no *Fedro* é um processo integral, que caminha conforme o diálogo se desenvolve e inclui estratégias discursivas bem mais variadas do que o jogo de perguntas e respostas típico dos diálogos socráticos.

## **2.7. Primeiros momentos: a cena e o acaso.**

Um encontro ocasional entre Sócrates e Fedro, fora dos muros de Atenas, é o ponto de partida cênico criado por Platão para dar voz a um jogo argumentativo complexo acerca das condições de possibilidade da retórica. Algo novo está para acontecer e o cenário da novidade não poderia ser o mesmo de outros diálogos; é necessário variar, vislumbrar novos horizontes, caminhar para fora do lugar de costume (AZEVEDO, 2011, p. 70). O diálogo tem seu início quando Fedro declara ao filósofo que havia acabado de ouvir do

próprio Lísias um discurso formidável. A presença oblíqua de Lísias no diálogo é garantida pelo personagem Fedro, que esconde sob o seu manto as palavras proferidas pelo logógrafo<sup>62</sup>. Desde o início do diálogo o tema da escrita (que será abordado mais a frente) já está posto. Fedro não fala por si mesmo e nem mesmo através da memória (apesar de tê-lo tentado), mas lê um discurso escrito, abandonado pelo seu pai original.

A prática da logografia<sup>63</sup> é alvo de críticas através da situação criada em torno do personagem Fedro, na medida em que representa o aluno que foi até seu professor Lísias e trouxe consigo um discurso construído para fins práticos. O discurso de Lísias é, portanto, crucial para compreendermos como exatamente Platão construirá sua análise do tema abordado no diálogo. Ao encontrar-se com Fedro, que, por sua vez, carrega consigo as palavras de Lísias gravadas superficialmente no registro escrito de sua conversa com o orador, Sócrates percebe com senso de oportunidade, uma ocasião conveniente para refutar Lísias e criticar a prática da logografia. Aqui ocorre uma espécie de refutação à distância, na medida em que Sócrates tem diante de si um discurso e não o próprio Lísias. A refutação do primeiro discurso do diálogo, o de Lísias, acontecerá tanto no nível do argumento quanto o da dimensão da forma; nesse sentido é fundamental que Fedro, mesmo sem o assumir de partida, tenha trazido o discurso escrito e não somente na memória.

---

<sup>62</sup> Lísias é conhecido como habilidoso orador de Atenas. Seu discurso no *Fedro* vai de 230e a 234c. Segundo Hackforth (1972, p. 16), através do testemunho de Cícero (*Brutus* 48), Lísias era conhecido pela sua disposição em construir discursos para o uso forense. O uso era feito por quem pagasse pelo discurso. Ficou conhecido por desenvolver tal técnica, tornando-se um famoso logógrafo.

<sup>63</sup> A logografia é o ofício da construção de discursos a serem utilizados no meio forense por quem tivesse interesse em usá-los.

O papel de Fedro no início do diálogo é o de declamador do discurso de Lísias e esse é o pretexto ideal para a crítica socrática acerca da qualidade do que é proferido em segunda mão e também do estatuto da repetição mecânica de uma ideia qualquer. Através de Fedro, Sócrates pode encontrar-se com Lísias e criticar, ao mesmo tempo, sua forma de composição dos discursos, seu conteúdo acerca de éros e a prática da logografia enquanto sintoma de ausência do pensamento genuíno e investigativo. São alvos da crítica, portanto: a) a versão de Lísias sobre o amor (equivocada não por si, mas devido ao modo como é apresentada); b) a composição e a disposição do seu discurso e c) a prática da logografia, vista como uma escrita morta, destituída de autenticidade.

O discurso de Lísias pode ser problematizado mesmo antes de conhecermos seu conteúdo. A primeira pergunta que devemos fazer é se realmente trata-se de um pronunciamento do próprio Lísias ou se se trata de uma invenção platônica. Pensamos que a segunda opção seja a mais provável e, por consequência, a mais verdadeira. Trata-se, provavelmente, de uma invenção platônica com o intuito de criticar as habilidades retóricas do orador. O passo aqui é importante porque, ao adotarmos a hipótese de que a presença de Lísias no *Fedro* é literária, ou seja, deliberadamente criada para o contexto e que o seu discurso foi criado livremente por Platão, atingimos o primeiro indício que poderá ajudar na comprovação da ideia que nos é cara nessa tese, a saber, de que o filósofo utiliza amplamente da retórica, vista aqui como modos estratégicos de apresentação dos argumentos. A ideia de que Platão força uma apresentação do estilo de Lísias para posteriormente poder criticá-lo através do primeiro discurso de Sócrates, reforça a interpretação de que o

filósofo utiliza de “maneirismos<sup>64</sup>” em seu texto, com o objetivo de refutar as *personae* diversas do diálogo através da técnica da paródia. A paródia é a estratégia padrão da primeira parte do diálogo. Tanto o discurso de Lísias quanto os discursos seguintes declamados por Sócrates pretendem, na repetição dos estilos, a presentificação desses *lógoi* como ponto de partida e condição favorável para que a refutação do modo de compor discursos possa ser evidenciada ao leitor. Reconstruir os estilos, através de uma caricatura, colocá-los frente a frente e dispô-los de tal forma que o leitor possa ter uma visão meridiana da questão debatida, é uma estratégia típica do *Fedro* e deverá, por isso, manter o alvo do diálogo em torno do tema da retórica até o final.

O tema de *éros*, objeto de composição dos três discursos na primeira parte do diálogo desaparece das discussões na segunda parte a partir de 257b. Como interligar o tema do amor às discussões posteriores sobre a retórica? É possível pensar uma unidade de significados entre os temas da retórica e do amor? Jaeger sugere que a escolha platônica pelo tema do amor é ocasional. Por se tratar de assunto geral e bastante discutido em exercícios de erística, Jaeger (2011, p. 1259) acredita que a escolha por *éros* não passe de um movimento aleatório. Se Jaeger estiver certo, poderíamos imaginar o mesmo diálogo iniciando suas discussões a partir da escolha de outro tema qualquer. Não concordamos com tal perspectiva. Como já mostramos, *éros* é um tema afim e propício aos outros tópicos tratados. Não obstante, defendemos a ideia de que o tema do amor ainda assim está subordinado ao assunto que

---

<sup>64</sup> O termo é utilizado por Paul Shorey através da análise linguística do diálogo e da presença constante da expressão *kai mèn dé*, simplista em demasia e empobrecedora do estilo do texto (1933, p. 131).

consideramos principal nesse diálogo, a saber, as condições do discurso retórico e da persuasão. Hackforth mantém outra interpretação sobre a unidade do *Fedro* e o papel de éros no diálogo. Segundo o estudioso, “para Platão filosofia é amor” (1972, p. 10) e sempre se personifica através do desejo em direção à completude da alma representado pela busca filosófica. Se éros não garante o filosofar por si só, ele participa decisivamente daquilo que move a alma no desejo pelo saber. Segundo Hackforth (1972, p.11), a diferença entre o *Górgias* e o *Fedro*, provavelmente separados por cerca de dezessete anos, está na relação que Platão estabelece entre filosofia e retórica. Enquanto o *Górgias* opõe de maneira drástica a retórica à filosofia, o *Fedro* coloca a primeira à serviço da segunda e aponta para a possibilidade de se fazer um bom uso, um uso filosófico, da arte da persuasão.

## **2.8. A tese de Lísias.**

Segundo *Fedro*, o conteúdo do discurso de Lísias é controverso. O assunto é o amor e é direcionado a um auditório específico: um rapaz apaixonado. O objetivo de Lísias é duplo. Por um lado e de maneira declarada, o discurso ambiciona provar a tese de que é melhor “conceder favores” a quem não é amado. Por outro lado, e de modo insinuante, o discurso quer convencer o rapaz apaixonado de que ele deve conceder favores a ele, Lísias, e não ao seu amado. Ele é, ao mesmo tempo, direcionado para provar uma tese que se aplica ao momento em que foi produzido e visa a um resultado prático como

produto da persuasão. É um discurso pessoal que tenta parecer o contrário, uma persuasão direcionada a um caso particular que tenta se fazer passar por uma defesa de perspectiva geral, não interessada.

Sócrates mostra entusiasmo para ouvir a defesa de Lísias da tese do não amante<sup>65</sup>. Apesar de parecer absurda e excêntrica a defesa de Lísias, ainda assim Platão constrói seu personagem Sócrates com tons fortes de curiosidade para ouvir o discurso, fazendo o próprio mestre comparar sua disposição de andar atrás de Fedro à disposição física de Heródico. O tom que precede à declamação do discurso é de fato cômico e lembra a conversa entre dois pretendentes. Enquanto Fedro simula certa indisposição em fazer o exercício de memória, Sócrates desnuda sua verdadeira intenção, acusando seu afã de proclamar de cor as palavras de Lísias como uma espécie de estado coribântico. O jogo entre o não apaixonado e o apaixonado, tema do discurso de Lísias, já pode ser entrevisto na negociação socrática em ouvir as palavras decoradas. Sócrates se autodefine como amigo dos discursos e põe por terra as insinuações de Fedro, flagrando-o na mentira, ao levantar seu manto e descobrir escondido sob ele o discurso escrito de Lísias. Caminham então, por sugestão de Sócrates, para as margens do Rio Ilisso, fora dos muros da cidade. Em uma paisagem bucólica e com amena temperatura, Sócrates e Fedro pretendem dar início à leitura do discurso de Lísias.

---

<sup>65</sup> Daqui em diante chamaremos a perspectiva defendida por Lísias em seu discurso como “tese do não amante”.

### 2.8.1. Episódio de Bóreas.

Momentos antes da leitura do discurso de Lísias e ainda em busca do lugar ideal para começar o diálogo, o desenvolvimento da cena irrompe em um episódio intrigante. O tempo ameno, a brisa, a paisagem grandiosa da natureza e a luz meridiana fazem com que Fedro se lembre do episódio mítico do rapto de Orítia por Bóreas, a personificação mítica do vento norte. Fedro atravessa a conversa e pergunta: “diga-me Sócrates, não foi nesse lugar, próximo ao Ilisso, que as pessoas dizem que Bóreas raptou Orítia?”<sup>66</sup>. (*Fedro* 229b). Bóreas é a representação do vento norte. Orítia é, por sua vez, conhecida por ser filha de Erecteu, um rei mítico de Atenas. Orítia teria sido raptada por Bóreas enquanto brincava com as Ninfas ao longo das margens do rio Ilisso. Segundo Hackforth (1972, p. 26), o episódio mítico levantado no diálogo tem uma função “orgânica” para a compreensão do texto, na medida em que apresenta uma antecipação do clima de arrebatamento divino ou de estado coribântico que será vivido de maneira mais intensa no pronunciamento dos discursos de Sócrates. Pensamos que a presença do mito nesse momento do diálogo tenha uma importância maior do que a que é atribuída por Hackforth. Nossa perspectiva parte da alusão feita à figura de *Pharmakeía*. A intervenção de Fedro sobre o episódio de Bóreas e Orítia começa a tomar um rumo instigante quando o personagem indaga Sócrates: “acreditas que esse mito

---

<sup>66</sup> εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐνθένδε μέντοι ποθὲν ἀπὸ τοῦ Ἰλισσοῦ λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἄρπάσαι; *Fedro* 229b.

(*mythológēma*) é verdadeiro?”<sup>67</sup>, ao que Sócrates responde da seguinte maneira:

Se eu fosse, como os sábios (*sophoi*), um incrédulo, não seria um homem extravagante, um desses sujeitos que procuram os atalhos ainda não batidos. Se fosse da opinião deles, diria, fazendo deduções muito douradas, o seguinte: o sopro de Bóreas arremessou-a das rochas que existem perto daqui, quando ela brincava com Farmacéia; em consequência disso Orítia morreu, e o povo contou que ela fora raptada por Bóreas. Eu, caro Fedro, acho tudo isso muito bonito, mas é trabalho para um homem de muita inteligência a quem o esforço não intimida e aí não encontramos a felicidade.<sup>68</sup>

A resposta de Sócrates é emblemática e, dentre outras coisas, ajuda a compreender melhor o modo como é caracterizado o ofício de filósofo. O ponto alto de tal definição ocorre quando Sócrates confessa ser um “átopos”<sup>69</sup>, alguém que tem prazer em percorrer caminhos desconhecidos. O diálogo ocorre fora dos muros da cidade e o personagem Sócrates que caminha para esse lugar também se define como fora de lugar. A autodenominação socrática como “átopos” insere-se em um contexto em que o filósofo critica a perspectiva dos sábios que optam por deduções lógicas e explicações racionais a fim de compreender o imaginário mítico. Sócrates inicia uma espécie de digressão intimista que revela sua perspectiva acerca da vida filosófica. O filósofo não é o investigador da natureza e não perde tempo analisando racionalmente os mitos. Uma interpretação interessante a respeito da função desempenhada pelo relato mítico do rapto de Orítia por Bóreas enquanto esta brincava com

<sup>67</sup>[...] σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι; *Fedro* 229c.

<sup>68</sup> ἀλλ’ εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἴτα σοφισζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὥσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι—ἡ ἐξ Ἀρείου πάγου· λέγεται γὰρ αὖ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἀλλ’ οὐκ ἐνθένδε ἡρπάσθη. ἐγὼ δέ, ὦ Φαίδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός [...]

<sup>69</sup> James Nichols (1998, p. 29) comenta que o termo “átopos”, no trecho supracitado, pode ser traduzido por: fora do lugar, sem lugar, estranho, bizarro.

*Pharmacéia* é fornecido por Burger (1980, p. 14), para quem, seguindo uma linha interpretativa que remonta ao método alegórico do filósofo neoplatônico Hérmiias de Alexandria, Sócrates pode ser identificado com Bóreas, Fedro com Orítia e Lísias com *Pharmacéia*. Sendo assim, Sócrates seria aquele que rapta Fedro, levando-o para outros ares e retirando-o das mãos do discurso nefasto de Lísias, um *phármakon* que devido à sua dosagem equivocada tornou-se para Fedro uma espécie de veneno. Não há nenhuma declaração direta no *Fedro* que possa validar essa interpretação, porém como é legítimo pressupor que todas as partes do diálogo tenham um significado orgânico, não podemos negar a possibilidade de explorar a passagem nesse sentido. A menção a *Pharmacéia* nesse trecho remete diretamente às discussões acerca do estatuto do discurso escrito. Brincar com o discurso pode ser fatal, se sua dosagem adequada não for observada<sup>70</sup>. Fedro é o jovem que aproximou-se mais do que deveria da facilidade que é repetir um discurso escrito por Lísias. Nesse sentido ele é perigosamente ludibriado pelo seu discurso e a semelhança com a figura de Orítia, nesse momento, torna-se bastante razoável.

O episódio do rapto de Bóreas, na medida em que possibilita a problematização do estatuto de veracidade do mito para Sócrates, serve para caracterizar a própria filosofia, segundo a perspectiva platônica. A partir desse contexto, praticar filosofia é ir ao encontro do que é humano, é ser amante do saber (*philomathès*), devendo o filósofo ficar na companhia dos homens, na

---

<sup>70</sup> Podemos conferir a advertência de Sócrates sobre a escrita quando diz: [...] “Você sabe, Fedro, que ocorre com a escrita uma coisa estranha, que faz com que ela se assemelhe muito com a pintura. Os pintores apresentam seus produtos como se fossem vivos; mas se alguém os questiona, calam-se cheios de dignidade. O mesmo se passa com os escritos” [...]. (275d). [...] δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ’ ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔσθηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ’ ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι: [...]. (275d).

cidade, já que as árvores e as paisagens naturais nada lhe poderiam ensinar (230d)<sup>71</sup>. Somente o convívio com os seus pares e através da prática do discurso e da dialogia é que existe a possibilidade de uma reflexão genuinamente filosófica. Mais uma vez Platão busca a definição e a identidade da prática filosófica através da crítica de um dos seus oponentes, no confronto com a diferença. No caso do mito de Bóreas e Orítia, essa afirmação do ofício filosófico se faz através da crítica aos intérpretes de mitos, os sábios racionalistas que buscam deduzir logicamente todo e qualquer evento ou situação. Sabemos que essa era uma prática comum entre os sofistas. As histórias míticas e lendárias do passado da aristocracia grega são assuntos comumente abordados pelos representantes da sofística, como Górgias e Isócrates. Explicar os mitos está, para Sócrates, na contramão de uma tarefa mais importante e urgente que é a busca do conhecimento. A perspectiva socrática, tal como é descrita por Platão, é a de um cético que prefere, em casos como esse, seguir a opinião comum (230a).

Outro ponto merece menção. A partir do episódio do rapto de Bóreas é interessante pensar a relação entre Platão e Górgias e a ideia defendida pelo último no seu *Elogio de Helena*, de que o *lógos* é um *phármakon*. No *Elogio de Helena*, Górgias faz uma analogia entre a retórica e a técnica médica, defendendo a ideia de que assim como a medicina trata de ministrar a dose correta de medicamento buscando a cura da doença, a retórica é a arte que detém o conhecimento sobre a administração correta dos discursos para a

---

<sup>71</sup> O trecho é o que se segue: “ [...] desculpa-me essa fraqueza, meu caro; é que, sendo como sou, um apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores não me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade” (230d).

[...] συγγίγνωσκέ μοι, ὦ ἄριστε. φιλομαθῆς γάρ εἰμι: τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. (230d).

alma. Na passagem 230d, Sócrates declara que o discurso de Lísias, motivo pelo qual o filósofo decide passear fora dos muros da cidade, desempenha uma função terapêutica. O motivo para o diálogo acontecer, entre Fedro e Sócrates, configura-se como uma oportunidade de terapia para a alma. Concebendo, dessa forma, o discurso como um *phármakon*, um medicamento que pode ser, ao mesmo tempo, remédio ou veneno, a depender da sua dose, Górgias elabora uma espécie de teoria da persuasão que tem como base o reconhecimento e a identificação das paixões da alma. De posse do saber mencionado, o orador potencialmente tem a habilidade de manejar as paixões, movendo-as como melhor lhe parecer. A passagem é a que se segue:

Relação idêntica possuem a força do discurso em ordem à disposição da alma e a prescrição dos medicamentos (*phármakon*) para a saúde do corpo. Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que encantam, outros que atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam a alma”.<sup>72</sup>

Jacques Derrida fornece uma definição do *phármakon* em termos semelhantes ao trecho gorgiano apresentado acima:

Não há remédio inofensivo. O *phármakon* não pode jamais ser simplesmente benéfico. (...) A essência ou a virtude benéfica de um *phármakon* não o impede de ser doloroso. (...) Esta

<sup>72</sup> [...] 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 τι κακὴν τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. (*Elogio de Helena* 14).

dolorosa fruição, ligada tanto à doença quanto ao apaziguamento, é um *phármakon* em si. Ela participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou, antes, é no seu elemento que se desenham essas oposições. (DERRIDA, 1987, p. 56-7).

No *Fedro*, em passagem posterior (268a-b), na segunda metade do diálogo, Sócrates fornece um exemplo que novamente remete ao *Elogio de Helena* gorgiano. Alguém que chegasse para Erixímaco e dissesse que conhece o uso dos medicamentos não poderia, somente por esse motivo, se autodenominar um médico. Por analogia, alguém que chegasse para um hábil e verdadeiro orador e dissesse que sabe utilizar do *lógos* e explorar seus mecanismos variados também não poderia satisfazer as exigências da retórica e se autodenominar um excelente orador. Parece haver um “algo a mais” na verdadeira técnica que suplanta o mero conhecimento instrumental.

No primeiro relato mítico apresentado no *Fedro*, Orítia teria sido raptada ou lançada no abismo pelo vento norte enquanto brincava com a ninfa *Farmacéia*<sup>73</sup>. Não há indícios diretos de que a passagem seja uma espécie de interlocução com a tese gorgiana apresentada acima. Não obstante, pensamos que, em se tratando de um diálogo que estabelece relações diretas com o *Górgias* ao abordar exatamente o tema dos mecanismos do discurso e fazer

---

<sup>73</sup> Derrida fornece uma interpretação importante para o problema. “Esta breve evocação de Farmacéia, no início do *Fedro*, é casual? Um aperitivo? Uma nascente, “talvez curativa”, assinala Robin, era consagrada a Farmacéia próxima do Ilissos. Retenhamos, em todo caso, o seguinte: que uma pequena mancha, isto é, uma nódoa (mácula), marcava em fundo de pano, para todo o diálogo, a cena desta virgem precipitada no abismo, surpreendida pela morte ao brincar com Farmacéia. Farmacéia (*Pharmakeía*) é também um nome comum que significa a administração do *phármakon*, da droga: do remédio e/ou do veneno. “Envenenamento” não era o sentido menos corrente de “Farmacéia”. Antifon deixou-nos o logograma de uma “acusação de envenenamento contra uma madrastra” (*Pharmakeías katà tês metruíās*). Por seu jogo, Farmacéia levou à morte uma pureza virginal e um íntimo impenetrado. Não muito mais adiante, Sócrates compara a uma droga (*phármakon*) os textos escritos que Fedro trouxe consigo. Esse *phármakon*, essa “medicina”, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser — alternada ou simultaneamente — benéficas e maléficas” (DERRIDA, 1987, p. 12).

referência direta às suas conclusões (*Fedro* 260e), seja razoável levantar a hipótese de que a passagem acima contém um significativo efeito alusivo. Em sentido simbólico, se Orítia morre ou é raptada quando brincava com *Farmacéia*, podemos questionar se Platão não está construindo uma cena alusiva aos perigos do discurso, considerando a definição apresentada por Górgias de que o *lógos* é um *phármakon*, remédio e veneno, dependendo da dose ministrada. O próprio discurso carregado por Fedro e atribuído a Lísias, se considerado nos mesmos termos gorgianos, deve ser bem ministrado, utilizado de maneira correta para evitar um prejuízo maior (GRISWOLD, 1986, p. 24).

### 2.8.2. O discurso de Lísias 230e-234c – interpretações.

À primeira vista, o discurso atribuído a Lísias e declamado por Fedro versará sobre os malefícios que podem cercar uma relação amorosa quando o amado (*erómenos*) decide entregar-se aos desejos eróticos de um amante (*erastés*). O intuito do discurso de Lísias, dirigido a um suposto jovem, é o de convencê-lo de que antes “conceder seus favores” (*kharizesthai*) a alguém que não esteja apaixonado do que devotá-los a outro que se declare apaixonado. Na tradição clássica, o amante (*erastés*) geralmente é identificado como um homem mais velho que persegue com admiração o jovem fazendo-lhe súplicas

e pedidos. *Erómenos*, por sua vez, é o amado, o jovem que opta por se subordinar ao *erastés* e às suas vontades<sup>74</sup>. Segundo Xenofonte (*Hiero* I, 37):

Cada vez que um *erómenos* presta um serviço (*hypourgein*) a um cidadão particular, isso prova que ele está lhe concedendo tal favor (*kharízesthai*) por causa de afeto, porque o cidadão pode estar certo de que ele [o *erómenos*] está se subordinando (*hypoterein*) sem a imposição de qualquer obrigação; mas um tirano jamais pode ter certeza de que é amado<sup>75</sup>.

Levando em conta esse costume, tal como exemplificado pela passagem supracitada de Xenofonte, o discurso de Lísias tenta persuadir o seu “auditório” hipotético (qualquer *erómenos*, inclusive o próprio Fedro) de que é mais benéfico e proveitoso perverter a regra da concessão de favores e passar a adotar como princípio de prudência somente entregar-se àqueles que não demonstrarem nenhuma paixão ou desejo erótico em forma de súplicas. Trata-se, no sentido formal, de um discurso ao portador, ou seja, poderá ser utilizado por qualquer um que pretenda defender a tese de que é melhor conceder favores ao “não-erastés” (não amante).

Falta expormos o discurso de modo pormenorizado. Mas antes devemos atentar para uma artimanha presente no discurso de Lísias. Seu discurso, na verdade, servirá também para qualquer *erastés* obstinado que, de tão apaixonado e decidido a conquistar seu objetivo (os favores), fingirá não ter nenhum interesse pelo *erómenos*, ludibriando-o para, assim, por via indireta e

---

<sup>74</sup> A distinção dos termos relativos à condição e *status* da relação amorosa em “erómenos” e “erastés” não é exata, porém optamos por seguir a nomenclatura escolhida por Kenneth Dover (2007: p.34)

<sup>75</sup> καὶ γὰρ δὴ τῷ μὲν ἰδιώτῃ εὐθὺς τεκμήριόν ἐστιν, ὅταν ὁ ἐρώμενός τι ὑπουργῇ, ὅτι ὡς φιλῶν χαρίζεται, διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι οὐδεμιᾶς ἀνάγκης οὔσης ὑπηρετεῖ, τῷ δὲ τυράννῳ οὔποτε ἔστι πιστεῦσαι ὡς φιλεῖται. (*Hiero* I.37).

dissimulada, conquistar o que quer. Segundo o contexto cênico anunciado nas primeiras linhas do diálogo, Fedro havia acabado de se encontrar com Lísias que, por sua vez, havia declamado o discurso do não amante para o jovem. O próprio Fedro pode ser pensado como um alvo para o discurso de Lísias e a ambiguidade dos usos do *lógos* de Lísias se confirma. Lísias, em sua época, foi conhecido como um “fabricador” de discursos, um logógrafo que produzia e vendia suas defesas geralmente para serem utilizadas em ambiente forense. Trata-se de discursos laudatórios ou censuradores, pertencentes ao que Aristóteles nomeou no primeiro livro da *Retórica* (I, 3) como gênero epidítico.

A introdução do discurso de Lísias tenta disfarçar sua verdadeira intenção. Lísias promete ao suposto *erómenos* que a verdade do seu discurso está garantida, dado que ele, o orador, desde o início declara em sua defesa não estar na condição de amante (*Fedro* 239a). Essa observação tem como pressuposto a ideia de que, quando o apaixonado, afetado pelo amor, discursa ou pronuncia algo, não se pode confiar no que ele diz. Ludibriante e insidioso é o *lógos* de Lísias, já que não há como descobrir se ele disse a verdade ou, se justamente por estar apaixonado e confirmando sua tese da não confiabilidade nas palavras do amante, pronunciou tal discurso apenas para persuadir Fedro, ou mesmo se é Fedro quem pretende persuadir Sócrates da tese do não-amante. Lísias busca cercar seu discurso livrando-o de qualquer acusação de pessoalidade, mas, como já vimos, não se trata de tema exato e objetivo e a possibilidade de tudo ser um truque permanece quase como um efeito da linguagem, em conjunto com o sentido do seu conteúdo. Assegurar a validação moral do discurso, tipo de prova que Aristóteles identifica como caráter moral do orador, é um modo eficaz de iniciar um discurso e é exatamente o que

Lísias tenta fazer, garantindo seu distanciamento da questão. Ocorre, por sua vez, um efeito persuasivo em cascata. Dado que o discurso de Lísias defende a ideia de que é melhor “conceder favores” ao não apaixonado e considerando que o orador desde o início garante sua isenção e indiferença em relação ao suposto jovem, para quem são endereçadas suas palavras, emerge do texto um efeito persuasivo indireto que o transforma, nesse sentido, em um “autoelogio” e uma defesa dos próprios interesses, sem que o ouvinte o perceba.

Dizer que um discurso tem veracidade porque é pronunciado por alguém que não está apaixonado já é pressupor que *éros* impede o conhecimento e essa será uma das teses, senão a principal delas, refutadas pela palinódia socrática. Desde o início, o amor é visto como empecilho à verdade. Segundo o discurso de Lísias, o amante é por definição um indivíduo frívolo, que sai loucamente à procura do seu objeto de desejo e quando, finalmente, o conquista não cumpre as promessas feitas quando buscava satisfazer-se (233a). O amante, quando dominado pelo afeto erótico, não diz a verdade, apenas manipula para conquistar o que quer. *Éros* é visto aqui como motivo do engano, do ludíbrio e da vontade de possuir o outro, enquanto objeto amado, a qualquer preço. É curioso notar, no entanto, que a retórica procede exatamente através desse mecanismo de engano e aquele que não é capaz de ser enganado não poderá jamais ser persuadido. Na mesma direção, aquele que não é capaz de ludibriar e manipular o discurso, tendo em vista a gama infinita das paixões da alma e seu funcionamento, não poderá causar persuasão (MURRAY, 1988, p. 282). Explorando o discurso de Lísias e a partir desse

contexto podemos considerar a retórica como instância erótica, na medida em que manipula para obter um efeito desejado.

O argumento desenvolvido é psicológico. O amante tomado pela paixão dedica-se tão profundamente ao objeto amado que se perde na profusão de seus afetos, a ponto de esquecer compromissos e deveres. Ao conquistar o objeto, deposita na conta do amado uma expectativa de gratidão por todas as coisas abdicadas em nome da satisfação do seu desejo (231b). A conta é extensa e o *erómenos* mal sabe, segundo Lísias, que sua promissória dificilmente será paga. Isso ocorre porque existe nessa negociação uma supervalorização daquilo que se fez e uma impossibilidade congênita do apaixonado em perceber a relação de maneira racional. O apaixonado sofre de ausência temporária da capacidade de raciocinar sobre a situação vivida e torna impossível qualquer diálogo pautado em critérios lógicos e, por consequência, não sabe pensar sobre as melhores consequências de uma relação amorosa. Por outro lado, aqueles que não estão sob o jugo de éros dispensam o jogo de acerto de contas unilateral e podem aproveitar os melhores momentos ao lado um do outro. O *erastés* é caracterizado como incapaz de dominar-se, não tem domínio de si (*enkrateia*), possui uma alma doente e não pode ser considerado um amigo confiável (230c). Por ser frívolo e entusiasmado, nada garante que não possa trocar seu objeto de desejo, agora já possuído, descartando seu atual *erómenos* (*Fedro* 231d-e). O *erastés* está momentaneamente incapacitado de refletir com sensatez e mantém-se em estado de delírio, fazendo valer o sentimento de orgulho e a crença de que todos o invejam. Diante de tais condições e da desconstrução da ideia tradicional que permeia as relações entre o *erastés* e o *erómenos*, a peroração

do discurso de Lísias passa a exortar seu ouvinte imaginário a optar pela entrega ao não amante, sábio e prudente por não sofrer os efeitos destruidores de éros. Essa figura imaginária do não-amante não é tão abstrata assim e o suposto menino almejado como auditório menos ainda. É Lísias tentando persuadir Fedro, o orador habilidoso usando de estratégias para possuir o jovem entusiasmado por suas palavras.

O discurso aborda o tema do ciúme e da possessividade do amante. Este é desagradável, pois imagina sempre a existência de uma conspiração contra o seu amor. A acusação é que o estado de enamoramento do *erastés* o conduz a agir de maneira impensada, fazendo-o desejar seu objeto de modo exclusivo, não admitindo nenhum tipo de liberdade para o *erómenos*. Suas relações são, portanto, afetadas e seu convívio com os amigos é comprometido. Por outro lado, quando o relacionamento ocorre com um indivíduo liberto das paixões de éros, a vida comum e os interesses políticos, bem como as ligações de amizade de ambas as partes tendem a melhorar e ganhar em força e união.

O desejo, na perspectiva do discurso de Lísias, quando nascido do torpor da presença de éros, tem seu foco no corpo do amado (na beleza do corpo), distanciando-se do que é constante, como o caráter e suas condições estruturais determinantes. Na medida em que a beleza e a juventude, efêmeras por definição, desaparecem, o amante tende a abandonar seu objeto de desejo. Por oposição, na relação que dispensa voluntariamente éros, não existe tal risco já que a amizade nasce antes do envolvimento sexual. O amante enamorado não é digno de confiança e quando elogia deseja apenas

satisfazer seu desejo, deixando a verdade sobre o assunto de lado. Aqui Platão faz seu personagem Lísias descrever a própria retórica, pelo menos no seu gênero encomiástico, tão criticado no diálogo *Menéxeno*. Através do discurso de Lísias, criado por Platão, vislumbramos uma série de objeções à sofística. O interessante de se notar é que Platão, através da ficção, provoca no leitor um efeito crítico sobre a retórica sofística e o faz através do discurso de Lísias, supostamente fabricado pelo logógrafo. A ridicularização é automática e passível de ser percebida através do próprio discurso atribuído a Lísias.

## **2.9. O discurso de cabeça coberta (237a).**

O discurso de Lísias foi lido por Fedro e atentamente ouvido por Sócrates. Suas fissuras não serão evidenciadas de modo propositivo, pelo menos não imediatamente. A primeira etapa de sua refutação consiste em uma construção mimética realizada por Sócrates através de seu primeiro discurso. Sócrates repetirá o conteúdo de Lísias, mas ao fazê-lo modificará seu modo de compor. É na composição distinta que repousará o primeiro passo da refutação. A inventio (*heúresis*) socrática principia com uma invocação às Musas:

Vinde, Musas sonoras! Quer sejais assim chamadas pela  
qualidade de vosso canto, quer provenha dos sonorosos

Lígyres semelhante qualificativo. Cooperai comigo no discurso que este excelente moço me força (*anankázei*) a improvisar<sup>76</sup>.

O verbo *anankázō* (obrigar, compelir) utilizado no final da passagem denuncia as condições de fabricação deste discurso, ou melhor, sugere como Platão deseja que o leitor compreenda o contexto de necessidade deste *lógos* contra o amor. A primeira fala socrática não é construída, portanto, com o objetivo de investigar o assunto, tal como ocorre na prática do *élenkhos*, mas para mostrar que o modo de compor discursos, tal como praticado por alguns oradores, além de não contribuir de maneira rigorosa para a aquisição de boas definições em torno de um problema, sequer é eficaz. É, portanto, forçoso nesse contexto que Sócrates construa um discurso de conteúdo semelhante, mas distinto na sua forma. Não importa aqui saber se Sócrates compartilha ou não da perspectiva de Lísias sobre o amor, importa mostrar que, a despeito de sua posição ser verdadeira ou não, o modo pelo qual a mesma é exposta supera em qualidade de persuasão o discurso de Lísias.

Platão, cujos diálogos têm a singularidade de levar o leitor a problematizar a relação entre forma e conteúdo, constrói ele mesmo dois discursos de conteúdos semelhantes e formas de apresentação diferentes. A construção dos dois discursos, aquele atribuído a Lísias e o primeiro de Sócrates, pronunciado com a cabeça coberta, parece contribuir para a ideia de ser possível separar, pelo menos de modo operacional, forma e conteúdo. É importante notar, no entanto, que, ao construir dois discursos de conteúdo similar e formatos diferentes, Platão também mostra no contexto do *Fedro* uma noção de que o *lógos* pode ser moldado criando novas realidades. O poder

<sup>76</sup> ἄγετε δὴ, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ὧδ' ἢ εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ' ἐπωνυμίαν, 'ξύμ μοι λάβεσθε' τοῦ μύθου, ὃν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὐτοσὶ λέγειν, ἴν' ὁ ἐταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρότερον (*Fedro* 237a).

plasmador do *lógos* está tanto na criação de novas perspectivas a partir de um arranjo conveniente das palavras, quanto na instrumentalização de um corpo de ideias que tem como finalidade mostrar que nem toda fabricação do discurso condiz com a verdade. Nesse sentido, Platão imita para criar dissenso e mostra que alguns usos do discurso não são eficazes e nem mesmo elaborados a partir de um desejo genuíno pelo conhecimento. Duplicando oradores e sofistas, através da construção de personagens ao longo dos diálogos, as *personae* não falam somente em nome de Platão, falam segundo a necessidade que o contexto exige, significando vetores diversos acerca de temas propostos. A contradição, o jogo de vozes e o embate são constitutivos dessa filosofia e caso tentássemos reescrever os diálogos de maneira propositiva perderíamos inevitavelmente sua singularidade e seu sentido. Gonzáles (1998) chega a dizer que somente entenderíamos de fato a filosofia de Platão produzindo outros diálogos para explicá-la. Fica claro aqui que forma e conteúdo não podem ser separados de maneira absoluta, mas apenas operatoriamente (GRISWOLD, 1986, p. 2)<sup>77</sup>. Sócrates dá prosseguimento ao discurso e o próximo passo é desqualificar o *lógos* de Lísias através da denúncia dos seus interesses pessoais ao defender a tese de que é preferível conceder favores a quem não ama. Segue a passagem que abre o segundo discurso:

Pois bem: houve outrora um rapaz belíssimo, ou melhor, houve um mancebo que tinha grande número de admiradores. Um destes era muito esperto. Ele, que realmente amava o rapaz como todos os outros, convenceu-o de que não o amava. Ao tentar conquistá-lo, esforçou-se por persuadi-lo de que antes se devem conceder favores ao que não ama do que ao apaixonado. Um dia dirigiu-lhe o seguinte discurso: em todas

---

<sup>77</sup> Segundo Griswold (1986, p. 2): “a máxima que orienta minha interpretação do *Fedro* é de que a forma do diálogo é intrínseca ao conteúdo de seu significado. O conteúdo do texto não é verdadeiramente compreensível fora de sua forma, e vice versa”.

as coisas, meu rapaz, para que se tome uma resolução sábia é necessário saber sobre o que se delibera, pois, de outro modo, certamente nos enganamos.<sup>78</sup>

O discurso de Lísias utiliza a estratégia da isenção do orador, de sua imparcialidade diante do ponto defendido com a finalidade de conferir à sua defesa maior veracidade e confiabilidade. Ele garante ao suposto jovem que não tem nenhum interesse na questão, Lísias diz não amar o rapaz e Fedro de maneira ingênua não entende a emboscada. A refutação socrática do discurso de Lísias ocorre em dois momentos. Primeiro Sócrates denuncia suas verdadeiras intenções, desautoriza seu discurso e a isenção do orador cai por terra; depois Sócrates constrói outro *lógos* que supera em eficácia a defesa de Lísias na medida em que utiliza do lugar comum da definição.

Aristóteles, em sua *Retórica*, defende que o uso de recursos que enfatizam a autoridade do orador constitui uma espécie de prova retórica fundamentada no caráter. Assegurar intradiscurso a completa isenção do orador, através da garantia de que o mesmo não nutre nenhum tipo de interesse pela questão defendida, isto é, afirmar a inexistência de qualquer benefício para quem se apropria do discurso é um dos passos importantes na construção do efeito persuasivo. A prova pelo caráter moral do orador, no entanto, aplica-se mais propriamente a um fator externo ao discurso. Se analisado sob o viés da construção da autoridade, o caso de Lísias ganha nova interpretação. Platão constrói o primeiro discurso e nele a *persona* de Lísias

---

<sup>78</sup> ἦν οὕτω δὴ παῖς, μάλλον δὲ μεираκίσκος, μάλα καλός: τούτῳ δὲ ἦσαν ἐρασταὶ πάνυ πολλοί. εἷς δὲ τις αὐτῶν αἰμύλος ἦν, ὃς οὐδενὸς ἥττον ἐρῶν ἐπεπεικεῖ τὸν παῖδα ὡς οὐκ ἐρώη. καὶ ποτε αὐτὸν αἰτῶν ἐπειθεν τοῦτ' αὐτό, ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δεοὶ χαρίζεσθαι, ἔλεγέν τε ὧδε — περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι: εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ἢ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη. (237b-c).

preocupa-se em garantir sua autoridade através da declaração de desinteresse pessoal na questão tratada. Ocorre que o próprio discurso já aponta para uma falha que é, por sua vez, confirmada pela passagem supracitada, denunciando o envolvimento pessoal de Lísias com Fedro. Sócrates inicia, portanto, seu primeiro discurso desautorizando a prova ética utilizada por Lísias e mostra que, contrariamente ao que anuncia o orador, há um jogo de interesses claro entre a tese defendida e seu comprometimento com a mesma. Não há aqui nenhuma tentativa por parte de Sócrates em refutar a perspectiva de Lísias. O que está em pauta é uma crítica dos mecanismos de persuasão utilizados pelo orador. Porém, a crítica à forma do discurso necessariamente traz à tona, como uma moeda que comporta sempre os dois lados, uma desautorização da perspectiva defendida.

A próxima crítica não é menos incisiva e revela a obsessão socrática pela definição dos termos da discussão. Assim, Sócrates estabelece a sua regra de ouro.

[...] uma vez que nos propusemos a questão de saber se o amigo não apaixonado deve ter preferência sobre o que revela amor, assentemos desde já o que seja o amor e sua virtude peculiar, para, sem perdermos de vista nossa definição e a ela recorrendo quantas vezes for preciso, decidirmos se o amor é prejudicial ou benéfico. (237d).<sup>79</sup>

Ocorre aqui uma exigência do personagem Sócrates pela definição dos termos. A prática de definir os termos é tipicamente socrática e faz parte do

---

<sup>79</sup> [...] ἀλλ' ἐπειδὴ σοὶ καὶ ἐμοὶ ὁ λόγος πρόκειται πότερα ἐρῶντι ἢ μὴ μᾶλλον εἰς φιλίαν ἰτέον, περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν, ὁμολογία θέμενοι ὅρον, εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιῶμεθα εἴτε ὠφελίαν εἴτε βλάβην παρέχει.

procedimento refutativo conhecido como *élenkhos*. Nesse sentido poderíamos pensar que mesmo o primeiro discurso de Sócrates, refutado pelo próprio filósofo através da palinódia, já representa um pouco do próprio pensamento platônico. Em outros diálogos, notadamente aqueles chamados de socráticos, Platão por vezes faz do personagem Sócrates seu porta-voz. Somos acostumados a ver Sócrates como personagem central do filósofo e a consequência de tal hábito é que somos levados quase sempre a uma leitura que não considera a *polifonia* do diálogo em sua real complexidade. Porém, no primeiro discurso de Sócrates a exigência pela definição também é retórica. Ela não encadeia uma série de definições e encerra uma busca dialógica; é antes um artifício que confere seriedade ao discurso, um efeito de seriedade que produz confiabilidade. No segundo livro da *Retórica*, Aristóteles aponta a definição como um lugar-comum (*tópos*) argumentativo. Exigir a definição dos termos é um dos diversos modos de iniciar um discurso e confere certa veracidade para o assunto, como pode ser conferido nas seguintes passagens:

Outro [lugar-comum] obtém-se partindo da definição (*horismoû*). Por exemplo, o que é o divino (*daimóniôn*)? Um deus ou obra de um deus? Naturalmente, aquele que admitir que é obra de deus, forçosamente também há de admitir que os deuses existem (*Retórica*, 1398a, 15-16).<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> ἄλλος ἐξ ὀρίσμοῦ, οἷον τί τὸ δαιμόνιον ἐστίν: “ἄρα θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον; καίτοι ὅστις οἶεται θεοῦ ἔργον εἶναι, τοῦτον ἀνάγκη οἶεσθαι καὶ θεοὺς εἶναι.”

Adiante, conclui Aristóteles:

[...] Todos esses casos constroem os seus silogismos sobre a matéria que tratam, partindo de definições e determinando a essência de uma coisa (*Retórica*, 1398a, 24-25).<sup>81</sup>

A leitura do restante do discurso corrobora a ideia de que a exigência de definição no início do primeiro *lógos* socrático é retórica e tem o objetivo de persuadir sobre um ponto. Após ter fornecido a primeira definição do conceito de amor, Sócrates segue discursando sem definir nenhum outro termo e construindo o tempo todo entimemas retóricos. Sócrates insiste em prosseguir o movimento que considera não somente mais verdadeiro como também mais eficaz para esclarecer um assunto. Para o filósofo, saber é saber definir. A refutação socrática do discurso de Lísias é realizada em registro retórico, a refutação platônica da retórica estabelecida é realizada em registro múltiplo, ou seja, ela tem caráter retórico, literário e filosófico, ela é feita de maneira ficcional, utilizando figuras retóricas, fabricando argumentos e construindo conceitos.

---

<sup>81</sup> [...] πάντες γὰρ οὗτοι ὀρισάμενοι καὶ λαβόντες τὸ τί ἐστὶ συλλογίζονται περὶ ὧν λέγουσιν.

## 2.10. A palinódia socrática: a refutação de Lísias.

O amor me fere é debaixo do braço,  
de um vão entre as costelas.  
Atinge o meu coração é por esta via inclinada.  
Eu ponho o amor no pilão com cinza  
e grão de roxo e soco. Macero ele,  
faço dele cataplasma  
e ponho sobre a ferida.  
(Adélia Prado, *Bagagem*)

Ao terminar seu primeiro discurso e ter decidido voltar para casa, Sócrates recebe um sinal que lhe é familiar (242 b-c), seu *daimoniôn* manifesta-se dissuadindo-o de partir. Sócrates reconhece que não foi justo com éros e para mostrar imediatamente seu arrependimento cita o poeta Íbico: “*De haver aos homens agradado, à custa de descurar dos deuses*”.<sup>82</sup> Em seguida declara: “agora sei em que consistiu o erro” (*nûn d’eisthemai tò hamártema*). Este é o sinal de que será necessário reparar o discurso e superar tanto aquele construído por Lísias e lido por Fedro, quanto seu próprio discurso anterior. No seu primeiro discurso, Sócrates havia censurado o amor, caracterizando-o como ruim e causador de males incontáveis. A bem da verdade, o primeiro discurso de Sócrates consistiu em uma estratégia retórica, como veremos adiante; porém, é preciso levar em conta que nesta ocasião o filósofo condenou os efeitos do amor de maneira ostensiva. O cálculo feito pela argumentação em torno da necessidade da palinódia repousa na ideia comum de que sendo *Éros* um deus, filho de Afrodite, pensá-lo como causador de males seria, de certa maneira, incorrer em impiedade. Baseado nessa

---

<sup>82</sup> “*ρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω*”. Íbico, Frag. 24, Bergk. Íbico foi um poeta lírico da Magna Grécia. A ele é atribuído o gênero do elogio na poesia.

pressuposição, de que dos deuses nada ruim pode advir, Sócrates retoma a palavra buscando retratar sua primeira perspectiva.

A invenção (*inventio*) da palinódia está definida. Como já dissemos, o filósofo resolveu retratar-se de sua posição acerca dos efeitos e consequências do amor considerando a premissa de que, sendo *Éros* um deus, ele não poderia causar males aos homens, mas apenas trazer-lhes benefícios e representar a verdade. A *inventio* é fornecida pela lírica de Íbico e o início formal da retratação também faz menção direta à poesia, através da referência a Homero e Estesícoro. Em seu primeiro discurso, Sócrates também havia invocado as musas (*Fedro* 237a9). A citação direta do poeta Íbico, conhecido como criador do gênero laudatório, casa-se, por sua vez, perfeitamente com o início da palinódia que é, fundamentalmente, encomiástico.

O evento da palinódia, tal como é apresentado inicialmente, pode ser visto a partir da ideia de que o discurso tem a capacidade de purificar o pensamento e mesmo algumas ações. Seguindo o texto de perto, vemos que um dos objetivos declarados no início da retratação é o de fazer justiça aos deuses e tornar novamente limpa e pura a figura de Sócrates, enquanto autor de um discurso ímpio. A passagem que compara a conhecida<sup>83</sup> palinódia de Estesícoro, ressaltando seu efeito purificador (*kátharmos*) e restaurador da visão deste poeta, com a retratação filosófica que Sócrates construirá em seguida para fazer justiça a *Éros*, sugere a existência de uma função catártica para o discurso. Assim, a partir de 243 a-b, pensamos que a palavra assume

---

<sup>83</sup> A história de Estesícoro e sua visão recuperada após a Palinódia é recorrente e parece ser de conhecimento comum na época. Platão cita o poeta em dois momentos (*Fedro* 243a; *República* 586c, de maneira indireta). Isócrates também menciona a mesma história no seu *Elogio de Helena*, 64.

uma função mágica de curar um estado equivocado de coisas. Impossível não lembrar aqui da ideia de que o discurso é um medicamento que faz depender sua eficácia da dosagem em que é ministrado:

Para os que cometem **erro** de mitologia, há uma antiga purificação que passou despercebida a Homero, não, porém, a Estesícoro. Privado da vista por haver **difamado** Helena, não lhe escapou, como a Homero, a causa de semelhante fato; por frequentar as Musas, reconheceu-a e, de pronto, compôs os versos: “Foi mentira quanto eu disse/ Nunca subiste nas naves/ de belas proas recurvas/ nem no castelo de Tróia/ jamais pisastes algum dia”. Havendo escrito nesse estilo toda a palinódia, imediatamente recuperou a vista. De minha parte, quero mostrar-me mais sábio do que ambos; neste ponto, pelo menos. Antes de cair sobre mim alguma desgraça por haver falado mal de *Éros*, vou apresentar-lhe minha retratação, e isso de cabeça descoberta, não velada, como a vergonha há pouco me obrigou a proceder.<sup>84</sup>

Assim, a purificação socrática ocorrerá através da palavra e esta, conforme a promessa inicial, deverá mostrar os erros cometidos em seu primeiro discurso. Literariamente, a construção da palinódia tem um objetivo pessoal para Sócrates, na medida em que ele preocupa-se com punições da divindade pelo seu ato ímpio. No entanto, sabemos e devemos mostrar doravante, que a preocupação de Platão aqui diz respeito à refutação de Lísias e esta será feita de modo indireto, através da pseudorefutação do próprio Sócrates, habilmente construída por ele mesmo. Ao construir uma refutação de si mesmo Sócrates acaba por refutar Lísias, considerando que o pressuposto que sustenta ambos

<sup>84</sup> [...] ἔστιν δὲ τοῖς **ἀμαρτάνουσι** περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος, ὃν Ὅμηρος μὲν οὐκ ᾔσθετο, Στησίχορος δέ. τῶν γὰρ ὁμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης **κακηγορίαν** οὐκ ἠγνόησεν ὥσπερ Ὅμηρος, ἀλλ’ ἅτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν, καὶ ποιεῖ εὐθύς – “οὐκ ἔστ’ ἔτυμος λόγος οὗτος, /οὐδ’ ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις, /οὐδ’ ἴκεο Πέργαμα Τροίας:” καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινωδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν. ἐγὼ οὖν σοφώτερος ἐκείνων γενήσομαι κατ’ αὐτό γε τοῦτο: πρὶν γάρ τι παθεῖν διὰ τὴν τοῦ Ἔρωτος κακηγορίαν πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινωδίαν, γυμνῇ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ ὥσπερ τότε ὑπ’ αἰσχύνῃς ἐγκεκαλυμμένος (*Fedro* 243a-b).

os discursos é o mesmo, a saber, de que é preferível relacionar-se com um parceiro não apaixonado, visto que o amor e a paixão causam nos homens um estado doentio. O mecanismo utilizado por Platão é complexo e é necessário expor e mostrar a sutileza do processo argumentativo. Não podemos esquecer que Lísias sequer está presente, o que é refutado é seu discurso, ao passo que sua crítica direta somente tomará uma dimensão mais completa quando Sócrates fizer suas ponderações acerca da escrita e do estatuto do discurso escrito. A título de rápida antecipação, defenderemos a ideia de que a polêmica crítica direcionada à escrita, no *Fedro*, não pode ser vista como uma espécie de descrença na eficácia e no valor de verdade da escritura, mas deve ser interpretada no sentido em que se relaciona intimamente com o propósito de denunciar “tipos” políticos como Lísias, representante da *logografia*. O ponto ainda está obscuro e tentaremos esclarecer mais adiante quando o tema da escrita vier à tona.

A palinódia é carregada de figuras simbólicas e uma delas precisa ser mais bem explorada. Sócrates havia construído seu primeiro discurso de “cabeça coberta” devido à vergonha, atitude assumida apenas posteriormente, ao declarar-se contra o amor e suas possíveis consequências nefastas. A cabeça coberta de Sócrates não é ocasional, também significa outra vergonha. Platão, ao construir o momento cênico específico no qual Sócrates repete a tese do amigo de Fedro, através de um discurso cujo objetivo anunciado é o de repreender a forma da sua composição, faz o filósofo mostrar através de sua cabeça coberta que desde o início aquela era apenas uma estratégia de refutação.

A exposição da fragilidade do discurso de Lísias, lido por Fedro, é composta de elementos textuais, cênicos e simbólicos. A cabeça de Sócrates agora está descoberta (243b) e essa é a primeira pista que indica o aspecto artificial e estratégico de seu primeiro discurso. Sabendo que havia composto um discurso descolado de suas convicções pessoais, o personagem Sócrates é levado a mostrar sua insatisfação através da sua voz “demoníaca” que o impede de prosseguir sem terminar o que deve fazer. Outra pista de que o primeiro discurso de Lísias não tem significado completo se for considerado isoladamente, mas apenas na medida em que antecede a sua refutação, é a presença do *daímon*, que sempre sugere uma continuidade do diálogo, impedindo sua interrupção e exigindo uma reformulação do problema. Assim, a defesa do não amante, realizada por Sócrates logo após a leitura do discurso de Lísias com conteúdo similar, deve ser compreendida como o passo necessário para a exposição dos argumentos contidos na palinódia. Também pensamos que se trata de uma refinada estratégia de ampliação da crítica e da potência refutativa do discurso, na medida em que supera o primeiro discurso tanto em seu aspecto formal quanto em seu conteúdo. O saldo é a crítica aos dois primeiros discursos em seu conteúdo defendido, a denúncia da pouca habilidade de Lísias (dos “Lísias”, dos logógrafos) com relação à composição e organização dos argumentos, e a consagração de Sócrates (dos “Sócrates”, dos filósofos) como melhor orador, compositor de discursos e conhecedor do objeto tratado. Aliás, o terceiro atributo é a causa e origem dos dois primeiros. É justamente por conhecer melhor, investigar através de um método mais acurado e procurar a resposta para questões fundamentais de maneira

dialética, que o filósofo é melhor com a persuasão do que os oradores. Essa é a tese que a segunda parte do *Fedro* tentará mostrar.

Em 243e, fica claro que o suposto jovem para quem o discurso de Lísias foi construído, o jovem hipotético, era de fato o próprio Fedro. Esse mesmo jovem agora está disposto a ouvir a retratação realizada por Sócrates. O belo rapaz será auditório de Sócrates e o leitor atento é o auditório de Platão. A palinódia socrática terá como fundamento a revisão do conceito de delírio (*maníá*). De acordo com a tese defendida por Lísias e repetida por Sócrates em seu primeiro discurso, o amor provoca um delírio que apenas traz prejuízo para o amado em suas relações cotidianas, pois retira de cena a razão e faz com que as pessoas tomem atitudes imprudentes. O primeiro passo da retratação é reabilitar o delírio buscando mostrar que em algumas ocasiões ele não somente é bem-vindo, mas necessário. O argumento pode ser exposto da seguinte maneira: se o delírio não é um mal em si, ou seja, se existe a possibilidade de se significar positivamente o delírio, então a ideia de que o amor deve ser afastado unicamente por se tratar de uma espécie de delírio não se sustenta. Será preciso verificar se, de fato, o amor é um delírio ruim ou se na verdade trata-se de uma forma benéfica de “loucura”. Para Sócrates, a espécie de delírio (*maníá*) da qual participa o amor “nos foi dada pelos deuses para a nossa maior sorte (*eutykhíai* - 245 b)”. No entanto, o ponto não está provado e, para fazê-lo, Sócrates deverá iniciar um longo percurso acerca da natureza da alma. Segundo o próprio Sócrates, a demonstração (*apódeixis*) da existência de *maníai* benéficas ao ser humano consiste em “alcançar a verdade a respeito da alma humana”.

O início da demonstração é abrupto e exhibe imediatamente uma tese robusta e de difícil comprovação: “a alma toda é imortal” (*psykhè pása athánatos* –245c) e isso ocorre porque ela é auto-movente (*aeikínton*), possui força motriz, não necessitando de nada externo e ou que lhe seja heterogêneo no ato do movimento<sup>85</sup>. Segundo Sócrates, o delírio erótico não é um mal e nem mesmo deve ser evitado, mas configura-se como uma dádiva que [...] “foi dada pelos deuses para nossa maior felicidade” (245c)<sup>86</sup>. Tal ideia deverá ser bem desenvolvida para que a refutação do discurso de Lísias ocorra, bem como para mostrar que a alma é o objeto por excelência das investigações filosóficas.

Considerando que o discurso de Lísias ampara-se justamente na ideia de que todos os delírios, inclusive aquele provocado pelo amor, são nefastos ao homem, Sócrates tentará mostrar o contrário e assim desqualificar sua argumentação. A apresentação acerca da imortalidade da alma (245c-246a) baseia-se na divisão entre seres que são movidos e seres que se movem, ou seja, existem seres que necessitam de uma força motor externa para gerar o movimento e a vida e seres que têm a propriedade de se auto moverem, não necessitando de nada que lhes seja distinto. Aquilo que não necessita de uma força motor externa tem vida própria e escapa a qualquer lógica sustentada pelos conceitos de geração e corrupção. Seres gerados são mortais dado que vieram a existir através da geração, porém seres que não foram gerados, aqueles que contam com força motora própria, não estão expostos à corrupção e são, por esse motivo, imortais. O ponto é exposto e a hipótese gira em torno

---

<sup>85</sup> O argumento apresentado acerca da imortalidade da alma, segundo Nehamas e Woodruff, foi apresentado na antiguidade pelo filósofo Alcmeon de Crotona, um pitagórico do início do quinto século. (NEHAMAS & WOODRUFF, 1998, p. 29, nota 63).

<sup>86</sup> [...] ὥς ἐπ’ εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδεται. *Fedro* 245c.

da possibilidade de se considerar a alma como algo não gerado e automovente. Nesse instante da argumentação nada é demonstrado de maneira clara. Sócrates afirma a relação necessária entre geração/corrupção e mortalidade e entre não geração/não corrupção e imortalidade, mas não mostra a relação de necessidade entre alma e imortalidade. Ocorre aqui uma aposta argumentativa: se realmente for possível mostrar que a alma pertence ao grupo das coisas que geram o próprio movimento, há a possibilidade de pensá-la como uma exceção à lógica da geração e corrupção dos seres e, portanto, caracterizá-la como imortal. O argumento da imortalidade da alma pode ser visto como pertencente à instância do verossímil e não do verdadeiro (NEHAMAS, 1998, p. 30). Escapa, portanto, das exigências lógicas, aproximando-se de uma ideia geral e adotando uma crença comumente aceita sobre a relação entre corrupção/geração e mortalidade e entre não corrupção/não geração e imortalidade.

Lançada a hipótese de trabalho que deverá sustentar a refutação de Lísias, o *lógos* socrático parte para a caracterização da natureza da alma. Pressupondo, mesmo que ainda de maneira conjectural, que a alma seja imortal, é preciso pensar sua constituição, seu modo de funcionamento. A partir de 246a, o discurso de Sócrates resolve abandonar as longas narrativas (*makrês diégeseos*) e passa novamente a usar o recurso da imagem.

### 2.10.1. A estória da parelha alada e a constituição da alma:

Sócrates passa à narrativa da alma assumindo que é oportuno usar imagens nessa empreitada e justificando o uso do recurso por se tratar de assunto muito complexo e de difícil abordagem. Pois bem, é dessa maneira que o filósofo prefere se expressar, através de imagens, analogias e estórias fantásticas. Falando de modo adequado à situação, Sócrates diz:

[A alma] assemelha-se (*eoikéto*) a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons (*agathoi*) e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compósitos (*mémeiktai*)<sup>87</sup>.

O primeiro ponto do seu discurso acerca da natureza da alma já adianta pelo menos duas ideias importantes: a alma humana, na visão que será desenvolvida adiante, é formada por três partes e não é composta apenas de elementos nobres, mas misturada (*mémeiktai*). A parelha (a alma) é desigual. Um dos cavalos é belo, nobre e de boa origem (*agathós*) enquanto o outro é rude e preguiçoso, e dessa mistura surge a dificuldade do controle das rédeas e da direção da parelha pelo auriga. Na imagem construída por Platão, a parelha alada que, por sua vez, corresponde à estrutura da alma humana, é desigual.

A desigualdade da constituição anímica se deve ao fato de existirem duas forças motrizes distintas na origem de seu movimento. Uma força é de

---

<sup>87</sup> εοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. (*Fedro*, 246a).

origem nobre e bela, enquanto a outra se comporta de maneira oposta, devido à sua origem e natureza. O jogo de oposições ocorre dentro da alma e é justamente por essa disparidade que se torna “difícil a direção das rédeas” (246b-c). A imagem da parelha alada com seu respectivo cocheiro remete à ideia de que a alma é imortal devido ao seu caráter automovente. Nesse momento há um esforço e um direcionamento claro no discurso socrático em utilizar termos ligados à ideia de movimento. As forças díspares da alma, uma força que eleva e a outra que rebaixa; o cavalo nobre e o cavalo vulgar, a boa tração, ordenada e direcionável, oposta à tração violenta, sem rumo e impulsiva, compõem as metáforas desta narrativa e remetem sempre às ideias de movimento e ritmo. O controle das forças anímicas é descrito a partir do equilíbrio daquilo que sempre está em movimento. Ela própria, a alma, é caracterizada como portadora de asas, capaz de gerar movimento. Tendo sido a alma comparada a uma parelha alada guiada por um cocheiro, Sócrates passa a narrar sua origem. Desde sua natureza perfeita, quando se manifesta entre os deuses, até sua forma misturada, representada pela alma humana, passando pela sua forma animal, o mito busca explicar e explorar o modo de funcionamento completo daquilo que move a si mesmo. Segundo Goggin & Long (1993, p. 304), o cocheiro da palinódia, cuja tarefa é guiar adequadamente a carruagem heterogênea, composta de duas forças distintas, pode ser comparado a um orador. A figura do orador “filosófico”, tal como pretendida por Platão, segundo os autores, caracteriza-se pela capacidade de equilibrar os elementos irascíveis e os elementos racionais, fazendo com que o melhor resultado dessa combinação trabalhe a favor de um objetivo virtuoso. Não se trata, portanto, de uma submissão do cavalo arreado ao cavalo nobre,

mas da capacidade do cocheiro (orador) em administrar as duas instâncias para que elas possam caminhar na direção adequada.

A narrativa da origem da alma humana, de como ela veio a ser, bem como sua complicada filiação à alma divina, é composta por uma descrição detalhada da vida dos deuses para além das abóbodas celestes. A imagem dos deuses vagando, se movimentando pelo céu é apresentada a partir da figura de Zeus, chamado de o “grande condutor do céu” (246e). Ele é o deus que dá as ordens e coordena todo o trajeto. Os outros deuses o acompanham, divididos em onze tribos, onze grupos que servem de imagem para que Sócrates construa sua diferenciação dos tipos da *pólis*. Porém Héstia, a deusa dos lares, permanece em casa. No trajeto celeste, cada um dos onze deuses coordena o caminho e orienta o grupo que o segue. No fim da jornada um banquete espera pelos deuses; porém, um caminho escarpado, que culmina no ponto mais elevado da abóboda celeste, separa-os desse lugar. As parelhas dos deuses (suas almas) conseguem, no entanto, erguer seus cavalos e, devido à perfeição e docilidade dos animais, o lugar é alcançado sem maiores dificuldades. Já os cavalos que constituem as parelhas dos outros acompanhantes dos deuses têm dificuldade em subir pelo caminho devido à inclinação que o cavalo ruim tende a manter para baixo. Por rebeldia e por falta de docilidade ele não se movimenta na mesma direção do cavalo nobre e faz com que a parelha se desequilibre. Por esse motivo as parelhas que pertencem aos seguidores dos deuses não conseguem vislumbrar a parte mais elevada da abóboda celeste e não conseguem ali permanecer. No ponto mais alto da abóboda celeste, encontra-se a planície da *alétheia*, o local apropriado para os cavalos se alimentarem e fortalecerem suas asas. O objetivo, segundo a

estória, de alcançar a planície da *alétheia* é o de alimentar a alma com as verdades necessárias. O alimento produzido na planície da *alétheia* é formado pelas ideias de justiça (*dikaíosýne*), temperança (*sophrosýne*) e conhecimento (*epistéme*) e, portanto, aquela parelha que alcança a planície nutre-se e pode prosseguir aproveitando os benefícios dessa contemplação. Por fim, depois de tanto esforço e de consequente recompensa, os cavalos tornam a mergulhar novamente no céu e voltam para suas moradas, recebidos com néctar e ambrosia pelo reconhecimento de seu feito.

Pois bem, depois de descrever o trajeto dos deuses e a feliz caminhada das parelhas divinas ao longo do céu, rumo ao ponto mais elevado da abóboda celeste, onde está localizada a planície da *alétheia*, Sócrates passa a narrar a vida das outras almas, das almas dos homens, na sua tentativa difícil em alcançar o alimento adequado. Todo o esforço narrativo de Platão culmina na descrição metafórica dos seres humanos, de suas características e do modo como direcionam suas vidas. Naquela que se comporta melhor, diante das dificuldades apresentadas, o cocheiro (o intelecto) eleva a cabeça e deixa-se arrastar pelo movimento circular, pouco contemplando das ideias devido à perturbação causada pelos cavalos. Na segunda melhor o intelecto intercala algumas olhadelas, levantando-se e abaixando-se, captando algumas essências e deixando outras escaparem. Já as demais almas não conseguem vislumbrar as essências. A distinção serve para um propósito específico: Sócrates quer mostrar que os tipos da *pólis* podem ser diferenciados pelo grau de comprometimento com a busca do conhecimento. A verdade é perseguida de maneiras distintas, não tendo a mesma importância para todos. Dependendo do grau de intimidade com essa pesquisa, homens procuram

determinados modos de vida orientados justamente por essa investigação. Voltando à narrativa, há muita confusão, as almas se esbarram, tentam subir, atropelam-se umas às outras, mas voltam sem ter alcançado a planície e são obrigadas a voltar e se contentar com a opinião (*dóxa*). Algumas almas contemplam parte das essências, outras têm uma visão rápida e geral e tantas outras, a grande parte delas, não consegue alcançar a planície e deve se contentar com o alimento fornecido pela opinião. Aqui Sócrates distancia o filósofo daquelas almas que somente se contentam com a opinião comum e o aproxima daqueles que procuram se abastecer do conhecimento, através da busca pela verdade. Segundo a estória, todas as almas que participam do trajeto e malogram na tentativa de contemplar a totalidade das essências têm agora que cumprir seu destino (*lei de Adrastéia*). O destino das almas humanas é determinado pelo grau de contemplação das essências. Toda alma (que acompanhou o séquito de algum deus) que não conseguiu vislumbrar nenhuma ideia ou vislumbrou apenas uma porção delas não deverá se juntar ao corpo de um animal, mas apenas de seres humanos. Se é de fato algo pertencente à deliberação o envolvimento com a verdade, também é certo que esta escolha gera consequências na vida prática.

Em uma escala de nove graus são dispostos o modo de vida de cada indivíduo, bem como os ofícios praticados e seu respectivo nível de esclarecimento em relação às essências (248d-e). Partindo daquele que mais contemplou as essências em direção ao que menos contemplou temos o seguinte quadro: 1) o amigo da sabedoria (*philósophos*), o amigo da beleza (*philókalos*), o músico (*mousikós*) e o amante (*erōtikós*); 2) rei legitimado pela lei (*basiléos egnómou*), comandante bélico (*polemikós kai arkhiós*); 3) político

(*politikós*), economista (*oikonomikós*), negociante (*khrematistikós*); 4) ginasta (*gumnastikou*), treinador físico; 5) adivinho ou iniciado nos mistérios; 6) poeta/com capacidade criativa (*poietikós*) e aqueles capazes de imitação (*mímesis*); 7) artesão (*demiourgikós*) e agricultor (*georgikós*); 8) sofista (*sophistikós*) e demagogo (*demokópos*); 9) tirano (*tyrannikós*).

A escala de valores estipulada na referida passagem do *Fedro* revela pressupostos políticos e filosóficos do pensamento platônico. A pouca consideração atribuída aos sofistas e demagogos, bem como o desprezo pelos trabalhos manuais já foi apresentada em outros diálogos de Platão. O final do diálogo *Sofista* mostra a relação entre sofística e demagogia em termos claros, aproximando os dois tipos e explicando que a diferença está no alcance e direcionamento dos discursos. Um, o sofista, faz uso de seus discursos estirados e vazios de conhecimento no domínio privado, enquanto o outro, o demagogo, direciona-se às multidões, fazendo um uso público e de maior alcance do mesma estratégia (*Sofista* 268c-d). Não é mesmo de se estranhar que o tirano ocupe a última posição. Todo o livro nono da *República* corrobora a desprezada posição que o déspota ocupa na escala tipológica criada pelo filósofo.

Em relação à primeira posição da divisão tipológica, dividida entre o filósofo, o músico e o amante, faz-se necessário um breve esclarecimento. Segundo Hackforth (1972, p. 83), a presença do músico dividindo lugar com o filósofo deve ser compreendida como uma expressão dupla do mesmo modo de vida. Nesse sentido, trata-se de um filósofo também afeito à música. Quanto ao terceiro tipo, o amante, o restante da estória contida na palinódia se encarregará de esclarecer. Se considerarmos que o principal objetivo da

palinódia seja alcançar a refutação do discurso de Lísias, a mesma dependerá fundamentalmente da demonstração sobre a posição de destaque ocupada pelo amante na tipologia humana. A segunda classe de almas, as que se destinam aos governantes legítimos e comandantes bélicos corrobora, segundo Hackforth (1972, p.83) a posição adotada no *Político* (297d - 302e).

A respeito da tipologia construída por Sócrates pensamos que seja mais proveitoso e razoável indagar sobre sua função na economia geral do diálogo do que explicar suas consequências absolutas para uma pretensa teoria dos tipos. Não negamos que exista tal possibilidade, mas apostamos no pressuposto de que há um sentido mais específico e contextualizado na passagem referente à *lei de Adrastéia* (aos destinos dos homens). A palinódia é parte de uma ação mais ampla que consiste em refutar Lísias.

A refutação de Lísias começa no primeiro discurso de Sócrates que, apesar de também ser alvo de refutação pela palinódia, cumpre um papel importante ao denunciar a pouca habilidade do logógrafo em compor o seu discurso, consolidando uma espécie de crítica estética ao texto de Lísias. O primeiro discurso de Sócrates opera duas críticas diretas ao logógrafo: inicialmente, afirma a falta de destreza do orador em organizar o discurso e, em seguida, o desqualifica moralmente denunciando seu envolvimento afetivo com Fedro, que é o seu auditório específico. Além de efetuar essa dupla crítica, pensamos que o objetivo pretendido ao iniciar o *Fedro* com um discurso pronto, escondido sob o manto de um jovem, escrito, sem a presença de seu autor, para ser lido e repetido por outrem, é o de adiantar literariamente, dramaticamente, a crítica à logografia, além de exaltar a preferência do filósofo pela investigação dialógica e genuína, colada vitalmente àquele que se propõe

pensar determinado objeto. O *Fedro* todo, se considerado como um discurso único, respeita as regras de composição de discursos defendidas pelo personagem Sócrates no mesmo diálogo (264c). Ele deve ser organizado (*synístēmi* - 264c) harmonicamente, o que significa dizer que todas as suas partes se relacionam.

A refutação de Lísias inicia-se com a apresentação do discurso de Lísias por Fedro, ocorrendo primeiramente no nível cênico, o que equivale a dizer que no diálogo platônico o modo como o personagem de Lísias é criado, bem como a disposição cênica do seu discurso lido pelo jovem Fedro, já é pensado visando sua própria refutação. Não se trata de uma refutação que possa ser delimitada apenas por argumentos, mas que deve ser buscada na constituição cênica e na construção peculiar dos personagens, com a finalidade de que as pistas revelem o seu efeito refutativo. O discurso de Lísias, segundo Sócrates, tem equívocos formais, estéticos, carecendo de mínima isenção, o que desqualifica o orador e, por consequência, o seu *lógos*. Ademais, segundo tal perspectiva, o discurso de Lísias é impossível de ser defendido de modo genuíno, já que o seu autor o compôs como se aquelas palavras ordenadas pudessem ser repetidas por qualquer um, em qualquer tempo, em qualquer situação, o que caracteriza propriamente o ofício de logógrafo. Em 278b-c Sócrates deixa claro que é necessário que o escritor possa vir em defesa de seu escrito, caso contrário não poderá contar com as técnicas nobres de investigação do pensamento. Por outro lado, aquele que compõe discursos com o conhecimento da verdade e está sempre disposto a remodelá-lo e reponder às possíveis refutações, esse, por sua vez, deve ser chamado de filósofo e não de orador. A estratégia é sutil porque não somente atrai para a

filosofia a dimensão da potência do *lógos*, fazendo com o que mas desqualifica o ofício do orador, equanto mero reproduzidor de ideias sem conteúdo.

A necessidade da composição da palinódia é claramente justificada por Sócrates, pelo menos em um primeiro nível de leitura, como uma espécie de obrigação moral em desculpar-se com a divindade, um ato de piedade, no sentido que essa virtude tem para os gregos, ou seja, o de respeitar e cultuar os deuses. Ela se inicia com a tarefa assumida por Sócrates em mostrar que a tese de Lísias, de que o delírio causado pelo amor é prejudicial ao homem, na medida em que o retira de sua condição racional, está errada. O erro consiste, segundo Sócrates, na atribuição de todos os males ao delírio erótico e também em condenar todos os outros tipos de delírio como nefastos. Pois bem, o cenário que se desenha até então é o de uma reabilitação da função positiva do delírio (*manía*), colocando-o em um patamar importante, capaz de aproximar os homens dos deuses. Para estabelecer o elo entre deuses e homens a palinódia passa abruptamente à consideração da alma, enfim, é dela que o discurso irá tratar em toda sua extensão. Para reabilitar o delírio o caminho é sinuoso, Sócrates suporá a imortalidade da alma, descreverá sua vida arcaica, original, e deduzirá dessa caracterização uma tipologia de modos de vida baseada no grau de conhecimento das essências, essências essas que os deuses conhecem por completo. Chegamos ao ponto que nos interessa compreender.

Em meio a uma descrição da alma dos deuses, Sócrates estabelece uma escala de valores, imagetivamente justificados, dos tipos humanos e suas funções na cidade, baseada no grau de vislumbre da justiça e da temperança na mítica planície da *alétheia*. Pois bem, se estamos de acordo que Lísias é um

orador e logógrafo, tido na conta de sofista, há aqui uma deliberada exposição da sua capacidade de compreensão da verdade. Lísias está em oitavo lugar na escala tipológica, somente perdendo para o tirano, o tipo mais criticado por Platão. Se o discurso já havia sido denunciado como mal composto, mais ainda, se seu autor já havia sido apontado como interessado em aproveitar-se pessoalmente da persuasão pretendida e se a sua tese basilar sobre as consequências nefastas do delírio está a caminho de ser desmentida, agora o próprio ofício atribuído a Lísias, o de orador e sofista, é desqualificado e naturalizado como inferior ao modo de vida do filósofo, que ocupa, por sua vez, o primeiro lugar na escala valorativa. Em resumo, Sócrates está sete graus à frente de Lísias no que diz respeito ao grau de vislumbre das ideias de justiça e temperança. Enfim, Sócrates é melhor do que Lísias e é natural que seu discurso possa refutar com propriedade o *lógos* do orador. Há uma autoridade maior na refutação que parte de um princípio valorativo, princípio esse fundamentado na escolha do melhor modo de vida. Essa conclusão parece simplista e o é se não for acompanhada da exposição de toda a argumentação lógica e imagética da palinódia. A palinódia tem um mecanismo gerador de um duplo efeito. Articulada à refutação e à censura de Lísias surge, quase que instantaneamente, uma espécie de defesa e elogio da vida filosófica. Assim, ao mostrar as deficiências do orador, o mito da paretia alada alcança um objetivo indireto, mas não menos importante, que é o de caracterizar e explicar quem é o filósofo.

### 2.10.2. A reabilitação do delírio

Em seu primeiro discurso, Sócrates havia defendido uma tese similar à de Lísias, a saber, de que é preferível envolver-se com um parceiro não apaixonado do que conceder favores àquele que se declara um amante incondicional. A preferência se justifica, segundo Lísias e o primeiro discurso de Sócrates, a partir da pressuposição de que o parceiro apaixonado age sob o efeito do delírio erótico, enquanto o parceiro não apaixonado participa da relação de modo razoável e prudente. Lísias e o primeiro Sócrates utilizam nos seus respectivos discursos um lugar comum dos exercícios retóricos, o da oposição entre uma ação praticada impulsivamente, gerada pelos afetos, e uma ação mediada pela temperança e guiada pela razão. No início da palinódia, Sócrates afirma que reabilitará o delírio e justifica sua empreitada assegurando, através de um recurso à tradição, que “[...] os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses<sup>88</sup>” (244a). A tradição é trazida à baila e os nomes da profetiza de Delfos, e as sacerdotisas de Dodona e da Sibila, são mencionados como recurso de autoridade.

Um esclarecimento sobre o tratamento dado ao termo *manía* em outros diálogos platônicos será útil nesse momento. Segundo Hackforth (1972, p. 58 ss.), “a ideia de loucura divina ou *enthousiasmós* não é uma invenção platônica”. O termo remonta à tradição ligada à religião de Dionísio e tem, segundo Hackforth, sua expressão máxima nas *Bacantes* de Eurípides. No

---

<sup>88</sup> [...] νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει διδομένης.

segundo livro da *República* (364b), conhecido por sua crítica e reforma da religião tradicional, os rituais divinatórios são denunciados como mecanismos de negociação entre homens e deuses e os adivinhos são criticados por não considerarem se a negociação visa efetuar algum bem ou algum mal. Considerando que um dos objetivos do segundo livro da *República* é a crítica e reforma da religião tradicional, o adivinho (*mántis*) é comparado nesse contexto a um charlatão ou pedinte de esmolas (*agurtés*). Porém é preciso estar atento ao contexto específico do uso do termo “*mántis*” no *Fedro*. Na *República* o termo *mántis* está ligado à arte dos augúrios e adivinhações. Já no *Fedro* Platão estabelece uma distinção importante entre a arte da simples predição do futuro através dos sinais (*oionistiké*) e a arte divinatória, produto do delírio divino (*theía manía*), a *mantiké*. Sócrates distingue a arte da adivinhação da arte dos augúrios, atribuindo à primeira um talento de origem divina e à segunda uma habilidade tipicamente humana (244d). O diálogo *Íon* aborda uma temática semelhante ao tratar da poesia. Nesse diálogo, na fala do personagem Sócrates, o poeta compõe seus poemas em virtude de uma concessão divina (*theía moíra*) e somente o faz em estado de entusiasmo (*entheós*), assemelhando-se aos “coribantes que dançam freneticamente e fora do seu juízo” (*Íon* 534b-c).<sup>89</sup>

A defesa do delírio inicia-se quando Sócrates lista os eventos e situações em que o mesmo é utilizado. Os primeiros exemplos são os feitos benéficos da profetiza de Delfos e das sacerdotisas de Dodona que “em estado de delírio” auxiliaram tanto a Hélade (244b).

---

<sup>89</sup> Conferir a dissertação de mestrado de RIBEIRO, J. “Mímesis e entousiasmós: a poesia entre a *República* e o *Íon*.” UFMG, 2008.

## 2.11. Conclusão

No segundo capítulo, oferecemos uma leitura geral dos três discursos sobre éros, localizados na primeira parte do *Fedro*, a fim de mostrar que a refutação se faz presente através de mecanismos variados de construção narrativa. O modo como ocorrem os três discursos sobre éros denota uma preocupação clara do filósofo em apresentar a possibilidade de distinção entre forma de apresentação dos argumentos e conteúdo veiculado. Já no embate entre os três discursos, observa-se que as temáticas da retórica e da refutação, ou seja, da superação de um discurso por outro, melhor, mais eficaz e mais verdadeiro, são contempladas e deverão ser justificadas na segunda parte do *Fedro*. Partimos do pressuposto, indicado no início do capítulo, de que a forma e o conteúdo do diálogo devem ser compreendidos conjuntamente. O saldo é uma espécie de negação da função exclusivamente operatória do discurso. Ao construir seu primeiro discurso, Sócrates assume a possibilidade de fazer um uso instrumental da linguagem, dissimulando acerca do conteúdo veiculado e enfatizando a regra geral de fornecer definições. Já na construção da palinódia, o filósofo promove uma inversão da tese de Lísias, atacando sua perspectiva pejorativa sobre os efeitos do amor e justificando, ao mesmo tempo, através da narrativa sobre a alma, a necessidade de que o orador tenha o prévio conhecimento do modo como cada alma se afeta. Para conhecer o modo de funcionamento de cada alma, o orador deve investigar o que é a alma, como ela é composta e de que modo ela pode ser afetada. Assim, para ser um bom orador, para persuadir verdadeiramente, será necessário filosofar, investigar o que é característico da alma e como ela se afeta. Antes de buscar a persuasão,

portanto, o orador precisa certificar-se de que consegue fornecer definições sobre o assunto tratado e obter, previamente, o conhecimento sobre as condições que pressupõe o direcionamento de cada discurso a determinado auditório. No terceiro capítulo mostraremos como a segunda parte do *Fedro* justifica e endossa o discurso socrático, como exemplo de bom *lógos* e, ao mesmo tempo, explica porque o discurso de Lísias é falho e deve, portanto, ser refutado.

## CAPÍTULO III

### A PRÁTICA DA REFUTAÇÃO COMO VERDADEIRA RETÓRICA.

#### 3.1. Introdução

Nosso objetivo neste terceiro capítulo é triplo. Primeiro, queremos mostrar que o modo singular de composição e disposição dos três discursos sobre éros, localizados na primeira parte do *Fedro*, pode ser compreendido como uma incorporação dramática do projeto platônico acerca da verdadeira técnica retórica, tal como é exposto na segunda parte do diálogo (a partir de 258d). Além de trazer à tona uma atmosfera agonística, que surge como um efeito da disputa pela melhor forma de abordagem de uma mesma temática (*inventio*), a sequência dos três discursos sobre o amor tem, como pano de fundo, a presença ativa da refutação. Em segundo lugar, defendemos a existência de um “duplo movimento refutativo” no diálogo, que se integra ao modo de composição do mesmo, tanto na sua primeira parte, quanto na exposição acerca da melhor maneira de escrever discursos. A primeira disputa, que resulta em refutação, é exposta de modo direto e acontece entre Lísias e Sócrates. Dessa forma, tanto o primeiro *lógos* socrático, aquele pronunciado de “cabeça coberta”, quanto a palinódia, buscam refutar o discurso de Lísias a partir de registros distintos, sejam eles conceituais ou retóricos. Entretanto, outro *ágon* está presente, porém de modo indireto. Trata-se da disputa entre Platão e Isócrates e de suas respectivas maneiras de compreender o trabalho

filosófico <sup>90</sup>. As duas disputas, bem como as duas refutações que delas emergem, são distintas e funcionam de modo bastante singular. Entretanto, as refutações de Lísias e de Isócrates não são absolutamente separáveis, visto que elementos presentes na crítica ao logógrafo também estão presentes nos pressupostos teóricos do programa isocrático, cujo desenvolvimento já é conhecido por Platão na provável época de composição do *Fedro* (entre 372-368 a.C.). Não nos interessa provar se houve de fato uma refutação eficaz de Lísias e de Isócrates, mas mostrar que a prática refutativa direcionada a diferentes interlocutores no *Fedro*, tanto aqueles diretos, quanto aqueles oblíquos, se constitui como uma das principais características do conjunto de estratégias discursivas da filosofia platônica neste diálogo. Esse conjunto de estratégias discursivas inclui, a nosso ver, o amplo uso de imagens, o recurso à autoridade da tradição, a presença de mitos exortativos, a dissimulação e a ironia, a exigência da definição dos termos através de divisões e reuniões, dentre outros mecanismos filosóficos e retóricos. Entendemos por mecanismos retóricos não somente os recursos cuja finalidade restringe-se à simples persuasão, mas as estruturas “*psicagógicas*” do discurso filosófico platônico.

A finalidade de nosso terceiro capítulo é mostrar que a refutação presente entre os três discursos sobre *éros* representa a proposta platônica acerca da verdadeira técnica retórica. Para tanto, será necessário iniciar nosso discurso pela ampliação e delimitação do conceito de *élenkhos*, a fim de conferir qual é o papel desempenhado pela refutação no estabelecimento de teses sobre a retórica platônica. Feito isso, o primeiro ponto a ser investigado é

---

<sup>90</sup> Segundo Brown & Coulter (2001, p. 406-407), a interlocução entre Platão e Isócrates no *Fedro* não é personalista; trata-se antes de um embate entre a proposta filosófica platônica e todos aqueles que praticam e compartilham dos pressupostos da retórica isocrática.

a refutação do discurso de Lísias, através da análise pontual dos dois discursos de Sócrates e das proposições desenvolvidas ao longo da segunda metade do diálogo. O intuito é mostrar que a palinódia, considerada por nós como discurso refutativo do *lógos* de Lísias, encarna, pontualmente, as regras de persuasão expostas na segunda parte do *Fedro*. Mais que isso, a palinódia é um discurso sobre retórica, na medida em que trata dos fundamentos que possibilitam qualquer tipo de persuasão e refutação. O segundo e último passo deste capítulo se refere ao significado da presença indireta de Isócrates no *Fedro*. O objetivo do nosso enfoque é mostrar que o diálogo pode ser visto como uma tentativa de refutação do programa isocrático.

A investigação acerca da relação entre os três discursos sobre *éros* suscita diversas questões. A nosso ver, é preciso indagar qual é o tipo de relação que os discursos mantêm entre si, na medida em que acreditamos que a refutação do *lógos* de Lísias representa não somente a desqualificação específica daquele *syngrámmata* (discurso escrito), mas o ponto de partida cênico para a crítica filosófica da retórica estabelecida. Entretanto, a crítica concentra-se, de maneira pormenorizada, em dois tipos de discurso: a logografia e os discursos epidícticos<sup>91</sup>. Assim, a abordagem que nos parece mais proveitosa para esclarecer a unidade e o escopo geral do *Fedro* tem como ponto de partida a análise interna da refutação do discurso de Lísias pelos dois discursos socráticos subsequentes. Sobre esse ponto específico, da

---

<sup>91</sup> Platão mostra, em pelo três dos seus diálogos, críticas ao gênero encomiástico, são eles o *Lísias*, *Menéxeno* e *Banquete*. Segundo NIGHTINGALE (1995, P. 106): “A crítica platônica ao gênero encomiástico não é simplesmente uma polêmica literária. Mas o que exatamente ele ataca nas suas repetidas críticas sobre os discursos de elogio? Platão tem como alvo o gênero literário em três diálogos separados: o *Lísias*, o *Menéxeno* e o *Banquete*. Em cada um desses diálogos, Platão não somente critica um determinado uso do elogio (*eulogia*), mas convida o leitor a superar a linguagem do elogio com o discurso do filósofo. A oposição platônica ao elogio, em suma, é parte de sua tentativa de definir e conferir legitimidade à filosofia”.

relação entre os três discursos sobre o amor, há, pelo menos, três questões que devem ser consideradas: a) de que maneira o primeiro discurso de Sócrates relaciona-se com o de Lísias? b) qual é o papel do primeiro discurso de Sócrates para a economia argumentativa e dramática do diálogo? c) qual é a relação entre a palinódia e os dois discursos anteriores? Nossa resposta para essas três questões passará, necessariamente, pelo viés da refutação, considerando que a relação entre os três discursos é de disputa acerca do melhor modo de compor e estruturar o *lógos* através da escrita e da enunciação.

O primeiro discurso de Sócrates representa o início de um movimento refutativo que se faz presente ao longo de todo o diálogo. Como já vimos no segundo capítulo, Sócrates anuncia uma “repetição” da tese do “não amante”, tal como é veiculada pelo discurso de Lísias. O filósofo finge concordar com a perspectiva defendida pelo logógrafo, reproduzindo a mesma *inventio* (*heúresis*) adotada no discurso lido por Fedro. O objetivo da repetição socrática, pelo menos inicialmente, não nos parece ser o de contradizer as teses desenvolvidas no interior do discurso de Lísias, mas o de denunciar seus equívocos de composição e a disposição dos argumentos. É preciso enfatizar, além do mais, que o discurso de “cabeça coberta” também funciona como um dispositivo retórico decisivo na primeira etapa da refutação de Lísias, já que pretende desqualificar moralmente o seu autor que, segundo Sócrates, produziu sua censura a *éros* por motivos pessoais e não por interesse pelo esclarecimento do assunto abordado. Além disso, a repetição de Sócrates é bastante audaciosa, se considerarmos que ele aponta defeitos de composição no *lógos* de Lísias, que é reconhecido justamente por ser um famoso e

profissional “fabricador” de discursos<sup>92</sup>. O dispositivo retórico consiste exatamente na repetição formal do *lógos* antagônico, com o objetivo de desqualificar sua execução e composição (*diáthesis*). Ao desqualificar a execução do discurso, apontando seus equívocos formais, em uma aparente crítica estética e retórica, Platão inicia um processo refutativo que terá como ponto alto, mais adiante, a palinódia que, por sua vez, consistirá na inversão da sintomatologia de Lísias sobre os efeitos nefastos do amor. O primeiro discurso de Sócrates pretende refutar o *lógos* de Lísias do ponto de vista da forma, da composição e disposição dos argumentos. Criticar a forma de exposição dos argumentos e a disposição das proposições não é, contudo, limitar-se a uma crítica estética. Por se tratar de um autor (Platão) que entrelaça e mescla todo o tempo forma e conteúdo, através da prática ficcional e da polifonia, a crítica relativa à disposição dos argumentos não permanece restrita ao campo estilístico. Ao refutar a forma, o filósofo acaba atacando também o conjunto de teses veiculadas pelo seu discurso, na medida em que um equivocado uso da linguagem impossibilita a compreensão do seu significado.<sup>93</sup> Sócrates inicia a refutação do discurso de Lísias desqualificando moralmente o logógrafo, ao denunciar suas segundas intenções em relação ao seu auditório (237b). Neste ponto, está pressuposta a ideia de que agir de modo parcial é um motivo razoável para denunciar o valor de verdade de um discurso. Além de denunciar

---

<sup>92</sup> Ver nota 52, do segundo capítulo de nosso estudo.

<sup>93</sup> Ao apresentar a refutação de Sócrates em duas etapas, a formal e a conceitual, sendo a primeira delas representada pela repetição dissimulada da tese do não amante e a segunda pela construção imagética e argumentativa, acreditamos que Platão enfatiza, através da estrutura dramática, a urgência de reconhecer a distinção entre as dimensões instrumental e conceitual do *lógos*, manifestando assim a perspectiva de que as duas dimensões devem ser consideradas na investigação filosófica. Portanto, um bom discurso, para ser considerado como tal, deve conter elementos que denotam um cuidado com o seu efeito persuasivo e, principalmente, ser fruto de uma investigação que lhe confere valor de verdade.

seus reais interesses, Sócrates considera o discurso de Lísias enfadonho, repetitivo e ingênuo (235a). Segundo Sócrates:

Talvez você não concorde comigo, Fedro, mas realmente a mim me pareceu que ele disse a mesma coisa duas ou três vezes, como se encontrasse dificuldade para uma dissertação longa sobre o mesmo tópico, ou então é por só lhe haver despertado o assunto um interesse muito relativo. Deu-me a impressão de um jovem esquentado que se compraz em ostentar talento, com exprimir ideias ora de um jeito ora de outro, em ambos os sentidos de modo excelente.<sup>94</sup>

Quanto à segunda etapa da refutação do discurso de Lísias, representada pela palinódia socrática, há uma mudança significativa, tanto de escopo, quanto no modo de execução e apresentação do *lógos*. Se Platão pretendia desqualificar o discurso de Lísias em seus aspectos formais, através da repetição dissimulada do seu personagem Sócrates, ainda é necessário refutar pontualmente a perspectiva defendida pelo logógrafo. A desqualificação da tese de Lísias, por sua vez, deve realizar-se pela verificação dos pressupostos conceituais presentes no seu discurso, sendo necessário iniciar a refutação pela definição dos termos envolvidos na disputa. Pouco antes de dar início à palinódia, Sócrates diz: “em todas as coisas, jovem [Fedro], só há uma maneira de principiar, para quem quiser deliberar com sucesso: conhecer o que está deliberando, de outro modo necessariamente incorrerá em erro” (237b-c)<sup>95</sup>. Aqui Sócrates desenvolve um argumento psicológico. Para o filósofo, é

<sup>94</sup> καὶ οὖν μοι ἔδοξεν, ὦ Φαῖδρε, εἰ μὴ τι σὺ ἄλλο λέγεις, δις καὶ τρις τὰ αὐτὰ εἰρηκέναι, ὥς οὐ πάνυ εὐπορῶν τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἢ ἴσως οὐδὲν αὐτῷ μέλον τοῦ τοιοῦτου· καὶ ἐφαίνετο δὴ μοι νεανιεύεσθαι ἐπιδεικνύμενος ὥς οἷός τε ὦν ταῦτα ἐτέρως τε καὶ ἐτέρως λέγων ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα.

<sup>95</sup> περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾗ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη.

comum que as pessoas se enganem a respeito da essência das coisas, pensando que sabem aquilo que não sabem. Para evitar o engano é necessário forjar definições, para de fato confirmar se há ou não conhecimento sobre o assunto tratado. Permanece em Platão a busca socrática pela definição dos termos envolvidos na discussão: saber é saber definir. A partir do aviso direcionado a Fedro (237b-d), de que é necessário conhecer o objeto do discurso através de definições, Platão desenvolve o pensamento de que somente a partir da delimitação do objeto, através da forma *s é p* (sujeito é predicado), é possível dar início e continuidade à prática discursiva. O bom orador e o bom filósofo, ou seja, aqueles que fazem uso do *lógos*, enquanto categoria do pensamento para o estabelecimento de teses, além de saber definir, devem, antes de qualquer coisa, conhecer o assunto tratado.

### **3.2. Sobre o conceito de refutação.**

O primeiro conceito importante a abordar é o de “refutação”, pois discutiremos amplamente o seu modo de funcionamento e sua efetiva prática no diálogo. Para tanto, precisamos definir e delimitar com maior clareza o que exatamente entendemos por “refutação”. A temática da refutação nos diálogos platônicos tem sido alvo de estudos importantes desde a segunda metade do séc. XX. Desde o estudo de Richard Robinson sobre a prática dialética nos primeiros diálogos, publicado em 1941 e revisado em 1953, uma série de outros trabalhos similares abordaram o *élenkhos*<sup>96</sup> de modo pontual,

---

<sup>96</sup> Segundo Vlastos (1994, p. 2), o termo *élenkhos*, que tem sido traduzido por refutação, teste ou exame, apesar de ser amplamente utilizado nos diálogos socráticos, não é explicado ou

considerado como um método de investigação específico dos diálogos socráticos, apresentando, entretanto, interpretações diversas quanto ao seu modo de funcionamento e o lugar ocupado por ele na filosofia platônica. Robinson, por exemplo, enfatiza a existência de dois Sócrates, um que serviria aos propósitos platônicos, veiculando suas teses e outro que defenderia suas próprias ideias. Aquele personagem que representa a figura histórica de Sócrates estaria presente nos primeiros diálogos platônicos. Assim, o Sócrates dos chamados diálogos socráticos seria um personagem fiel aos valores defendidos pelo mestre de Platão. Já nos diálogos intermediários e tardios, a presença do personagem Sócrates serviria quase que exclusivamente como veículo para as teses platônicas, chegando mesmo ao ponto de exercer uma função secundária em diálogos considerados tardios, como o *Parmênides* e o *Político*. A conclusão que se segue à interpretação de Robinson é que quanto mais tardios são os diálogos, menor é a presença da genuína filosofia socrática e maior é a atribuição de teses platônicas ao personagem Sócrates. A divisão dos diálogos em socráticos, intermediários e tardios funciona como um pressuposto interpretativo neste caso.<sup>97</sup> Robinson (1953, p. 61) defende que há um modo peculiar de apresentação da dialética nos primeiros diálogos, que

---

problematizado ao longo dos textos. Se há um método específico, posto em prática por Sócrates nos primeiros diálogos, ele não foi nomeado como tal (método) ou delimitado de modo explícito pelo filósofo. Para Vlastos (1994, p. 4), o *élenkhos* pode ser definido, em linhas gerais, como uma investigação valorativa, constituída de um jogo de perguntas e respostas e guiada por um debatedor, cuja finalidade consiste em examinar e testar a verdade de determinadas crenças compactuadas pelos interlocutores. Assim, a refutação ocorre a partir das próprias crenças do interlocutor, exploradas e desdobradas por Sócrates. Não se trata de simples verificação da coerência interna das teses defendidas pelo interlocutor, mas de uma adição de pressupostos filosóficos platônicos para realizar a refutação.

<sup>97</sup> A rigor, não nos comprometemos com nenhuma ordem cronológica fixa e absoluta dos diálogos platônicos. É notório, entretanto, que algumas balizas podem ser deduzidas com relação à data de composição do *Fedro*. Evidências textuais internas, como a referência ao *A Nicócles* de Isócrates, sugerem que o texto foi composto entre os anos de 372 e 368 a.C. (HOWLAND, 1937). Compartilhamos desse método de avaliação cronológica dos diálogos, sempre relacionando evidências textuais e cruzando os indícios cênicos presentes nos próprios textos com outras fontes da antiguidade. Para uma crítica pontual e convincente da divisão dos diálogos em iniciais, intermediários e tardios, ver NAILS, D. (1993, p. 274).

funciona de modo distinto a partir dos diálogos considerados como intermediários. Segundo ele, enquanto nos primeiros diálogos não há menção clara à consciência metodológica, naqueles intermediários não faltam termos e expressões para explicitar e destacar qual método de investigação está em jogo (1953, p. 62).

Nosso intuito, entretanto, não é tratar o tema da refutação tal como é tradicionalmente abordado pelos comentadores destacados acima (Robinson e Vlastos). O *élenkhos* tem sido delimitado e descrito, pelo menos desde o trabalho de Robinson, como um método pertencente ao Sócrates histórico, presente e verificável nos primeiros diálogos de Platão. No sentido mencionado acima, e assumindo o pressuposto interpretativo de Robinson, não haveria nenhuma possibilidade de abordar o *élenkhos* no *Fedro*. Em primeiro lugar, porque o *Fedro* não pertence ao período socrático dos diálogos platônicos e, em segundo lugar, porque, tal como o método é descrito, não há incidência desse tipo de conversação em nosso diálogo<sup>98</sup>. A pergunta que precisamos levantar é: embora não exista, no *Fedro*, nenhum jogo de perguntas e respostas típico do método socrático, tal como aparece nas descrições dos estudiosos do *élenkhos*, é possível pensar uma dimensão refutativa no diálogo? Queremos mostrar que sim. Não só pensamos ser possível, mas queremos evidenciar que se trata de um importante salto interpretativo na compreensão do diálogo. Investigar o papel da refutação platônica dirigida contra a “retórica estabelecida”, no *Fedro*, através da análise da oposição discursiva entre a censura construída por Lísias, a censura dissimulada do

---

<sup>98</sup> Para uma descrição dos diálogos platônicos, com indicação de passagens específicas que desenvolvem a argumentação através do *élenkhos* socrático, tal como definido por Vlastos e Robinson, conferir nota 35, no primeiro capítulo desta tese.

primeiro Sócrates e o elogio a éros da palinódia, configura-se como um recorte hermenêutico eficaz na compreensão do escopo do diálogo. Essa abordagem faz jus à duplicidade da filosofia socrático-platônica, que sempre reúne indissociavelmente o pensamento reflexivo à forma dialógica e ficcional.

A nosso ver, a refutação não comporta apenas as dimensões lógica e valorativa, mas também possui uma significação retórica que pretende, para além do esclarecimento relativo à ignorância do interlocutor, efetivamente persuadir, buscando, assim, o assentimento às teses defendidas. Não é somente um teste acerca de verdades morais, ou tampouco pode ser reduzido a um remédio que tem a função de livrar o indivíduo de suas falsas crenças. Funciona também, e essa é a nossa hipótese de trabalho, como um dispositivo de condução (*psicagogia*) do interlocutor a conferir assentimento a teses desenvolvidas pelo filósofo no interior do diálogo, teses estas construídas a partir da refutação da perspectiva contrária. Por isso, queremos mostrar que é a dimensão retórica (*psicagógica*) da refutação e da dialética que predomina na palinódia. Desse modo, o *élenkhos* não será considerado por nós como um método específico dos diálogos socráticos, nem mesmo limitaremos seu escopo à busca de verdades morais. O objetivo é ampliar a definição e o objetivo da refutação, atribuindo-lhe o significado geral de mecanismo retórico e filosófico que também funciona como veículo para o estabelecimento de teses e construção de conceitos.

A refutação do discurso de Lísias não acontece através de um jogo de perguntas e respostas, como ocorre no *Górgias*, que também trata da crítica à retórica estabelecida. Não é do *élenkhos* que Platão faz uso para refutar Lísias. Também não é através de definições submetidas a diversas divisões e nem

mesmo utilizando argumentos hipotéticos como faz na *República*. Platão refuta Lísias pelo exemplo (*paradeigma*), pela encenação dramática de três discursos consecutivos sobre o amor, que é seguida, por sua vez, por uma fundamentação discursiva e explicativa acerca da melhor maneira de compor discursos. No caso do *Fedro*, a escrita platônica mostra primeiro, fundamenta depois (Ferrari, 2002; Montenegro, 2010, p. 450). A segunda parte do diálogo endossa, conceitualmente, o que a primeira parte incorpora através dos discursos antilógicos.

Platão utiliza o termo *élenkhos* para indicar uma importante distinção entre os discursos escritos por oradores e aqueles escritos pelos filósofos (278c-d). Em clima de encerramento dos trabalhos, Sócrates aconselha Fedro e todos aqueles que têm a pretensão de compor discursos, de que é necessário testar (*elénkhein*) seus argumentos e estar disposto a abandoná-los, caso eles não resistam à refutação. Ser capaz de socorrer os discursos, nas suas “refutações”, aliado ao conhecimento da verdade, através do costume de forjar definições, é o que Sócrates apresenta como uma marca distintiva fundamental dos bons discursos, sejam eles pronunciados e criados por filósofos ou oradores. Sendo assim, a refutação não deve ser somente externa, advinda da interlocução com outras vozes, mas deve surgir também como um movimento natural do próprio escritor com relação aos seus discursos. Esta é uma pista que devemos investigar. Se Platão está, de fato, utilizando neste momento o personagem Sócrates para veicular um pensamento seu, e se considerarmos, por outro lado, que o filósofo deve, de alguma maneira, manter coerência entre suas perspectivas teóricas e sua escrita filosófica, é possível interpretar a passagem como uma declaração de que ele também é passível de

autocriticar e revisar suas perspectivas anteriores. O diálogo anterior ao *Fedro* que aborda a retórica em praticamente toda sua extensão é o *Górgias*. Ao assumir como tarefa da escrita filosófica a autorrefutação e revisão perene de suas teses, Platão nos permite pensar que o *Fedro* pode ser compreendido, pelo menos em alguns pontos importantes, como uma palinódia ao que foi veiculado e parcialmente concluído acerca da retórica no diálogo *Górgias*. Se essa hipótese estiver correta, ela não significa, porém, que se trata de uma mera superação da perspectiva anterior, mas de uma ampliação do tratamento conferido à retórica, enquanto dimensão discursiva fabricante de persuasão e assentimento. Assim, a refutação não tem como objetivo, nesse caso, desqualificar a perspectiva anterior, mas adequá-la a novas demandas. Platão, nessa época, tem uma demanda adicional de interlocução que precisa ser considerada. Trata-se de Isócrates e de sua escola que, no período provável de composição do *Fedro* (372-368 a.C.), rivaliza diretamente com a Academia platônica (Kennedy, 1999, p. 66). Nesse sentido, é possível pensar o diálogo indireto com Isócrates como uma necessidade de revisão e ampliação do problema da retórica, que não mais pode ser reduzida a um conjunto de habilidades persuasivas indiferentes à verdade das coisas, mas deve ser considerada como instrumento essencial de toda investigação acerca da realidade. Neste sentido, Platão precisa retomar a temática da retórica e propor, através de seu personagem Sócrates, uma saída filosófica para o uso e a incorporação da prática persuasiva.

A refutação desempenha um papel primordial na prática filosófica platônica, pois permite a abertura dialógica e a articulação de vozes contrárias no interior do diálogo. O mais importante, no entanto, não é que o escrito seja

sempre refutado, mas que possa sê-lo, tão logo houver a instauração da dúvida acerca do seu valor de verdade. Assim, a condição para que a escrita possa ser considerada filosófica e não meramente mecânica, é sua “refutabilidade”, sua disposição e possibilidade de ser refutada, repensada, testada em qualquer tempo e hora, por qualquer um que esteja disposto a empreender sua verificação, mesmo que o interlocutor de um discurso seja o seu próprio autor, consistindo tal tarefa em um incessante exercício de autocrítica e investigação.

### **3.3. A refutação da forma e do conteúdo**

O *Fedro* como um todo pode ser comparado a um organismo vivo, na medida em que mescla as dimensões da forma e do conteúdo e, ao mesmo tempo, problematiza a relação, própria do pensamento, entre a investigação conceitual e seu melhor modo de exposição. Entretanto, seu aspecto orgânico e multitemático, além de revelar a riqueza de sua composição, também confere ao diálogo uma complexidade singular que requer do leitor uma visão complexa do conjunto. Nesse sentido, o diálogo comporta uma dimensão retórica própria interna, que se revela na interposição de conceitos e imagens fabricados pelo discurso filosófico e na discussão sobre o melhor modo de levar a cabo tal tarefa. Ao discutir a melhor forma de apresentação dos discursos, os personagens de Platão encenam o esforço discursivo, através da dialogia, em pensar o problema da persuasão como dimensão performativa da investigação conceitual. O *Fedro* apresenta-se, portanto, pelos motivos mencionados, como

uma espécie de metarreflexão acerca da retórica, pois oferece, no seu desenrolar, uma alternativa às regras de composição dos representantes daquela retórica contemporânea<sup>99</sup> a Platão e encarna, em sua própria composição, uma alternativa de discursividade preferível àquelas defendidas por Górgias e Lísias, por exemplo. Para conferir o duplo movimento da crítica filosófica no *Fedro*, tanto a partir dos conceitos desenvolvidos, quanto através da incorporação cênica da perspectiva defendida, queremos analisar e explorar o diálogo destacando as conexões entre seus aspectos literários e discursivos. No segundo capítulo mostramos que, através da palinódia socrática, o diálogo oferece um conjunto de teses de ordem psicológica e valorativa a favor da retórica filosófica. Agora precisamos mostrar como ocorre a defesa da refutação como boa retórica e por que a melhor maneira de conduzir uma investigação filosófica, segundo o Sócrates do *Fedro*, não pode prescindir do cuidado com a composição e disposição dos argumentos. A nosso ver, para realizar tal tarefa, é importante notar que o segundo discurso de Sócrates pressupõe a ideia de que o modo como o mesmo é composto não somente confirma as instruções socráticas acerca do bem falar, tais como são expostas na parte final do diálogo, mas é uma espécie de incorporação dramática da retórica proposta pelo filósofo. Percebemos os três primeiros discursos sobre éros como uma única conversação que encena, em duas dimensões distintas, porém complementares, a refutação filosófica da retórica estabelecida. Se no primeiro discurso de Sócrates a refutação baseia-se, primordialmente, na

---

<sup>99</sup> Rowe (p. 11-12) ressalta a impossibilidade de reconstruir com exatidão a datação cênica do *Fedro*. Se em outros diálogos é possível estabelecer parâmetros para o tempo ficcional, Platão não parece ter este mesmo tipo de preocupação no *Fedro*. Quando Platão faz seu personagem Sócrates se referir ao jovem Isócrates, por exemplo, trata-se de uma aproximação pouco provável, já que os dois não são contemporâneos. Pela pouca diferença de idade e pelo objeto de investigação abordado no *Fedro*, pensamos que a interlocução mais significativa do filósofo no momento de composição do diálogo é com Isócrates e não com Górgias ou Protágoras.

correção da disposição dos argumentos, do seu arranjo (*diáthesis*), no segundo discurso, o filósofo se deterá na correção da tese veiculada por Lísias, a saber, de que é preferível relacionar-se com aquele que não está apaixonado.

Como já foi exposto em nosso segundo capítulo, o discurso de Lísias configura-se como uma sintomatologia do amante e do seu estado de enamoramento. O personagem Lísias, segundo a leitura do seu discurso por Fedro, descreve e lista os mais variados tipos de inconveniências advindas de uma relação amorosa e as localiza na incapacidade do amante de dominar a si mesmo, dado que está sob os efeitos de éros. Sem autodomínio, o amante torna-se um tipo perigoso, causando, por esse motivo, situações constrangedoras e nefastas ao amado (231d). Os amantes são adjetivados, caracterizados e censurados por Lísias. Para Sócrates, o discurso de Lísias é enfadonho, repetitivo e carece de rigor no que diz respeito à disposição dos argumentos (*diáthesis*, 236a). Como o tema do amor é um lugar comum, a nobreza do seu discurso deveria estar justamente na disposição dos argumentos e não na invenção (*heúresis*). Como não se trata de um tema inovador, o discurso deveria se distinguir pelo modo como o orador aborda o assunto e não pela novidade de suas teses. A refutação do discurso de Lísias tem seu início em uma crítica aos seus aspectos formais. Sócrates finge compactuar com a perspectiva defendida por Lísias e passa a desconstruir seu modo de composição.

Entretanto, a tese do não amante é uma consequência de outra perspectiva. Os conselhos de Lísias, aparentemente isentos de interesses pessoais, assentam-se na ideia de que o amor é o responsável por retirar dos indivíduos a capacidade de obter domínio de si. Assim, o amor é censurado

como um afeto doentio que impossibilita o bom julgamento e o autocontrole das paixões. *Éros* é caracterizado como um inimigo da verdade e da prudência. A tese geral defendida por Sócrates na palinódia visa, por um lado, reabilitar a dimensão positiva de *éros*, definido no início como desejo (*epithymía* – 237d)<sup>100</sup> e, por outro, refutar o discurso de Lísias, desqualificando, ao mesmo tempo, oradores e logógrafos sua anunciada capacidade de produzir discursos verdadeiros e bem compostos. O desejo será descrito como um afeto necessário e natural do ser humano, responsável, por sua vez, pelo movimento da alma em direção ao conhecimento. Através da palinódia, Platão pode propor uma interpretação imagética, conceitual e mítica da alma, destacando a importância dos elementos desiderativos e eróticos na construção do conhecimento. Já no primeiro discurso, Sócrates estabelece algumas definições que continuarão sendo utilizadas na palinódia, apesar de o filósofo iniciar seu segundo discurso negando aquilo que havia pronunciado anteriormente. A ideia de que o amor é um desejo (*epithymía*) e que princípios, aparentemente antagônicos<sup>101</sup>, nos governam (237d)<sup>102</sup>, aparece logo no início do primeiro discurso. Os dois princípios anunciados por Sócrates definem-se pelo desejo dos prazeres e pela busca do que é melhor, o primeiro é inato

---

<sup>100</sup> *Éros* é definido como *epithymía*, sem qualquer elaboração conceitual mais cuidadosa. Trata-se, segundo Sócrates, de uma simples observação (ver Yunis, 2012, p. 113). Platão usa o adjetivo *deíon* (evidente) para autorizar sua definição do amor como desejo. Aqui fica claro que a discussão desenvolvida no interior da palinódia não visa abordar o amor como um deus, mas como um afeto.

<sup>101</sup> A dicotomia entre o desejo pelos prazeres e a busca pelo melhor (*áristos*) é um lugar comum da tradição poética e filosófica (Yunis, p. 113; Hackforth, p. 41-2).

<sup>102</sup> Hackforth vê nessa passagem (*Fedro* 237d) uma espécie de disposição esquemática, típica da dialética platônica presente nos diálogos tardios, como o *Sofista* e o *Político* (p. 40). O problema da interpretação de Hackforth, a nosso ver, está na percepção desenvolvimentista da dialética em Platão. Se aceitarmos o pressuposto de que os diálogos tardios são mais bem desenvolvidos e melhor acabados que os anteriores, e que a filosofia platônica é sempre melhor quanto mais recentes são os diálogos, compactuamos com uma ordem cronológica que não é absoluta e perdemos a singularidade que cada diálogo preserva. Nesse sentido, pensamos que a interpretação interna dos diálogos é sempre preferível a uma visão geral da obra platônica de cunho evolucionista.

(*émphytos*), já o segundo é uma opinião adquirida (*epíktētos dóxa*). O que assistimos em seguida é uma definição das virtudes e dos vícios baseada na mistura peculiar dos dois princípios apresentados acima. Como os dois princípios não são deduzidos através de argumentos, mas apenas apresentados, a argumentação segue de acordo com premissas não demonstradas.

O passo inicial do primeiro discurso de Sócrates é desqualificar Lísias, denunciando sua estratégia de sedução do jovem Fedro, e o segundo é apresentar um modelo novo de disposição dos argumentos sem, no entanto, discordar das premissas originais do discurso anterior. A palinódia, porém, dispensa a “invenção” de Lísias e parte para uma perspectiva diferente. Nos dois discursos de Sócrates a necessidade de estabelecer definições, mesmo que não tenham sido deduzidas através da ordem das razões, faz diferir muito o “filósofo presente” da escrita do “logógrafo ausente”. A marca de distinção do discurso socrático relaciona-se com a possibilidade de assentimento ou rejeição da tese ou definição proposta. O acordo e o assentimento são reafirmados por Sócrates e uma vez que seu discurso está construído, fundamentalmente, sobre a dialogia, e que é apresentado através da conversação, mesmo que o filósofo ofereça teses não demonstradas como a que abre seu primeiro discurso, é possível argumentar que a condição de possibilidade para a refutação está sempre presente.

Diferente é o discurso de Lísias, pois sua escrita não pode mais ser questionada; ela foi cristalizada de um modo indesejável e Fedro, que carrega sob o manto o manuscrito do logógrafo, nada pode fazer, pois ele não é o pai do discurso. Discursos como o de Lísias dificultam o diálogo e são blindados

contra a refutação, pois são escritos para servir de modelo, pretendendo ser utilizáveis por qualquer cidadão, em situações diversas. A refutação desse tipo de discurso (elogio e censura) é dificultada, pois seu autor não está presente. A presença aqui não é física, mas de outra ordem. Lísias, segundo Sócrates, não escreveu o discurso para investigar um assunto, ele o fez para conquistar um objetivo prático, a saber, os favores de Fedro e também o escreveu para servir de modelo para todos os que quiserem utilizar desse expediente. Lísias não está presente, pois não está envolvido de maneira vital com seu discurso. Outro ponto que dificulta a refutação é que discursos como os de Lísias não fornecem definições, mas sim uma lista de adjetivos e características do assunto tratado. Para Platão, há um problema peculiar nos discursos encomiásticos, que se propõem censurar ou elogiar determinado ponto (Loraux, 1974, p. 173-177; Nightingale, 1995). Esse gênero discursivo oblitera a investigação conceitual em proveito de um efeito produzido pelas palavras, efeito esse que visa modificar ou enfatizar um afeto e não está, por esse motivo, disposto a se comprometer com uma investigação filosófica.

O embate entre Lísias e Sócrates tem início pela imitação que faz o filósofo do discurso do logógrafo. A imitação socrática, porém, não é ingênua. Ela visa à refutação de Lísias, pelo menos em parte. Mesmo que o primeiro discurso de Sócrates não refute inteiramente o discurso de Lísias, ele denuncia sua fraqueza, seu pouco alcance e acaba sendo o primeiro golpe refutativo que culminará na palinódia. A presença do primeiro discurso de Sócrates deve ser explorada. Nesse sentido, é legítimo perguntar se Platão poderia ter construído sua estratégia de oposição ao discurso de Lísias sem necessariamente construir o primeiro discurso de Sócrates. Se o primeiro discurso é desmentido,

de maneira categórica, pela palinódia, qual seria então seu papel para a economia do diálogo? Se se trata de uma mentira, uma dissimulação, qual é sua função no diálogo? Em primeiro lugar, menosprezar o valor do primeiro discurso de Sócrates em função de seu caráter dissimulador não é um bom critério em se tratando dos diálogos platônicos. Platão mente, representa e dissimula todo o tempo e não nos parece que este seja um motivo razoável para desconsiderarmos a significação de proposições que surgem sob o registro do engano. O ganho interpretativo fundamental aparece quando analisamos o texto, destacando sua dimensão retórica, que reside, exatamente, na ressignificação de eventos aparentemente acessórios da composição dialógica e ficcional. Podemos conjecturar que, se Platão tivesse construído seu personagem Sócrates opondo-se diretamente à tese de Lísias, através da longa exposição imagética e conceitual da palinódia, ele não poderia defender como uma das atribuições da filosofia o falar de maneira adequada, eficaz e persuasiva, além, é claro, do mais importante atributo desse ofício, que é o de buscar e falar tendo como horizonte a verdade. Curiosamente, no mesmo diálogo, Platão defende a habilidade do filósofo em refutar, seu comprometimento com a verdade, mas também sua intimidade com a mentira e a dissimulação. Podemos agora perceber melhor que a refutação do discurso de Lísias pelo primeiro discurso de Sócrates, seguida da discordância confessa do filósofo com a tese nele veiculada, nos diz algo importante. Primeiramente, o filósofo é capaz de mentir e dissimular, fabricando diferentes perspectivas. Mais ainda, ele preza o falar bem e mostra ao logógrafo que existem maneiras mais adequadas e eficazes de construir discursos, mesmo que seja apenas e somente com a finalidade de persuadir. Por fim, a sequência dos discursos

revela uma preocupação platônica com o jogo de vozes (*polifonia*) no interior do diálogo, um jogo que não pode se furtar a mostrar discursos e perspectivas antilógicas. Mais do que isso, além do diálogo não evitar a *antilogia*, ele caminha justamente em sua direção, pois somente através do *agón*, da oposição de forças contrárias, as diferenças e semelhanças relacionadas a determinado objeto podem surgir para esclarecer a realidade das coisas.

No jogo de oposições que ocorre entre os discursos sobre *éros*, entre as duas censuras, a de Lísias e a de Sócrates, um ponto crítico é aquele que relaciona o cultivo da filosofia à necessidade de se manter distante do amor (239a). A palinódia busca mostrar o contrário: que, sendo a filosofia um desejo pela verdade, ela participa do mesmo impulso que move os amantes em direção aos seus amados. A semelhança dos afetos aproxima o amor e o conhecimento. A análise psicológica sobre o comportamento típico dos amantes, tanto no discurso de Lísias quanto naquele pronunciado por Sócrates, é descritiva. Exceto pelas definições mostradas na introdução, Sócrates mimetiza em seu primeiro discurso a fórmula utilizada por Lísias e mantém o *lógos* no nível da aparência e dos sintomas. Em 238e-239a, Sócrates adiciona ao apaixonado mais um atributo, ao defender a ideia de que um homem dominado pelo amor não gosta de nada que o sobreponha, preferindo aquilo que lhe é igual ou inferior. Sem nenhum tipo de justificativa, essa afirmação é estabelecida de modo semelhante àquele utilizado por Lísias em seu discurso. É curioso notar que, apesar da construção do discurso basear-se na ideia de que o amor é afeto que compromete o domínio de si, a descrição que ocupa boa parte do discurso de Sócrates assenta-se no caráter

destrutivo e maldoso do amante, e não na impossibilidade que este tem de controlar os seus desejos (239d-240a).

A reação de Sócrates ao término do seu primeiro discurso remete diretamente à necessidade de iniciar a retratação. O ponto de transição que autoriza o personagem a dar início à palinódia se dá através da presença do *daímon*. Rowe (p. 164) interpreta a presença do *daímon* socrático como um artifício retórico e o compara a um *deus ex machina*, que livra Sócrates de comprometer-se com o primeiro discurso, justificando sua atitude dissimulada na construção de um *lógos* falso ou contra suas convicções. Símbolo socrático da dissuasão, da interrupção prudente de qualquer ação, o sinal demoníaco entra em cena para justificar a mudança drástica de perspectiva. Assim, a construção dramática precisa caminhar no sentido de justificar a mudança repentina. Ou bem isso acontece (utilizando esse ou outro artifício) ou Sócrates deverá admitir o caráter artificial e dissimulador do seu primeiro discurso (242b-c). Na cena demoníaca Sócrates se livra do seu discurso anterior, evita cair no julgamento de mentiroso e, principalmente, pode levar a cabo a refutação de Lísias em espelho, ou seja, ao refutar seu primeiro discurso através da palinódia, Sócrates está, automaticamente, criticando e refutando o discurso de Lísias. Diz Sócrates: “Terrível (*deinós*), Fedro, foi o discurso que trouxeste e o que me obrigaste a pronunciar” (242d).<sup>103</sup> Sócrates coloca os dois primeiros discursos em um mesmo plano e não tem melindres em caracterizá-los como terríveis. Essa é uma das funções do primeiro discurso de Sócrates, ou seja, sua presença justifica a refutação do *lógos* de Lísias sem maiores ponderações, afinal é Sócrates quem discorda de si mesmo e não há

<sup>103</sup> [...] δεινόν, ὦ Φαῖδρε, δεινὸν λόγον αὐτός τε ἐκόμισας ἐμέ τε ἠνάγκασας εἰπεῖν.

inconveniente político algum em criticar a si mesmo, mesmo que isso seja feito de maneira categórica e com expressões diretas e depreciativas. Ocorre que, ao criticar a si mesmo, adjetivando seu discurso como *deinós*, Sócrates desqualifica também o *lógos* de Lísias. O filósofo faz parecer que deseja livrar-se do seu erro (*hamártema*), mas o equívoco é de Lísias e não seu. O filósofo se justifica, ressaltando que seu primeiro discurso somente ocorreu por necessidade e por uma espécie de encantamento (*katapharmakeuthéntos*), como já havia destacado antes mesmo de começar o discurso de cabeça coberta (230d). Sócrates não especifica qual é exatamente a necessidade que o compeliu a pronunciar seu primeiro discurso, por isso não podemos supor que se trata de uma ação contrária ao seu objetivo. A necessidade diz respeito ao caminho escolhido para refutar o discurso do logógrafo, que precisava passar, necessariamente, pela repetição socrática da tese de Lísias. O discurso de Lísias é terrível por dois motivos: por ter sido mal composto e por não dizer a verdade. Se a disposição dos argumentos já está desqualificada, Sócrates parte para a refutação da perspectiva do conteúdo através da palinódia e o faz, segundo acreditamos, seguindo as instruções estabelecidas por ele mesmo na parte final do diálogo.

Para refutar e desqualificar a censura construída pelo discurso de Lísias, Sócrates deverá modificar o estatuto do delírio (*manía*), que é, por sua vez, considerado como a causa de o amante perder o controle sobre si mesmo, causando malefícios ao amado. Sócrates reabilita a noção de delírio (*manía*) para mostrar, a princípio, que o amante que delira não é pior do que aquele que se mostra equilibrado (244a), visando, desta maneira, a refutação da tese de Lísias. A *manía*, que foi apontada como o desejo doentio do amante,

causador de problemas e inconveniências para o amado, deverá ser o primeiro alvo da palinódia. O que Sócrates faz em seguida (244b-255c) é seguir a instrução estabelecida por ele mesmo acerca da boa composição dos discursos, a saber, que é preciso definir os termos envolvidos na discussão (237c-d). Neste caso particular, da caracterização da *manía*, Sócrates dividirá o delírio em categorias distintas. A tese exposta por Sócrates é aquela expressa em 245b-c: “que essa espécie de delírio (amor) nos foi dada pelos deuses para nossa boa sorte (*eutykhía*)”. A exposição (*apódeixis*) socrática começa pela investigação da verdade sobre a alma, dos homens e dos deuses, com o objetivo de descobrir como são seus atos (*érgon*) e seus afetos (*páthe*). A abordagem da alma (*psykhé*) como objeto investigativo justifica-se por ser exatamente ela, e não o corpo (*sóma*), que se afeta e pondera e, por isso, é a alma que pode sofrer ou se beneficiar com os efeitos do amor. Mais uma vez, a exigência de que o discurso contenha definições é cumprida por Sócrates, ao longo de sua exposição sobre a alma. Ocorre que tal exposição pertence, na sua maior parte, à ordem imagética. Assim, Sócrates não dirá o que a alma é, mas a que ela se assemelha, através de metáforas relacionadas à imagem da carruagem alada. Segundo o filósofo:

[...] Sobre a imortalidade [da alma], já dissemos o bastante, mas sobre sua forma (*eidos*) teremos de dizer o seguinte: o que realmente ela seja é assunto de todo o ponto divino e exigiria largas explanações (*mâkras diégeseis*); mas para dizer com o que ela se parece (*éoiika*), podemos utilizar uma imagem (*eikón*), a partir da capacidade humana ((246a)<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> [...] περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὥδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς διηγήσεως, ὃ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος:

O texto indica que a escolha pela imagem se justifica pela ocasião, que impede explanações extensas (*makrās diegéseis*) e também pela limitação humana com relação a um assunto tão divino. A passagem descrita acima contém, dessa maneira, uma espécie de explicação metodológica da escolha pelo uso das imagens. Em nenhum momento Sócrates desqualifica as imagens, pelo contrário, ele as adota em nome da conveniência, da adequação e do seu melhor alcance em assuntos escorregadios, como são os temas do amor e da alma. Assim, é por uma conveniência retórica que a “psicagogia” do leitor e de outros interlocutores ocorra através de imagens e não apenas através de conceitos e explanações extensas.

Seguindo, portanto, o princípio enunciado pelo próprio Sócrates (271d), para que a palinódia possa ser considerada um bom discurso, ela deve pressupor o conhecimento dos tipos de alma.<sup>105</sup> Mais do que pressupor tal conhecimento, na palinódia há uma construção teórica e imagética acerca da natureza da alma. O que nos leva a pensar que a retratação socrática não somente pode ser pensada como um modelo de bom discurso, mas mostra um conteúdo organizador e criador de critérios para todo e qualquer discurso que pretenda a persuasão. Sendo assim, o segundo discurso de Sócrates, ou melhor, o conteúdo desenvolvido na retratação socrática, pelo menos em parte, torna-se condição de possibilidade para qualquer discurso que tenha a pretensão de persuadir verdadeiramente. Se consideramos com maior cuidado o que nos diz Sócrates ao final do diálogo (262d), quando afirma que o orador

---

<sup>105</sup> “Dado que o poder do discurso está de fato na condução das almas (*psicagogía*), quem tiver a intenção de ser retórico terá necessariamente de conhecer quantas formas de almas existem.”

[...] ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει. (271c-d).

deve conhecer a verdade sobre o assunto tratado a fim de persuadir verdadeiramente, é necessário então que uma investigação psicológica ocorra antes da tentativa de persuasão. Além de mostrar como persuadir, superando Lísias, por exemplo, Platão constrói uma explicação imagética e argumentativa da alma humana, que pode ser o ponto de partida para fundamentar a própria persuasão.

Platão desenvolve sua palinódia através de uma argumentação metafórica, a partir de uma narrativa mítica cujos símbolos trabalham em conjunto para caracterizar a alma. Tentar compreendê-la a partir de uma perspectiva exclusivamente lógica seria uma tarefa pouco produtiva e incerta. Não podemos esquecer que por se tratar de um “discurso”, segundo a prescrição desenvolvida dentro do diálogo, ele “[...] precisa ser construído como um organismo vivo [...]”.<sup>106</sup> Sendo assim, a coerência interna da palinódia reside nas conexões que ela própria estabelece entre as imagens, as metáforas e o sentido que delas é retirado. Na maior parte do tempo, a construção teórica da palinódia ocorre, portanto, no nível conceitual da imagem e da metáfora, gerando consequências abstratas importantes tanto internamente quanto em relação ao restante do diálogo. Ao descrever a estrutura da alma, através de uma narrativa simbólica, repleta de recursos imagéticos, Platão, de alguma maneira, reconhece a especificidade deste objeto de estudo e lança mão de recursos adequados a tal empreitada. Fabular com imagens não significa abrir mão da argumentação puramente teórica, mas

---

<sup>106</sup> *Fedro* 264c.

reconhecer que tal objeto deve ser acessado através de uma linguagem que lhe é própria.<sup>107</sup>

O segundo discurso de Sócrates busca em toda sua extensão desmentir a tese de Lísias. Ao desmenti-la, Platão faz seu personagem Sócrates criar uma série de outras demandas teóricas. O delírio (*manía*) é abordado, reabilitado e autorizado como indicativo de uma alma que tem afinidade com o conhecimento. Definições são forjadas, tanto através de proposições e argumentos, quanto através de imagens, metáforas e mecanismos poéticos. Vista desta perspectiva, a palinódia cumpre seu objetivo inicial e declarado de reparar o discurso anterior, tanto em sua dimensão teórica, quanto em seu desenvolvimento argumentativo. Quando comparamos a crítica feita por

---

<sup>107</sup> No *Timeu*, Platão fornece uma explicação bastante pertinente para compreender esta passagem do Fedro. O filósofo elabora uma espécie de teoria da adequação das palavras e dos discursos à natureza de determinados objetos, justificando o uso de imagens e da verossimilhança. Apesar da referida passagem ser extensa, consideramos importante transcrevê-la na íntegra:

“Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo. Mas em tudo, o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza. Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congênere. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verossímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verossímil e não procurar nada além disso” (*Timeu*, 29b-d – tradução de Rodolfo Lopes).

[...]τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πάσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὲ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περὶ τε εἰκότος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους—καθ’ ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικῆτοις, τούτου δὲ μὴδὲν ἁλλεῖπειν—τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκότος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας: ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης: ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧπτον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μὴδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν. (*Timeu*, 29b-d).

Sócrates, na segunda parte do *Fedro*, acerca dos três discursos sobre éros, entendemos com maior clareza seu real objetivo e podemos, a partir dessa leitura, propor uma interpretação acerca da unidade do texto. Os discursos sobre éros exemplificam a potência do *lógos* de que tanto nos fala Górgias em seu *Elogio de Helena*. Platão recria um contexto antilógico, opondo duas perspectivas opostas, acerca de um mesmo tema. Além de praticar antilogia, Platão também utiliza a paródia, critica a logografia e vai além da repetição dos seus “outros”, quando fornece no interior da palinódia um princípio filosófico para a persuasão. O princípio da persuasão desenvolvido na palinódia é a caracterização e definição dos tipos de alma e o modo como ela se comporta diante dos afetos. Neste sentido, a psicologia, enquanto conhecimento da alma e do seu modo de ser norteia a técnica retórica. Se a palinódia pode ser vista como o modelo de um bom discurso, isso se deve ao fato de que ela: 1) fornece definições; 2) procura conhecer o que é a alma; 3) procede por divisões e reuniões, fazendo um uso pedagógico e “psicagógico” das imagens.

A presença da estrutura antilógica é deliberada. A percepção da possibilidade de afirmar teses opostas e aduzir bons argumentos a favor das duas perspectivas distintas, tornando-as razoáveis e filosoficamente aceitáveis é um saldo positivo da primeira parte do *Fedro*. Entre o primeiro discurso de Sócrates e a palinódia, feita por ele mesmo, há uma refutação. Sócrates refuta Sócrates e tal processo permite a reflexão central do *Fedro* acerca do papel desempenhado pelo delírio erótico. Porém, embora fique claro que o primeiro discurso de Sócrates tenha sido superado pela palinódia, segundo declaração do próprio personagem, não podemos afirmar que, do ponto de vista da composição, ele tenha falhado. O personagem filósofo tem uma preferência

evidente pelo conteúdo veiculado em seu segundo discurso, aquele em que não mais necessita do artifício de cobrir sua cabeça, mas isso não significa que o primeiro discurso composto por Sócrates tenha sido em vão. Há no primeiro *lógos* socrático uma função refutativa em relação ao discurso de Lísias e esse elemento nós não podemos desprezar. Por mais que Sócrates discorde da perspectiva de Lísias sobre éros desde o início, ele abre mão momentaneamente de propor um novo ponto de vista para se dedicar inteiramente à crítica aos aspectos formais e retóricos do discurso lido por Fedro.

Podemos ver aqui uma ampliação da ideia veiculada, por exemplo, no *Górgias*, de que aquele que fala deve pronunciar apenas discursos vitais e colados à sua convicção íntima. No *Fedro*, Platão nos mostra que é possível e até mesmo simples que um orador construa um discurso descolado de suas convicções pessoais. Outro ganho que deve ser considerado na transição do primeiro para o segundo discurso de Sócrates diz respeito a uma espécie de teoria acerca da prática da retórica, mais propriamente de como devemos escolher os temas de composição dos discursos a partir da consideração de sua força persuasiva. A partir da observação do jogo de refutações entre o discurso de Lísias e os discursos socráticos, outro ponto que se destaca é o do reconhecimento de que existem assuntos mais propriamente afeitos à antilogia. O tema de éros é considerado, nessa perspectiva, um tópico propício ao jogo de perspectivas, à possibilidade de múltiplas abordagens e mais propício ao caráter plástico da linguagem. A opinião vacilante acerca de determinados assuntos tem sua origem na inexatidão de tais conceitos, sempre abertos a uma apreciação pessoal e com forte tendência de serem guiados pela

experiência particular. *Éros* é o tema apropriado para o tratamento da retórica. Trata-se de um assunto sinuoso, escorregadio, afim ao tema das paixões, do que é particular. Quanto menos exato o assunto, mais amplo é o campo para o exercício da persuasão. Não há retórica aplicada aos números, ao passo que quando o assunto se refere à alma humana, àquilo que se move constantemente, toda manipulação pelo discurso é possível. Na segunda parte do diálogo, Sócrates se posiciona de modo propositivo acerca da ambiguidade e pessoalidade de temas tidos, por sua vez, como apropriados à persuasão. Sócrates está apenas ratificando o que já havia mostrado na construção das condições de composição do discurso de Lísias e na escolha de Fedro como seu auditório principal, afinal Lísias ama Fedro e seu discurso persuade, pois fala de um tema vacilante a partir de um interesse pessoal.

Esta é, portanto, a constatação feita pelo personagem Sócrates em 261e quando o filósofo pergunta a Fedro se não é mais fácil causar engano (*apáte*) a respeito de coisas muito diferentes ou entre aquelas que se assemelham. A resposta de Fedro é imediata: “entre as que diferem pouco” (*en toîs olígon* – 262a). A possibilidade do engano (*apáte*) aqui é tomada como condição para existência de discursos antilógicos. Aquele que deseja produzir o engano se ampara na natureza escorregadia e dupla de assuntos de difícil distinção. Porém, para produzir o engano a partir da semelhança é necessário que o orador conheça também o dessemelhante, caso contrário corre-se o risco de que ele próprio venha a ser enganado, tornando-se incapaz de separar e perceber com clareza os conceitos. A referência aqui se relaciona diretamente com Górgias, para quem o engano (*apáte*) é condição do efeito persuasivo. Ao termo *apáte* não deve ser atribuído nesse contexto um significado valorativo,

não se trata de engano moral, mas de uma frustração cognitiva que ocorre quando o auditório passa de uma perspectiva para outra, quando desloca sua crença de A para B. Esse deslocamento ou inversão de crença sobre determinado assunto gera certa frustração acerca do assentimento anterior e é nisso que consiste a relação entre *apátē* e persuasão. Segundo Sócrates, temas duplos ou escorregadios, como o amor ou a justiça, são mais passíveis de se tornarem alvo desse tipo de frustração exigida pela persuasão. Sócrates indica claramente que o amor é um tema escorregadio, pouco objetivo e, por isso, afeito aos discursos antilógicos. Também o são o belo e o justo. Amparados na observação feita por Sócrates (261e) acerca da predisposição de certos temas às demonstrações retóricas, não podemos concluir que o tema do amor, no contexto geral do diálogo, seja apenas uma escolha adequada para mostrar a possibilidade da *antilogia*<sup>108</sup>.

A segunda parte do *Fedro* está diretamente conectada à primeira. O personagem declara, ao longo de suas discussões sobre a retórica, que o discurso de Lísias deverá ser matéria de análise, dividindo posteriormente os assuntos e objetos tratados em duas categorias: os aptos a produzir persuasão dupla e aqueles não aptos. Em 261e, é estabelecida a relação direta entre a prática da antilogia<sup>109</sup> e os assuntos com pouca distinção, através da menção ao filósofo Zenão de Eléia<sup>110</sup> (o Palamedes de Eléia) que, segundo Sócrates,

---

<sup>108</sup> A antilogia praticada por Platão no *Fedro* não se caracteriza como um recurso que pode ser utilizado de maneira indiscriminada. Segundo MURRAY (1988, p. 281), aludindo à passagem do diálogo em que a antilogia é mencionada (261c-262c), Platão exige daquele que intenta fazer uso da oposição discursiva que este seja um dialético, ou seja, que saiba utilizar o método próprio da filosofia.

<sup>109</sup> Segundo KERFERD, p. 63, a característica essencial da *antilogia* é “a oposição de um *lógos* a outro, por oposição ou por contradição.”

<sup>110</sup> O doxógrafo Diógenes Laércio afirma que Zenão já foi chamado por Platão no *Fedro* de “Palamedes de Eléia (Laércio IX, 25). Também é consenso entre os editores do diálogo que a menção de Sócrates em 261d é uma identificação direta com o filósofo pré-socrático Zenão de

fazia com que as mesmas coisas fossem tomadas por seus ouvintes como iguais ou dissemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento. Segundo Sócrates, o tema do amor faz parte dos assuntos que possuem pouca distinção e que, portanto, são mais refratários à persuasão. Isso ocorre com todos os assuntos importantes para a filosofia; é justamente sua característica maior, e não por acaso, que a confusão entre o sofista e o filósofo ocorra com tanta frequência. Tanto o orador quanto o filósofo lidam com assuntos cuja característica é ter pouca distinção, são temas que podem oscilar radicalmente; é a partir desse contexto que deve ser entendida a crítica platônica à retórica, bem como sua defesa da dialética. Um dos objetivos de toda a passagem (259e - 265d) é o de justificar a refutação do discurso de Lísias, explicando os pressupostos filosóficos da sua crítica. Aqui Sócrates não poupa razões para descredenciar Lísias, e a mais forte delas está baseada na ausência de ordenação e definição dos termos envolvidos. O discurso de Lísias é ruim porque não concatena suas ideias de maneira clara e cadenciada e não o faz porque carece de técnica, não a técnica retórica, mas o saber dialético. O ponto aqui diz respeito a um diagnóstico sobre a “retórica estabelecida”. Tal como é praticada e veiculada, a retórica carece de eficácia, pois não funciona a partir da necessidade de forjar definições e caminhar por divisões e reuniões de termos articulados, oferecendo um quadro sinóptico que pretenda a exaustão do assunto.

Sócrates sugere a Fedro (262c) que os dois procurem no discurso de Lísias as falhas que o levaram à refutação; o filósofo quer identificar onde

---

Eléia. Zenão foi defensor do monismo parmenídico, acreditando que toda a realidade é individual, indiferenciada e estática. Utilizava de sua habilidade dialética para sempre contrapor teses, através dos paradoxos da linguagem. Os paradoxos eram direcionados aos argumentos da mutabilidade, do movimento e multiplicidade das coisas.

precisamente o orador foi dotado de técnica (*entékhnon*) e onde o mesmo não a aplicou (*atékhnon*). De qual técnica Sócrates está falando ao analisar o discurso de Lísias? Certamente não é daquela que exige apenas como critério de sua eficácia o assentimento do auditório, sendo indiferente às condições sob as quais a persuasão tenha ocorrido. Sócrates não está apenas exigindo de Lísias que seu discurso seja persuasivo, mas que ele saiba fundamentar sua pretensão de persuadir em um conhecimento sobre o objeto primacial dos discursos. Nessa mesma passagem a condição estabelecida para que o indivíduo obtenha domínio de tal técnica é o conhecimento da verdade. A significação distintiva, operada através da palinódia entre o filósofo, compreendido como aquele que conhece mais a verdade, e o sofista, compreendido como aquele que está quase em último lugar devido ao seu fraco grau de alcance do conhecimento, desempenha aqui uma função probatória indireta. Na palinódia ficou estabelecida uma hierarquia tipológica que coloca o filósofo e o sofista em franca distância com relação ao conhecimento verdadeiro. Portanto, se agora (262c) é proposta como condição prática da técnica dialética<sup>111</sup> o manejo com a verdade, ao invés do cultivo da opinião, está mais claro que o sentido geral do *Fedro* caminha na direção de mostrar que o discurso de Lísias não poderia mesmo satisfazer as exigências de Sócrates, considerando que se trata de um orador; tampouco existirá uma verdadeira técnica de conversação dialógica desenvolvida por alguém que não seja filósofo.

O primeiro erro de Lísias, segundo Sócrates, encontra-se em sua introdução ao assunto tratado. Não é pelo fato de Lísias não estar entre os

---

<sup>111</sup> Segundo GUTHRIE (1969, p. 117), a retórica boa coincide diretamente com a dialética no *Fedro*.

apaixonados que sua censura ao amor torna-se legítima, mas pelo fato de que é próprio de tais assuntos que seja possível tanto elogiar quanto censurar. Segundo Sócrates, tal justificativa demonstra pouco conhecimento da natureza do assunto, e útil seria que Lísias apenas escolhesse um dos caminhos, ao invés de justificar pessoalmente seu modo de proceder (263b). O segundo erro de Lísias está na ordenação. Segundo Sócrates (264a), o compositor começou pelo fim, expondo nas primeiras linhas de seu discurso uma conclusão que ainda não havia sido demonstrada. Não há, portanto, uma sequência cadenciada e as partes apresentadas parecem não se comunicar entre si, estabelecendo relações de causalidade. Trata-se de um amontoado de proposições desconexas que visam a repetir o mesmo intento, o de elogiar determinada perspectiva, sem definir os termos e as razões que a sustentam. Sócrates compara o discurso de Lísias à inscrição colocada sobre o túmulo de Midas, cujos versos estão dispostos de tal maneira que é indiferente que se leia o último verso no lugar do primeiro, obtendo sempre o mesmo sentido. O discurso que abre mão das definições torna-se perigoso nesse sentido, já que não constrói deduções interdependentes e pode ser rearranjado de qualquer modo, mostrando sua deficiência quanto à ordenação das prioridades. A regra de composição é estabelecida nos seguintes termos:

Pois bem, há um ponto que eu penso que você deve admitir: que todo discurso precisa ser construído como um “ser vivo” (*zōon*), com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem pés, porém com uma parte mediana e extremidades bem relacionadas entre si e com o todo (264c)<sup>112</sup>.

<sup>112</sup> ἀλλὰ τόδε γε οἶμαι σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σώμα τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

A refutação do discurso de Lísias é construída antes da explicitação dos seus erros, ela ocorre dramaticamente, ou seja, através dos dois discursos de Sócrates. Do ponto de vista da forma, considerando que a regra de composição socrática seja melhor que a de Lísias, e que a mesma seja baseada prioritariamente em fornecer definições e ordenar a composição, o primeiro discurso de Sócrates já consegue superar aquele pronunciado por Fedro. Mas ainda é preciso inserir a palinódia no contexto de refutação da retórica estabelecida. O segundo discurso de Sócrates, aquele pronunciado de cabeça descoberta, vai exatamente na contramão do seu primeiro discurso, bem como contradiz a tese defendida por Lísias.

O ponto apresentado em 258a é: o discurso de Lísias ou os discursos semelhantes ao de Lísias são *logografias* e mantêm uma relação direta com a atividade pública, na medida em que surgem como sintomas do fato de alguns políticos delegarem a composição de seus discursos a um técnico em retórica. Os discursos prontos são, portanto, *syngrámma*, discursos escritos. Segundo Trabattoni (2003, p. 147), os discursos escritos, proferidos pelo próprio autor ou por outra pessoa, tal como é o caso da leitura do *lógos* de Lísias realizada por Fedro às margens do Ilisso, têm como característica a fixidez limitante do seu conteúdo. Somente “numa situação de oralidade, quem fala pode defender o que está dizendo das dúvidas e das perguntas que possam ser levantadas” (Trabattoni 2003, p. 147). Com essa definição, Sócrates encontra a oportunidade para abordar o tema da escrita. A aproximação entre política e retórica começa a ser apresentada. Em 258b-c Sócrates coloca lado a lado o orador e o rei (*rhétor*  $\hat{=}$  *basileús*) chamando a atenção para a relação de dependência mútua entre as duas práticas. A partir da aproximação entre o

político e o orador, Sócrates conduz Fedro à ideia de que o problema de Lísias não está em escrever discursos, mas em fazê-lo de maneira equivocada e mal composta. O contexto que se delineia no início da abordagem acerca da escrita é o da crítica ao trabalho de Lísias. Desde o início do diálogo, tal crítica estava subtendida. A crítica foi feita em outra instância, a saber, aquela que desmascara uma prática através da sua repetição.

Para criar um ambiente refutativo e crítico acerca da logografia, Platão repete, mimetiza a logografia e o faz através do personagem Fedro, um jovem que deverá ler para Sócrates o discurso pré-fabricado atribuído a Lísias. A cena cria uma situação ideal para a repetição da prática de Lísias e de outros logógrafos. Assim, ao invés de atacar a logografia de modo direto, Platão mostra os problemas que dela podem advir na prática. A relação entre a crítica à logografia e a condenação da escrita é estreita. Mais ainda, pensamos que a negação socrática da escrita no *Fedro* tem mesmo a função de denunciar as consequências indesejáveis da não autenticidade dos discursos. O pai do discurso pronunciado por Fedro é Lísias e Platão cria um contexto dramático em que a ausência de Lísias, aliada a outros equívocos do seu discurso, tanto de ordem estética quanto conceitual, torna-se um ponto de partida para a refutação do orador, já que ele não está presente para defender sua perspectiva e, nesse caso, sua escrita é morta. Não é que seja mais fácil refutar Lísias na sua ausência, é que a refutação criada nesse contexto dramático reproduz o ambiente típico da *logografia*, no qual quem pronuncia o discurso nunca é responsável por sua composição, denunciando a generalidade e não autenticidade do escrito.

A denúncia que havia sido criada no nível dramático, com a declamação do discurso de Lísias por Fedro, agora será realizada através de exposições diretas e argumentativas (257c). Segundo Sócrates, a logografia, a arte de compor discursos pré-fabricados, utilizáveis por outros cidadãos, em contextos diversos, é uma típica prática política. Porém, segundo Sócrates, [...] “não é vergonhoso (*aiskhrón*) escrever discursos, [...] vergonhoso seria não escrever, nem falar bem, porém mal e torpemente” (258d).<sup>113</sup> Ao pressupor a necessidade de escrever bem, Platão prepara o terreno cênico para a pergunta crucial que consiste em saber o que é escrever bem? (*tís oûn ho trópos toû kalôs te kai mē gráphein?* 258d5). Sócrates não considera vergonhoso (*aiskhrón*) compor discursos, mas sim falar e escrever de maneira inadequada e ineficaz. O uso do termo “inadequado” tem aqui, pelo menos, dois sentidos distintos, o estético e o valorativo. O segundo discurso de Sócrates, a palinódia, tem o objetivo de apresentar um bom *lógos* sobre o amor, diferente daquele composto por Lísias. Sua composição é, pois, fundamentada em uma série de prescrições que ele próprio fornece a partir do trecho parafraseado acima. A pergunta feita a Fedro, que dá início às prescrições retóricas, é clara e direta: “qual é, então, a natureza da escrita bela (*kalôs*) e daquela que não o é?” (258d). Poucas linhas atrás, Sócrates havia caracterizado sua palinódia como o mais belo (*kalíste*) e melhor (*aríste*) discurso (257a), e é exatamente a partir desse e de outros indícios que nos baseamos para pensar que o segundo discurso de Sócrates é construído para servir de modelo (*parádeigma*) de um bom *lógos*.

<sup>113</sup> [...] ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους. [...] ἀλλ’ ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ’ αἰσχροῶς τε καὶ κακῶς.

Sócrates e Fedro concordam que o procedimento adequado à composição dos discursos deva passar, obrigatoriamente, pela definição e que tal método de investigação discursiva não possa abdicar das implicações que cada termo geral pode conter. Contudo, é preciso considerar que, de acordo com os diversos manuais de retórica, existem propostas acerca da forma mais adequada de se proceder, respeitando uma ordenação específica. O primeiro nome citado é o de Teodoro, o “Dédalo dos discursos, o homem de Bizâncio”. Sua proposta consiste em considerar um discurso de acordo com a seguinte divisão: 1) introdução (*prooímion*), 2) exposição (*diégesis*), seguida das testemunhas (*martyría*), 3) prova (*tekmérion*), 4) probabilidades (*eiké*), 5) confirmação (*pístosis*), 6) superconfirmação (*epipístosis*). À divisão proposta por Teodoro, segundo Sócrates, acrescentam-se as regras de como deve proceder quem queira refutar (*elénkhein*) e complementar a refutação. O segundo nome citado é o de Eveno de Paros (267a), sofista e poeta, também lembrado por Platão em outros dois diálogos *Apologia* e *Fédon*<sup>114</sup> e destacado aqui como o primeiro a utilizar a “insinuação” (*hypodélosis*), o “elogio indireto” (*parépainos*) e a “censura indireta” (*parápsogos*) através de recursos mnemotécnicos. Tísias, o discípulo de Córax, é mencionado juntamente com Górgias como defensor da primazia da verossimilhança (*tà eikóta*) sobre a verdade quando o objetivo é persuadir. Além disso, utilizam a técnica de criar discursos ou muito curtos (*brákhéa*) ou muito longos (*mákrá*). Pródico é citado como o inventor do melhor modo de falar, “nem muito breve, nem muito longo, mas na medida certa” (*métrios*) (267b). Hípias e Polo são mencionados brevemente e apresentados como defensores das mesmas regras defendidas

---

<sup>114</sup> *Apologia de Sócrates* 20b e *Fédon* 60d.

por Pródico. Para Protágoras, Sócrates reserva àquele um pouco mais de atenção, atribuindo-lhe as “regras para falar com correção” (*orthoépeia*) e a habilidade incomparável de provocar emoção com “os discursos sobre a velhice ou a pobreza” (267c).

O contexto no qual os oradores são listados por Sócrates é delineado pela exigência de se compreender a fundo em que consiste a potência específica da retórica. As definições são deixadas de lado e Sócrates volta-se na direção de Fedro praticando o que lhe é mais típico: o jogo de perguntas e respostas, através de analogias. A primeira analogia que deverá atuar na crítica à retórica refere-se à arte da medicina. Seguem-se a ela o exemplo da tragédia e da música. Nesse contexto, os especialistas nas artes (medicina, composição de tragédias e música) são desafiados por pretensos conhecedores de tais procedimentos. A passagem (268a-269a) sugere um quadro de tentativas absurdas de usurpação dos saberes por indivíduos que se dizem conhecedores de determinadas regras da arte. Assim, aquele que conhece os remédios e seus efeitos, mas desconhece seu modo de aplicação em casos distintos, a dose adequada ao contexto da doença e a quem o medicamento deverá ser ministrado não pode com propriedade dizer-se médico (269a). O conhecimento efetivo da arte médica e de outras técnicas requer não apenas um saber descritivo acerca dos instrumentos utilizados, mas, principalmente, a compreensão do modo como os mesmos serão empregados, a depender de um contexto complexo de usos e aplicações.

Ao utilizar, em seus diálogos, um amplo leque de recursos literários, estilísticos e conceituais, Platão está mostrando ao seu leitor que compreende como sendo também constitutivas da investigação filosófica as dimensões

exortativas e retóricas da linguagem. Nesse sentido, o *Fedro* é o diálogo mais explícito e direto quanto ao reconhecimento de que todo discurso, seja ele escrito, pensado ou pronunciado e fruto da investigação filosófica, não se restringe apenas ao objetivo de revelar a verdade, mas comporta a dimensão estilística. Escrever e falar de maneira bela não é acessório ao *lógos*, não se trata de uma simples maquiagem. E é exatamente essa imbricação entre o “falar a verdade” e o “falar de modo persuasivo” que Platão encena através do seu personagem Sócrates no *Fedro*, quando este se propõe a refutar o discurso de Lísias. Na mesma medida, a crítica que se volta contra o programa isocrático também se instaura a partir do pressuposto da necessidade de fusão entre o compromisso com a verdade e sua expressão através do *lógos*. Não se trata de criticar o discurso estritamente construído para a refutação; trata-se de fundamentar a possibilidade de persuasão na disposição para o conhecimento verdadeiro. Somente poderá persuadir aquele que se dispuser a definir o objeto precípuo de toda e qualquer tentativa de condução pelo discurso.

### **3.4. Mecanismos de refutação e dialética: a delimitação de fronteiras.**

Os temas da escrita e da correta composição dos discursos vêm à tona no momento imediatamente posterior ao encerramento formal da palinódia. Em 257a-b, Sócrates termina a retratação a *éros* com uma peroração que trata de recapitular, ampliar e arrematar o discurso em tom comovente e persuasivo. Vejamos:

Seja esta, meu querido *Éros*, a melhor e a mais bela palinódia que eu poderia te oferecer para expiar minha falta. Se sob todos os aspectos, mas principalmente quanto ao vocabulário, atingi as raias da poesia, foi porque Fedro me obrigou a assim falar. Perdoa meu primeiro discurso e aceita este outro e seu lugar. (257a)<sup>115</sup>

Acreditamos que o objetivo não seja o de simplesmente enfatizar as razões apresentadas ao longo da “confirmação das provas” e da narração, mas o de garantir o assentimento do interlocutor e do leitor às teses defendidas por Sócrates. A palinódia se inicia com a invocação às Musas. O seu exórdio é cuidadosamente construído a fim de explicitar a motivação que o acompanha e desenhar seu contexto de compreensão.<sup>116</sup> Entretanto, o objetivo da palinódia não é único e direto, são múltiplas as funções assumidas pelo segundo discurso de Sócrates na economia geral do *Fedro*, sendo que algumas delas são anunciadas diretamente pelo filósofo em seu exórdio, enquanto outras se tornam significativas a partir de uma visão geral do papel da refutação no

<sup>115</sup> [...] αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρως, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοται τε καὶ ἐκτέλειται παλινωδία, τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἡναγκασμένη ποιητικοῖς τισιν διὰ Φαῖδρον εἰρήσθαι. ἀλλὰ τῶν προτέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων [...]

<sup>116</sup> Na *Retórica*, Aristóteles divide e nomeia as partes constituintes do discurso da seguinte maneira: proêmio ou exórdio (*prooímion*), a narração ou exposição (*diégesis* - *próthesis*), a prova (*pístis*) e a peroração ou epílogo (*epílogos*) (1414b). “As partes necessárias são, pois a exposição e as provas. Estas são, pois, as sessões apropriadas; no máximo, digamos proêmio, exposição, provas e epílogo. A refutação dos elementos do oponente pertence às provas, e a refutação por comparação é uma amplificação daquelas, de tal forma que também faz parte das provas. Pois aquele que formula isto, procura a demonstração de algo. Porém, não é caso nem do proêmio, nem do epílogo, que têm como função apenas rememorar.” (ἀναγκαῖα ἄρα μόρια πρόθεσις καὶ πίστις. ἴδια μὲν οὖν ταῦτα, τὰ δὲ πλεῖστα προοίμιον πρόθεσις πίστις ἐπίλογος: τὰ γὰρ πρὸς τὸν ἀντίδικον τῶν πίστεων ἐστὶ, καὶ ἡ ἀντιπαραβολὴ αὐξήσις τῶν αὐτοῦ, ὥστε μέρος τι τῶν πίστεων (ἀποδείκνυσι γάρ τι ὁ ποιῶν τοῦτο ,ἀλλ’ οὐ τὸ προοίμιον, οὐδ’ ὁ ἐπίλογος, ἀλλ’ ἀναμνήσκει.. (*Retórica*, Livro III, 1414b). Um pouco adiante o Filósofo apresenta suas considerações acerca da peroração ou epílogo. “O epílogo é composto por quatro elementos: tornar o ouvinte favorável para a causa do orador e desfavorável para a do adversário; amplificar e minimizar; dispor o ouvinte para um comportamento emocional; recapitular. (*Retórica* 1419b)” (ὁ δ’ ἐπίλογος σύγκειται ἐκ τετάρων, ἕκ τε τοῦ πρὸς ἑαυτὸν κατασκευάσαι εἴ τὸν ἀκροατὴν καὶ τὸν ἐναντίον φαύλως, καὶ ἐκ τοῦ αὐξῆσαι καὶ ταπεινῶσαι, καὶ ἐκ τοῦ εἰς τὰ πάθη τὸν ἀκροατὴν καταστήσαι, καὶ ἐξ ἀναμνήσεως.).

diálogo. Os efeitos conceituais e literários da palinódia são: 1) refutação de Lísias; 2) refutação da logografia; 3) refutação da retórica sofística; 4) exortação à vida filosófica e 5) a proposta de que a atividade filosófica assenta-se sobre uma dimensão desiderativa.

O tema da retórica entra definitivamente em cena, de maneira explícita e propositiva, em 259e, quando Sócrates e Fedro concordam que é preciso estabelecer critérios para definir a boa escrita e a boa elocução. O escrever (*graphéin*) e o falar (*légein*) de forma bela (*kalôs*) precisam ser analisados em pormenor. A inserção da temática em torno da boa escrita e da boa elocução pode parecer, à primeira vista, ter sido feita de forma abrupta. É no final da palinódia, porém, que se deve procurar o ponto que interliga a primeira parte do diálogo com as discussões propositivas e lineares acerca do discurso. Finda a palinódia, o saldo é o de uma refutação e é exatamente a partir do processo refutativo realizado na primeira parte do *Fedro* que devemos propor considerações sobre a unidade temática do diálogo.

Em 261e, Sócrates apresenta o pressuposto que norteia nossa abordagem do diálogo. O filósofo define a retórica como *psicagogia*, condução de almas através das palavras (*psicaggía tis dia lógon*) nas mais diversas ocasiões, não sendo restrita, portanto, aos tribunais e outras reuniões públicas, mas fazendo-se presente inclusive nas conversações privadas. A condução das almas através da palavra não é, no entanto, aleatória, pois pressupõe critérios e regras de composição discursivas. Porém, a maior condição, sem a qual, segundo Sócrates, jamais poderá haver verdadeira persuasão, reside na necessidade de se conhecer a verdade (262b). Não se trata somente de uma crítica valorativa acerca da retórica praticada no tempo de Platão, mas de uma

revisão estética da retórica estabelecida, tendo como direcionamento primordial a construção de um novo projeto *psicagógico* para a prática da persuasão. Tal prática de fabricação discursiva não pressupõe somente a orientação segundo a virtude, mas uma exigência de que a boa composição de discursos advém, necessariamente, do cultivo e investigação da verdade. O verdadeiro orador, aquele que pratica a retórica defendida por Platão no *Fedro*, deverá conhecer a verdade (262b) devido ao risco cognitivo apresentado pelas semelhanças (*homoiótes*) entre as coisas existentes. Vejamos de perto a passagem que estabelece a relação entre a semelhança e o engano (261e-262c):

SO – Penso que ficará mais claro se direcionarmos nossa pesquisa da seguinte maneira: é mais fácil provocar o engano<sup>117</sup> (*apáte*) entre as coisas que diferem muito ou pouco?

FE - Entre as que diferem pouco.

SO - Quer dizer: no caso de te deslocares de mansinho, mais facilmente passarás despercebido até alcançares o lado oposto, do que se o fizesse de corrida?

FE - Como não?

SO - Logo, quem quiser enganar os outros, sem ser ele mesmo enganado, terá de discernir exatamente a semelhança (*homoiótes*) e a dessemelhança (*anomoiótes*) que existem entre as coisas.

FE - Impossível.

SO - Logo, quem conclui em desacordo com a realidade e acaba por se enganar, só erra por efeito de certas semelhanças.

FE - É, realmente, o que acontece.

SO - Possuirá alguém a técnica de modificar as pessoas, por mudanças mínimas, de similitudes em similitudes, a passar da verdade de cada caso para o seu contrário, sem deixar-se também iludir, se não conhecer a verdade de cada uma dessas coisas?

FE - Nunca.

SO - Então, meu amigo, aquele que não conhece a verdade, mas persegue opiniões, desenvolverá uma técnica ridícula.<sup>118</sup>

<sup>117</sup> Alguns tradutores do *Fedro* traduzem o termo *apáte* nesta passagem por “decepção”. Yunis (2012, p. 188) destaca, entretanto, que é preciso distinguir entre o que Górgias faz no seu *Elogio* (8; 10) e o uso platônico do termo. Para Yunis, a decepção gorgiana mantém uma semelhança com a magia e está presente em todos os discursos, como uma característica intrínseca ao *lógos*. Howe (1988) também traduz *apáte* por decepção, mas não justifica sua escolha. Preferimos traduzir por “engano” porque pensamos que no referido contexto *apáte* tem o sentido negativo, apesar de natural.

Devido às semelhanças existentes entre os seres, a investigação profunda e vital da natureza das coisas se torna necessária. Aquele que está comprometido com a pesquisa sobre a verdade das coisas pode oferecer um relato acerca da realidade com o auxílio de recursos retóricos sem que ele próprio se engane. Mais do que isso, e aqui reside um ponto importante do diálogo: somente aquele que conhece as coisas como elas são, não segundo sua aparência efêmera, pode desmascarar outros pretendentes que dissimulam a realidade através das palavras.

Para refutar é necessário conhecer as estratégias de composição discursiva. A possibilidade de detectar discursos enganadores, quando for o caso, ou mesmo desnudar seus verdadeiros motivos é um trabalho próprio da antilogia (261e), que tem como vantagem denunciar as estratégias retóricas, buscando a distinção das coisas que são, por natureza, semelhantes. O que o personagem Sócrates faz no *Fedro* é antilogia. Na primeira contraposição sua ao discurso de Lísias, a refutação ocorre a partir da repetição modificada da

---

<sup>118</sup> SO - τῇδε δοκῶ ζητοῦσιν φανεῖσθαι. ἀπάτη πότερον ἐν πολὺ διαφέρουσι γίγνεται μᾶλλον ἢ ὀλίγον;

FE - ἐν τοῖς ὀλίγον.

SO - ἀλλά γε δὴ κατὰ σμικρὸν μεταβαίνων μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα.

FE - πῶς δ' οὐ;

SO - δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

FE - ἀνάγκη μὲν οὖν.

SO - ἥ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἐκάστου, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα σμικρὰν τε καὶ μεγάλην ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκειν;

FE - ἀδύνατον.

SO - οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρῦη.

FE - γίγνεται γοῦν οὕτως.

SO - ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ σμικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε ἐπὶ τούναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ὁ μὴ ἐγνωρικῶς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων;

FE - οὐ μὴ ποτε.

SO - λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδὼς, δόξας δὲ τεθηρευκῶς, γελοῖαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.

perspectiva do logógrafo, objetivando, segundo acreditamos, a desqualificação estética e retórica do seu discurso. A crítica estética platônica, nesse caso particular, não se restringe apenas à composição dos argumentos, mas denuncia a propriedade e verdade do seu discurso. Se o discurso (a censura de Lísias) foi, segundo Sócrates, mal construído, do ponto de vista formal, existem chances razoáveis de que sua perspectiva sobre o assunto abordado também esteja equivocada. Para identificar e estabelecer os limites do discurso de Lísias, Sócrates lança mão da antilogia e mostra a Fedro, bem como a nós leitores, como é possível e razoavelmente fácil produzir o engano (*apáte*) e confundir o auditório. Se ele, Sócrates, foi capaz, através da antilogia, de confundir seu auditório, é de se esperar que outros também o possam fazer. Em 262c-d, Sócrates diz:

Foi muita sorte, parece, termos pronunciado dois discursos com exemplos de como o orador que conhece a verdade enquanto joga com as palavras é capaz de confundir os ouvintes. É um achado, Fedro, que eu atribuo às divindades locais. Sem dúvida, as profetisas das Musas que cantam por cima de nossas cabeças nos concederam esse privilégio. De minha parte, não participo de nenhuma técnica do bem falar. (262c-d)<sup>119</sup>

Os dois discursos mencionados por Sócrates são aqueles que ele próprio pronunciou. A evidência que nos concede tal certeza é interna ao próprio contexto cênico descrito na mesma passagem. O discurso de Lísias não foi confeccionado no passeio fora dos muros de Atenas, ele já estava pronto. Se Sócrates atribui, ironicamente, às divindades locais a motivação dos

<sup>119</sup> καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην τῷ λόγῳ ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας. καὶ ἔγωγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς: ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ὧδοι ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας: οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος.

discursos citados, é certo que aquele pronunciado por Fedro não tem os atributos enunciados pelo filósofo (Yunis, p. 189). No entanto, o engano (*apáte*) está presente tanto no discurso de Lísias quanto no primeiro discurso de Sócrates. Em ambos os discursos, suas verdadeiras motivações estruturantes estão veladas e o efeito causado é de certa confusão acerca da realidade do assunto tratado. Para mitigar a fraqueza e insuficiência do *lógos* frente a assuntos de difícil distinção, como é a tópica do amor, devido a sua semelhança, é necessário recorrer às regras de composição e seguir a exigência da investigação filosófica. É nesse sentido que Sócrates condiciona a fabricação de um bom discurso ao ordenamento de suas partes e à observação da organicidade entre o todo e suas partes (264c).

Em 265a-d, Sócrates fornece uma valiosa pista para a compreensão da presença dos discursos antilógicos. Segundo o filósofo, há algo em comum nos dois discursos proferidos por ele na primeira parte do diálogo. Embora sejam discursos opostos, justificados pela própria ambiguidade do assunto tratado, nas duas composições Sócrates fez valer a técnica das divisões (*diairéseis*) e reuniões (*synagogaí*), fazendo com que a partir de um único termo outros tantos possam ser derivados, bem como a partir de tantas derivações a noção de unidade não escape de sua intelecção. A dialética, enquanto habilidade filosófica e discursiva, com vistas à intelecção e compreensão dos objetos e sustentada pela possibilidade de existência do conhecimento verdadeiro, é abordada de modo direto a partir de 266d. Segundo Sócrates, o saldo da antilogia criada por ele mesmo, na censura e no elogio a *éros*, está no método de abordagem do assunto. Sócrates não está menosprezando o assunto tratado, mas explorando sua atitude antilógica, ao construir dois discursos

opostos sobre um mesmo tema. Nos dois discursos opostos ocorreu o mesmo procedimento que, segundo Sócrates, consistiu em dois pontos: primeiro, concentrar numa ideia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. Aqui o aspecto que é enfatizado no procedimento dialético é a capacidade de visão de conjunto. Diante dos objetos particulares (*ékastos*) é necessária a visão sinóptica, aquela que reúne elementos dispersos. Já o segundo ponto consiste: “[...] em dividir as formas (*eídé*)<sup>120</sup> pelas articulações naturais, sem decepar nenhum dos seus elementos, como quem procedesse à maneira de um açougueiro desajeitado.<sup>121</sup>

A primeira condição para falar e escrever bem é conhecer a verdade sobre o assunto abordado (259e). Ocorre que a “verdade” da palinódia é apresentada através de expedientes imagéticos e do trabalho argumentativo. A justificativa do seu modo de aparecer, do seu estilo e do uso de imagens que a acompanha em toda sua extensão ampara-se, pelo menos inicialmente e para efeitos de persuasão (condução da alma de Fedro), em figuras da tradição. Estesícoro, filho de Eufemo, natural de Hímera, a cidade dos desejos, seguido da profetisa de Delfos, das sacerdotisas de Dodona e da Sibila (243a-244b)

---

<sup>120</sup> O modo como é traduzido o termo “eídé” na passagem acima não é consensual entre os editores do *Fedro*. Burnet (1925) traduz como “things” (coisas, objetos), Hackforth (1972, p. 133) prefere utilizar o termo “forms” (formas). Sabemos que as discussões sobre o procedimento dialético passarão por sérias modificações ao longo dos diálogos considerados tardios, compostos provavelmente após o *Fedro*. Traduzir o termo “eidos” como Forma ou Ideia inteligível nessa passagem pode nos levar a cometer um equívoco conceitual grave com relação ao objeto abordado e ao contexto de análise. Não podemos esquecer que o procedimento dialético é abordado nesse contexto como ponto máximo de diferenciação do procedimento considerado por Platão como “meramente” retórico, ou seja, instrumental. Nas passagens seguintes (266d e ss) o objetivo da conversação entre Sócrates e Fedro volta-se para a prática estabelecida da retórica, e uma espécie de catálogo de oradores, contendo o resumo de suas técnicas persuasivas, deverá ser anunciado.

<sup>121</sup> τὸ πάλιν κατ’ εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον: (265e).

são utilizados na escrita platônica como recursos de autoridade da tradição. A menção à palinódia de Estesícoro remete, entretanto, a outra temática comum na literatura grega, a da culpa ou inocência de Helena. O mesmo tema também foi abordado por Górgias e Isócrates e acreditamos que a sua menção no *Fedro* não seja fortuita. Trata-se de um diálogo com a tradição retórica e com o pensamento de Górgias e Isócrates. Mais do que dialogar com o *Elogio de Helena* de Isócrates e com o *Elogio de Helena* gorgiano, Platão suscita um efeito irônico no leitor quando faz iniciar sua palinódia justamente com um tema mitológico que, por sua vez, já havia sido preterido na passagem em que Fedro questiona Sócrates sobre a veracidade do relato acerca do rapto de Orítia (229b). Se naquele momento Sócrates prefere conhecer a si mesmo a ter que verificar, através de argumentos racionais, se Orítia foi mesmo raptada por Bóreas, enquanto brincava com Farmacéia, aqui o filósofo compara a necessidade de retratar seu primeiro discurso sobre éros à palinódia de Estesícoro que, por sua vez, foi composta justamente para que seu autor recuperasse a visão por ter acusado Helena (243b). Ele, Sócrates, quer se antecipar a qualquer injúria quanto aos deuses e, por isso, antes mesmo que qualquer mal lhe aconteça, o filósofo pronuncia sua palinódia sobre o amor. Quando comparamos os trechos 229b-230a com a justificativa do discurso socrático, percebemos a ironia que marca a *inventio* da palinódia. Sócrates não tem medo de perder a visão como Homero e Estesícoro, pois não há indícios de que ele esteja, de fato, preocupado com uma retaliação dos deuses. Dessa forma, não é apenas por um comprometimento com crenças religiosas, mas também por motivos retóricos (para justificar o assunto – *inventio*) que o *daímon* se faz presente. Se Orítia foi mesmo raptada por Bóreas ou se caiu das

rochas de modo accidental; se Helena foi levada à força por Páris ou entrou, voluntariamente, no navio que a levou a Tróia ou se os deuses são vingativos com os homens, tirando-lhes a visão em caso de impiedade, não são questões centrais na investigação dialética, mas pretextos retóricos que justificam o discurso, conferindo organicidade, beleza e harmonia ao *lógos*. Além de justificar a existência do discurso, as alusões míticas e o recurso à tradição permitem um diálogo indireto com os interlocutores de Platão, considerando que, por exemplo, oradores como Isócrates e Górgias também compuseram discursos a partir de tais temáticas.<sup>122</sup>

O estabelecimento da verdade como condição para o falar e escrever bem não é fundamentado de modo explícito. Quanto à composição discursiva, Sócrates opõe o modo “adequado” de proceder àquele que prefere se apoiar apenas na opinião (262c). Para exemplificar o modo apropriado de compor discursos, Platão faz seu personagem mostrar, através da palinódia, que não há maneira mais correta de abordar um assunto do que definir os termos envolvidos na discussão. Em nenhum momento Sócrates condiciona a necessidade de definição ao estrito uso de argumentos lógicos. O recurso à imagem, à metáfora e às estórias da tradição não está interdito, muito pelo contrário. A interdição discursiva está na finalidade da investigação e não nos seus recursos argumentativos. Se a finalidade é definir, conceituar e estabelecer um conjunto de proposições basilares, o uso das imagens é bem-vindo. Por outro lado, caso o objeto abordado seja estritamente a culpa ou inocência de Helena, ou a veracidade do relato mítico sobre o rapto de Orítia

---

<sup>122</sup> Segundo Howland (p. 154), ao colocar em cena a temática da palinódia de Estesícoro, Platão está criticando Isócrates de maneira indireta, alertando-o para que também repense o seu modo de compor discursos e atente melhor sobre o que de fato é importante na investigação filosófica.

por Bóreas, há tarefas mais urgentes e importantes a desempenhar. O que Sócrates defende é a necessidade da definição. Não é possível falar ou escrever de modo adequado, eficaz e verdadeiro se o orador/filósofo não apresentar uma ou mais definições claras acerca do assunto abordado. É exatamente esse movimento que marca a transição do discurso de Lísias para os dois discursos de Sócrates. Se as definições fornecidas por Sócrates foram acertadas ou equivocadas não é o mais importante. O que está em pauta é o método utilizado e não, necessariamente, a exigência de que determinada definição seja inequívoca (265e). De fato, em 237d, Sócrates define o amor, ainda em seu primeiro discurso. A menção positiva sobre a definição do objeto, realizada tanto no primeiro quanto no segundo discurso de Sócrates, nos fornece uma pista de que, provavelmente, os dois discursos socráticos fazem parte de um único movimento refutativo do *lógos* de Lísias, dividido, porém, em dois tempos argumentativos distintos. Lísias erra, segundo Sócrates, porque não organiza e dispõe as ideias desenvolvidas no seu discurso da maneira adequada, pressupondo aqui a condição estabelecida pelo personagem filósofo de que o discurso deve ter pé e cabeça (264c). Sócrates acerta, segundo Sócrates, porque define o amor e significa o restante do discurso sempre retornando à definição inicial. Segundo Sócrates (266a), seus dois *lógoi* seguiram o princípio norteador da composição de bons discursos. O elemento irracional da alma foi reduzido a uma ideia geral e, a partir desse princípio, foi possível, por meio de uma visão sinóptica, destacar do assunto abordado aquilo que era necessário mostrar (265d-e).

Na passagem a seguir, Sócrates estabelece alguns critérios para a pesquisa definicional, que culminará na produção discursiva, seja ela pronunciada, escrita ou pensada:

Eu sugiro que o caminho para refletir sobre (*dianoéomai*) a natureza (*phýsis*) das coisas seja o seguinte: decidir se o objeto de que pretendemos ter conhecimento técnico e transmiti-lo aos outros, é simples (*haplóos*) ou complexo (*polyeidés*); em segundo lugar, sendo simples, examinar que poder de ação ele possui e o modo de atuar naturalmente sobre determinados objetos; ou, se for complexo, enumerar suas partes e observar em cada parte, como objeto simples, como age e como é afetado, segundo sua característica natural (270d)<sup>123</sup>.

As regras do método (270c-271b), tais como propostas por Sócrates, são, em resumo, as seguintes: a) decidir se o objeto de investigação é complexo ou simples, examinando suas propriedades; b) sendo simples, investigar em que medida ele acarreta outras questões e afeta outras coisas; c) sendo o objeto complexo, enumerar suas partes e verificar em que consiste cada uma delas e como elas, sendo partes, se relacionam com o todo. Em se tratando de discursos e considerando que a razão de ser da retórica é a condução das almas, o objeto primacial a ser investigado pelo orador/filósofo é a *psykhé*. A alma, segundo a palinódia socrática, não é um objeto simples, ela é formada por três partes e sua composição é mista (*mémeiktai* - 246a). Se a alma é um objeto complexo, então será necessário dividi-la em partes menores e verificar como as partes relacionam-se com o todo. O mito da parelha alada tem

<sup>123</sup> ἄρ' οὐχ ὥδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ οὗτου ὄντος φύσεως: πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστὶν οὗ περὶ βουλευσόμεθα εἶναι αὐτοῖς τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἂν δὲ πλείω εἶδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἐνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἐκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;

exatamente esse objetivo: explicar e definir a alma, através de imagens. A partir dessa perspectiva, podemos explicar melhor a interrupção abrupta na palinódia, quando Sócrates diz que “a alma toda é imortal” (245c). Se o conteúdo das definições no interior do seu discurso está correto ou equivocado não é o primordial, mas sim o comprometimento do *lógos* socrático em caracterizar e definir a alma, esse objeto complexo que norteia e condiciona todo e qualquer empreendimento persuasivo através da linguagem. Nesse sentido, acreditamos que a palinódia não é apenas um modelo (*parádeigma*) pontual de bom *lógos* dentro do diálogo, mas uma espécie de discurso programático platônico para toda prática retórica que pretenda ser chamada de técnica.

É importante ressaltar que, segundo Sócrates (266a), o saldo positivo dos dois discursos pronunciados por ele e que, por sua vez, não pode ser localizado no discurso de Lísias, é a busca por um conceito geral, do qual é possível derivar o restante de sua investigação. Sócrates assume ter encontrado um princípio comum que deve ser considerado como basilar no tratamento do tema de *éros*, independente de se o objetivo é o de censurá-lo ou de lhe compor um elogio. O princípio é o elemento irracional da alma. A partir da investigação de tal temática, é possível, através das derivações, divisões e articulações conceituais, explorar os predicados do amor, bem como suas consequências práticas para os homens. A linguagem adotada na passagem dedicada ao procedimento dialético é entusiasmada. Sócrates se declara um amante (*erastés*) da prática de dividir (*diaíresis*) e reunir (*synagogé*) os termos e os gêneros (266b). Procedendo dessa maneira o filósofo aprende a falar (*légein*) e pensar (*phroneîn*) adequadamente. A admiração e o elogio do

“dialético” (266b) são inequívocos. O dialético, nesse contexto, é aquele que sabe proceder por divisões e derivações, bem como é capaz de reunir em um só golpe de visão o significado de coisas dispersas e particulares.<sup>124</sup>

Sócrates afirma que tal procedimento metodológico (definir através de divisões e reuniões), é o modo mais eficaz e, portanto, preferível à maneira de composição de Lísias. Sua refutação depende, por vezes, de considerarmos como mais adequada a maneira dialética de proceder. A dialética está presente nesse contexto como uma prática investigativa que, segundo Sócrates, foi levada a cabo nos discursos proferidos por ele. Embora exista uma tentativa de circunscrever a dialética como um método próprio dos diálogos tardios, construído a partir da prática da divisão e da reunião, acreditamos que o procedimento dialético no *Fedro* inclua uma série de mecanismos argumentativos, imagéticos e retóricos<sup>125</sup>. Os seus dois primeiros discursos não se limitam a derivar formas gerais de uma única ideia, mas contam o tempo todo com recursos metafóricos e “extraargumentativos”. Ou bem ampliamos a definição de dialética nesse contexto ou deveremos supor que Sócrates diz ter realizado seus discursos de um modo que não confere com a prática dos mesmos.

É comum nesse tipo de abordagem perceber a dialética no *Fedro* como incipiente, aquém do que é realizado em diálogos posteriores. Um exemplo

---

<sup>124</sup> Segundo Rowe (1986, p. 200), os princípios do método dialético, tais como explicitados no *Fedro*, podem garantir um caminho seguro para a exigência socrática de fornecer definições. Porém, somente nos diálogos posteriores, como o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo* é que a prática ostensiva da divisão (*diáresis*) e reunião (*synagoggé*) poderá ser conferida. Para Rowe, trata-se de uma invenção platônica, muito mais do que uma prática socrática, o que o leva a concluir que quando Sócrates se declara amante da dialética (266b) é, na verdade, Platão quem deve ser considerado como tal.

<sup>125</sup> Hackforth (1972, p. 136) defende a temática da dialética como o “ponto alto” do *Fedro*. Essa nos parece ser uma conclusão que pressupõe uma visão desenvolvimentista da filosofia platônica. Discordamos de que a dialética seja o tema unificador do diálogo.

significativo é o de Hackforth (1972), que interpreta a aplicação socrática da dialética nos seus dois discursos como operacional, por isso mesmo, sem muitas exigências de fidelidade à definição, ou às suas derivações. Segundo Hackforth, Sócrates perde a chance de continuar as divisões das espécies de desejo (*epithymía*) para se concentrar na “parte irracional da alma” e, assim fazendo, deixa de seguir à risca a divisão exigida pela dialética. Monique Dixsaut (2001, p. 111) fornece outra interpretação que, no nosso modo de entender, traduz com maior clareza e compreende melhor a presença da dialética no contexto específico do diálogo. Ao invés de submeter o *Fedro* a uma leitura externa e condicionada a outros diálogos, Dixsaut duvida de uma determinação estanque do conceito de “dialética” amparada nos diálogos considerados tardios e condena a interpretação do *Fedro* a partir da perspectiva apresentada em tais textos. A dialética no *Fedro* é composta por um conjunto de mecanismos filosóficos, argumentativos e retóricos e sua personificação mais legítima é o próprio diálogo.

Em 265d-e, Sócrates nos fornece um parâmetro útil para avaliar se a palinódia pode mesmo ser compreendida como um modelo (*paradeigma*) de bom discurso. Apreender (*synoráo*) de um só golpe, bem como delimitar e definir (*horízo*), são etapas necessárias no tratamento de temas submetidos à investigação filosófica. Platão cria uma intercessão inusitada entre o procedimento dialético e a prática persuasiva. A fim de fabricar a persuasão e conduzir o auditório da maneira mais eficaz, o orador deve proceder de modo semelhante ao dialético: dividir as ideias pelas articulações naturais, concentrar em um conceito geral as partes soltas e desconexas a fim de construir um sentido e uma inteligibilidade racional para o objeto investigado. Para pensar a

relação entre dialética e retórica no *Fedro* é preciso ter em mente o desenvolvimento cênico do diálogo.<sup>126</sup> Os procedimentos dialéticos de divisão e reunião surgem no diálogo como uma alternativa mais eficaz e verdadeira ao modo como procedeu, por exemplo, Lísias em seu discurso. O discurso confeccionado por Lísias e lido por Fedro consistia em uma censura do amor, baseado na listagem dos seus efeitos nefastos originados, por sua vez, da ausência de domínio de si. Sócrates refuta e desqualifica o discurso de Lísias a partir de critérios específicos, de ordem formal e valorativa. A opção socrática é representada pela palinódia. Platão opõe duas abordagens distintas sobre um mesmo assunto, na primeira parte do diálogo, a saber, a censura de Lísias e do primeiro Sócrates, e a palinódia do segundo Sócrates. Em cada uma dessas abordagens prevalece um gênero de discurso diferente. Pensamos que, a partir de 265d, Sócrates passa a descrever parte daquilo que foi executado na palinódia, do ponto de vista metodológico. O método ou gênero discursivo utilizado por Sócrates na palinódia, além de ter sido “presentificado” pela cena do diálogo, é agora, a partir de 265d, descrito e explicado pelo filósofo. Falar da dialética no *Fedro* é considerar que a sua descrição coincide com a construção da palinódia. Independentemente do que Platão entende por dialética no momento de composição do *Fedro*, a partir de evidências internas, fica claro que a descrição conceitual exposta na segunda parte do diálogo remete àquilo que foi praticado na cena discursiva da retratação socrática.

---

<sup>126</sup> Consideramos que a variedade de estratégias e recursos utilizados na palinódia, sejam eles de ordem imagética ou de ordem conceitual, mostram que a dialética não pode ser reduzida ao dividir e reunir ideias, mas engloba diversas outras dimensões possíveis da palavra e do pensamento. Da mesma maneira, o *élenkhos* (a refutação) não consiste apenas no jogo de perguntas e respostas socrático entre dois interlocutores, baseado em regras estanques e contendo o objetivo singular de conferir crenças morais. O *élenkhos* no *Fedro*, entendido aqui no seu sentido amplo, é compreendido por nós como o movimento geral de refutação de uma ideia representada pelas vozes distintas do diálogo.

A intercessão entre retórica e dialética no *Fedro* suscita uma pergunta clássica da filosofia platônica: como é possível, considerando as semelhanças entre os tipos e seus ofícios, estabelecer a diferença entre o orador e o dialético (entre o orador e o filósofo; entre o sofista e o filósofo)? O questionamento se instaura na presença das discussões e críticas ocorridas no território dos procedimentos adotados pelos oradores/sofistas e sobre suas práticas. Desse modo, o *Fedro* não escaparia de tal problemática, já que indaga, justamente, pela melhor forma de construir discursos. Assim, se a cena do diálogo é agonística, sendo possível vislumbrar a oposição entre, pelo menos, dois modos de escrita e de pensamento, problemas quanto à diferenciação entre as partes envolvidas são esperados. Entretanto, a semelhança entre o orador e o dialético, tal como é evidenciada na reforma platônica da “retórica estabelecida”, faz vir à tona, quase como um efeito peculiar do método, a necessidade de se “pensar a diferença<sup>127</sup>” entre os gêneros do discurso. O responsável por fazer surgir a necessidade de pensar a diferença, a partir da existência natural das semelhanças, é exatamente o procedimento “dialético”. Assim, o questionamento acerca da “diferença” e dos “diferentes”, presente nos diálogos, tendo em vista a dificuldade de delimitação das fronteiras entre os tipos humanos, bem como a complexidade na construção de uma identidade inequívoca que lhes caiba, pode ser interpretado, nesse caso, não como uma limitação do *lógos*, mas como um efeito desejável da dialética.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> A expressão utilizada por nós tem clara inspiração no estudo de Marcelo Marques (2006): *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*.

<sup>128</sup> Pensamos que tal perspectiva pode ser estendida à filosofia platônica como um todo. Nesse sentido, não poderia deixar de mencionar a profunda influência do Professor Marcelo Marques sobre minha perspectiva dos diálogos platônicos. Segundo MARQUES: “Pensar, para Platão,

### 3.5. A presença de Isócrates no Fedro: refutação ou elogio?

O *Fedro* impressiona por ser um diálogo bastante claro no que diz respeito ao seu escopo geral. Há, no seu desenrolar, uma espécie de explicitação metodológica interna pouco comum nos diálogos platônicos. Isso pode ser conferido tanto na visão de conjunto sobre o diálogo, quando vemos, por exemplo, a incorporação das teses defendidas na sua segunda parte representadas pela sequência dos discursos sobre éros, quanto em passagens específicas que destacam a que ele veio, fazendo convergir, de maneira orgânica, sua forma e conteúdo, ou seja, sua composição dramática e o conjunto de teses que é veiculado. Em uma passagem específica (287b-c), no final do diálogo, encontra-se a justificativa para uma de nossas mais importantes hipóteses de leitura, a saber, que o *Fedro* se desenvolve em duas dimensões distintas, porém complementares: a conceitual e a performativa, e que seu objetivo não é o de somente criticar a retórica praticada no tempo de Platão, mas de “ressignificar” e ampliar a potência discursiva, tomando-a como um importante atributo do pensamento e da investigação filosófica. Considerando que o trecho (287b-c), localizado no final da conversa entre Sócrates e Fedro, é uma espécie de explicação metodológica do escopo dessa investigação, caminhamos para um maior esclarecimento sobre a presença e objetivo dos discursos apresentados na primeira metade do diálogo. A fala é de Sócrates e ocorre após uma longa conversa acerca da retórica estabelecida,

---

não consiste em partir desta folha singular inicial e afastar-se dela, através de progressivas separações, perdendo em vigor e efetividade, para culminar com uma pálida imagem mental ou com o conceito de folha, sem alma e sem o dinamismo da inteligência viva. Pelo contrário, nos diálogos platônicos, pensar significa partir da limitação, do impasse e da contradição (da folha que é e não é aquilo que ela é), e avançar na direção da construção de uma rede dinâmica de diferenças que permitam vislumbrar cada vez mais inteligibilidade, se possível, alguma identidade e, certamente, alguma transformação” (2006, p. 14).

bem como da listagem de seus representantes e de suas respectivas técnicas persuasivas. Discussão essa que acontece, por sua vez, no momento seguinte ao encerramento da palinódia e do embate entre o discurso de Lísias e do dissimulado e antilógico discurso socrático sobre o amor. Em 278b-c, Sócrates diz:

SO - Bem, já nos divertimos (*pepaístho*) o bastante com discursos. Vai ter com Lísias e dize-lhe que descemos à fonte das ninfas e ao santuário das Musas, e ali ouvimos discursos que nos encarregaram da tarefa de falar a Lísias e a qualquer outro homem que redija discursos; falar a Homero e a qualquer outro que tenha composto poesia com ou sem acompanhamento musical; e, em terceiro lugar, falar a Sólon e a todos os que escreveram discursos políticos, tratados que foram chamados de leis: “se ele compôs tal discurso conhecendo o que é verdade, e é capaz de socorrê-lo, nas refutações que lhes são endereçadas, e ainda é capaz de mostrar que é ineficiente no seu próprio escrito, então, tal homem na verdade, não deve ser denominado pelo nome que deriva desses escritos, mas por outro que indique seu sério engajamento”.

FE - Que denominação você concede a eles, então?

SO – Chamá-lo de sábio, Fedro, acredito parecer demasiado, o epíteto é apropriado somente a um deus. O de filósofo ou outro desse tipo poderia ser mais ajustado ou adequado.<sup>129</sup>

Acreditamos que a passagem acima deve ser compreendida a partir do contexto geral do diálogo, mas não podemos deixar de ressaltar que, pelo fato de Isócrates ser caracterizado por Sócrates no trecho imediatamente posterior

<sup>129</sup> SO - οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων: καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσία ὅτι νῦν καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νῆμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἳ ἐπέστελλον λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθῃσι λόγους, καὶ Ὀμήρῳ καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποιήσιν ψιλὴν ἢ ἐν ᾧδῇ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν: εἰ μὲν εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

FE - τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῷ νέμεις;

SO - τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαίδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν: τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἢ αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρωσ ἔχοι.

àquele supracitado por nós garante que algo do seu significado pontual esteja diretamente relacionado com a figura do rétor. O dilema apresentado nesse ponto diz respeito ao estabelecimento de duas formas distintas de manejo com os discursos. De um lado, aqueles que confeccionam discursos seguindo as regras ditadas pela própria prática retórica, de outro, os que, ao se debruçarem sobre a tarefa de compor discursos, compromissados com a investigação acerca da verdade contida no assunto abordado, estão dispostos a defendê-los de possíveis refutações, inclusive aquelas feitas pelo próprio autor, ciente do seu papel crítico. Mais uma vez, o estabelecimento da “diferença” é parte fundamental do diálogo platônico. Entretanto, o dilema da caracterização dos tipos não é genérico. Lísias, Homero e Sólon são citados na passagem, mas de acordo com a continuidade do diálogo, a inversão da nomenclatura tem como alvo a figura de Isócrates. No momento imediatamente posterior à indicação socrática supracitada (278e), Fedro provoca Sócrates a responder se Isócrates, o seu belo amigo, deverá ser chamado de filósofo ou fabricante de discursos (*logógrafo*).

Por que Isócrates é mencionado por Sócrates no momento imediatamente posterior ao estabelecimento do critério que delimita as fronteiras de identidade entre a prática de escrever discursos e a filosofia? Segundo Yunis (2011, p. 243), Platão insere a figura de Isócrates no diálogo para distinguir, mais uma vez, o filósofo do orador. Para Yunis, a presença do educador no *Fedro* é irônica e crítica, pois ao mesmo tempo em que Platão reconhece Isócrates como um representante forte da “cultura retórica contemporânea”, não concede que o nome de filosofia possa ser aplicado à prática isocrática. O embate sobre o direito de nomear determinado ofício como

filosofia coordena a presença de Isócrates no *Fedro* (Montenegro, 2010, p. 451). Compartilhamos do diagnóstico de Yunis, mas por motivos diferentes daqueles apresentados por ele.

No *Contra os sofistas* (18), discurso programático da fundação da escola isocrática, fica claro que Isócrates denomina sua prática como filosofia.<sup>130</sup> *Contra os sofistas* mistura, sem definir claramente, a necessidade de possuir habilidade retórica, arranjar da melhor maneira as palavras, o dever de buscar e “falar a verdade” (*alethê légein*), nomeando o conjunto de tais procedimentos como filosofia. Sua “filosofia”, entretanto, difere amplamente do que Platão entende por essa prática e o *Fedro* atesta essa incomensurabilidade de perspectivas defendidas pelos dois autores.<sup>131</sup> A pergunta que tem sido feita, acerca da presença de Isócrates no *Fedro*, é se Platão o considera mesmo com bons olhos e, de certa forma, admira seu trabalho ou se a alusão ao rétor não passa de uma ironia e crítica sobre sua proposta de “filosofia”. Antes de explorar melhor a questão apresentada, voltemos a Isócrates.

No seu mais longo discurso, *Antídosis*,<sup>132</sup> Isócrates estabelece uma espécie de resumo do seu projeto educativo (*paidéia isocrática*). Isócrates defende a habilidade oratória como um atributo indispensável para a boa formação do indivíduo e destaca que, assim como os lacedemônios mostram

---

<sup>130</sup> Ver Isócrates, *A Demónico* 3.

<sup>131</sup> Segundo Coulter (p. 226), o *Fedro* pode ser compreendido, em geral, como uma demonstração dramática da incompatibilidade teórica entre Isócrates e Platão, no que diz respeito à definição de filosofia.

<sup>132</sup> O discurso *Antídosis* foi escrito entre 354 e 353 a.C. Segundo Hermida (p. 34, n. 87), neste e em outros escritos, Isócrates critica a dialética e a erística como práticas inúteis, incluindo entre os praticantes destas técnicas desnecessárias as figuras de Lísias, dos socráticos e de Platão. Podemos agora perceber melhor o entrelaçamento dos temas da retórica e da dialética no *Fedro*. Platão defende a não “dissociabilidade” entre dialética e retórica, operando um deslocamento conceitual que faz coincidir as duas práticas. Com esse mecanismo, Platão se opõe à crítica isocrática, descredenciando Isócrates tanto do posto de filósofo quanto do título de orador, de verdadeiro orador.

uma disposição natural para a guerra, os atenienses mostram a mesma inclinação para o falar bem (*Antídosis* 295-298). Mesmo que o indivíduo não tenha dons naturais para a oratória, é possível adquiri-los com a prática e o estudo (291-294). São essas algumas das lições que a escola de Isócrates pretendia repassar aos seus alunos. Além de falar com destreza, o jovem também deveria desenvolver o pensamento, sendo capaz, ao mesmo tempo, de pensar e persuadir. Assumindo uma postura crítica sobre os sofistas (313-319), Isócrates defende a necessidade de aprender a persuadir, mas destaca também que é preciso adquirir o conhecimento filosófico, visto que é o instrumento essencial para compreender a realidade e o significado das coisas. As lições isocráticas sobre retórica destinam-se à atuação política e à vida prática (260).

A intertextualidade entre o *Fedro* e o *Contra os sofistas* é notória e pode ser conferida em algumas passagens pontuais do texto platônico (McAdon 2004, p. 25) <sup>133</sup>. A mais marcante delas é o trecho que vai de 271d a 272b. Sócrates praticamente expõe em sua fala as ideias apresentadas por Isócrates nos parágrafos 15 a 18 do *Contra os sofistas*, em que o autor resume os pontos que devem ser observados no trato com os discursos e com a retórica. O curioso é que nesse trecho (271d-272b) Platão constrói uma espécie de

---

<sup>133</sup> Brad McAdon (2004) defende que o *Fedro* é uma resposta inequívoca ao *Contra os sofistas*, de Isócrates. Para McAdon, o embate entre os dois textos gira em torno da definição da prática filosófica e do seu respectivo método. O que está em jogo é a definição de filosofia e a delimitação de contornos para a prática representada por Sócrates e Platão contra a proposta ou projeto educacional proposto por Isócrates. Várias passagens atestam o paralelo defendido no artigo de McAdon. Discordamos, entretanto, do autor, quando defende, a partir da intertextualidade entre o *Fedro* e o *Contra os sofistas*, que Platão não quer realizar nenhuma reabilitação da retórica no diálogo, mas apenas ampliar e aprofundar ainda mais a sua crítica. Pensamos na direção contrária. É justamente por assumir uma interlocução indireta com Isócrates, reconhecendo seu valor como representante de um conjunto de valores em torno da prática discursiva, que acreditamos que o tratamento sobre a potência do *lógos* modifica consideravelmente a perspectiva platônica acerca da retórica no *Fedro*. Essa modificação, por sua vez, diz respeito ao reconhecimento da persuasão e do uso de estratégias retóricas como pertencentes ao domínio filosófico.

mescla entre a conclusão obtida por Sócrates na palinódia, a saber, que a retórica é uma *psicagogia* e, em seguida, adiciona à sua lista de prescrições sobre a persuasão ponderações bastante próximas do texto isocrático. A resposta para essa mistura pode ser obtida na passagem (279a-b), em que Sócrates declara que há algo de filosófico na alma de Isócrates, mas não o suficiente para equipará-lo a um filósofo. Se Isócrates inicia seu discurso exigindo do orador (filósofo) que este diga verdades, no parágrafo 8 ele diz sem rodeios que, em se tratando da transmissão dos conhecimentos, o cultivo da opinião (*dóxa*) tradicional é preferível à ciência (*epistḗmē*). Ou seja, a verdade, da qual nos fala Isócrates, afasta-se bastante da exigência socrático-platônica pela verdade e nesse ponto a divergência entre as duas “filosofias” se torna intransponível. Outro ponto que deve ser considerado para compreendermos o caráter duplo da presença de Isócrates no *Fedro* diz respeito à divisão da obra isocrática. Segundo Yunis (2011, p. 245), Isócrates escreveu dois tipos de discurso que refletem períodos distintos de sua produção literária. Os discursos “logográficos”, produzidos entre 403 e 393 a.C., são seguidos de um conjunto de discursos epidícticos. A partir de 390 a.C., quando Isócrates funda sua escola, o rétor inicia uma produção discursiva diferente daquela que marca seu início. É nesse período que são compostas as obras: *Contra os sofistas* (390 a.C.), *Panegírico* (380 a.C.), *Helena* (370 a.C.) e *Antídosis* (350 a.C.). Dessa maneira, como a cena do *Fedro* sugere uma relação entre Sócrates e o jovem Isócrates, podemos pensar que a crítica feita pelo filósofo à produção literária do rétor consista em uma referência aos seus primeiros discursos, semelhantes, porém superiores aos de Lísias, e não àqueles produzidos posteriormente. De qualquer modo, na mesma passagem

(279a-b), Sócrates condiciona a nomenclatura de filósofo para Isócrates ao abandono de sua prática discursiva. O saldo é irônico, pois já se sabe na época de composição do *Fedro*, que Isócrates dirigia uma escola rival à Academia, mantendo os mesmos valores anunciados em seu discurso programático e tendo justamente o intuito de ensinar aos jovens a mesma prática que é criticada por Sócrates. É como se Platão dissesse ao leitor: Isócrates poderia ter se tornado filósofo, mas não o fez, pois insistiu em tomar uma direção incompatível com a prática filosófica. Ao mesmo tempo em que elogia e critica Isócrates, em tom de condescendência, Platão mostra a *Fedro* e aos leitores que o mesmo pode acontecer, caso eles se dediquem àquela retórica ensinada por Isócrates, ao invés de se dedicarem à filosofia.

Na última parte do *Fedro*, a oposição entre dialética e retórica, compreendidas como formas de manejo com os discursos, garante o clima agonístico do diálogo. Como Isócrates também reivindica para seu programa educativo a alcunha de filosofia, a disputa entre ele e Platão passa a ser, no interior do diálogo, pela melhor significação da prática filosófica. Nesse sentido, a propositividade do discurso socrático sobre a prática dialética também pode ser percebida como uma propaganda platônica contra o método isocrático. Não há acordo absoluto sobre a definição de filosofia, assim como também não há acordo sobre o que seja a retórica. Platão e Isócrates estão misturados, pois a demarcação e a exposição da diferença entre os dois passam, necessariamente, pela tentativa de estabelecer limites e atributos específicos à retórica e à dialética. Se Isócrates menciona tantas vezes a filosofia em seus discursos, agora é Platão quem fala exaustivamente sobre retórica no *Fedro*. A

tarefa platônica é de significar, mais uma vez, a prática filosófica, considerando como chave da sua interlocução o projeto filosófico isocrático.

Não há consenso quanto ao real significado da presença de Isócrates no *Fedro* (279a). Caracterizá-la como positiva ou negativa está longe de ser uma tarefa simples e absoluta. Qualquer tomada de decisão incondicional nesse sentido pressupõe um risco hermenêutico significativo e temos consciência deste risco em nossa leitura. Se, por um lado, não temos um amparo textual como garantia para aceitar que Platão atribui um valor positivo a Isócrates, por outro, também não dispomos da sua negativa, ou seja, de evidências que nos assegurem que o filósofo nega a importância do projeto isocrático. Acreditamos que qualquer solução para o impasse dependa, invariavelmente, da escolha interpretativa sobre o escopo geral do diálogo.<sup>134</sup> Segundo Maureen & Long (p. 302), os críticos que optam pela interpretação negativa acerca da alusão a Isócrates na parte final do *Fedro* são os mesmos que se negam a reconhecer a valorização da retórica por Platão nesse diálogo. Como que por uma espécie de efeito em cadeia, aqueles que consideram verdadeiro o elogio socrático a Isócrates, por sua vez, tendem a adotar a perspectiva contrária, atribuindo um significado positivo ao tratamento da retórica no *Fedro*. A existência de perspectivas conjuntas se deve, segundo Maureen & Long, ao fato de tais

---

<sup>134</sup> A disparidade entre os comentários sobre a presença isocrática no *Fedro* oscila, quase sempre, entre perspectivas otimistas e pessimistas. Engrossam a fileira dos pessimistas estudos importantes como os de Howland (1937, p. 159) e Robin (1933, p. 173). Segundo Maureen, D. & Long, E., (1993, p. 301), as interpretações negativas sobre a presença de Isócrates no *Fedro* têm origem na influência decisiva causada pela edição de Thompson (1868). Antes da edição de Hackforth (1951), o único comentário pontual do *Fedro*, disponível em língua inglesa, era exatamente o de Thompson que, por sua vez, caracterizava como irônica e sarcástica a referida menção a Isócrates. Entre aqueles (conferir: BLACK, E. 1984, p. 361; KAUFER, D. 1978, p. 63; CURRAN, J. 1986, p. 67) que acreditam e defendem que Platão estipula, no *Fedro*, princípios práticos através dos quais é possível atribuir à retórica um estatuto de técnica confiável e positiva, a alusão a Isócrates deve ser melhor avaliada e pode significar um sinal favorável à reconsideração platônica acerca da retórica.

críticos considerarem o *Fedro* em “termos de estrita dicotomia: racional e irracional; filosofia e retórica; verdadeiro e falso” (p. 302). A interpretação de Maureen & Long funciona em alguns casos. O problema é que ela está assentada sobre uma falácia lógica. Não é necessariamente verdade que toda caracterização “não positiva” da presença de Isócrates no *Fedro* acarrete uma leitura “negativa” da perspectiva platônica acerca da retórica. Trata-se de um falso dilema, cuja força explicativa poderá sempre ser questionada enquanto for possível pensar outras soluções externas à dicotomia excludente apresentada.

Não duvidamos que Platão negue a importância da dimensão retórica para a investigação filosófica e, ao mesmo tempo, defendemos o caráter irônico da menção a Isócrates que, a nosso ver, relaciona-se diretamente com o clima *agonístico* do diálogo e não exatamente com o fato de que Platão tenha a pretensão de atribuir ou não um valor positivo à retórica. A nosso ver, a palinódia é “dialética” e “retórica”. É dialética, não somente porque em alguns momentos opera divisões e reuniões, mas prioritariamente por abordar um tema específico e particular a partir de uma visão sinóptica, orgânica e geral. Pelo mesmo motivo, a palinódia é também retórica, se considerarmos que os pressupostos anunciados por Sócrates para a verdadeira técnica persuasiva sejam os da pesquisa definicional e o da adequação do discurso aos tipos de alma. A limitação do conhecimento, reconhecida por Sócrates no início da palinódia (246a) e utilizada como justificativa para o uso de imagens e de mitos, é o preâmbulo de um discurso adequado à alma de Fedro e, por esse motivo, retoricamente construído também para persuadir. Não se trata, como defendem Maureen & Long (1993, p. 309), de uma proximidade inquestionável

do texto platônico ao *Contra os Sofistas* (§ 9-10) de Isócrates, quando este último defende a preferência da opinião (*dóxa*) em detrimento do conhecimento (*epistḗmē*) no que diz respeito aos assuntos práticos (*Contra os Sofistas* 7-8). O amplo uso de imagens e a declaração socrática sobre os limites do *lógos*, ao invés de proclamar a impossibilidade de balizar a investigação pelo critério da verdade, sustenta, a nosso ver, uma perspectiva que reconhece a peculiaridade do auditório e a diferença entre os tipos de alma. Por isso, cada discurso deve ser composto de maneira singular, mas sempre mantendo como horizonte a busca pelo conhecimento verdadeiro sobre o assunto tratado. Por esse e por outros motivos apresentados acima, pensamos que a interlocução platônica com Isócrates tem um caráter irônico e insere-se no clima agonístico do diálogo. À proposta isocrática, de aliar investigação filosófica à habilidade de construir discursos e falar adequadamente, Platão contrapõe um entrelaçamento inequívoco entre “filosofar” e “persuadir”. Não é que a aquisição de conhecimentos filosóficos acerca de determinada questão produza uma melhor persuasão, mas é apenas na medida em que se mostra como fruto de uma investigação filosófica que o discurso pode ser tecnicamente orientado para a persuasão. O saldo do diálogo é ousado e propõe que o verdadeiro orador é, na verdade, o dialético, o amante das Musas, pois somente ele, enquanto fabricante de conceitos e investigador da natureza da alma humana está em condições de compor discursos verdadeiros e, portanto, persuasivos. Assim, Platão nega a proposta de Isócrates e provoca um deslocamento conceitual a partir da defesa de que, para investigar, criar definições, persuadir e refutar, o orador deve se transformar em filósofo, abdicando de qualquer pretensão de fazer um uso exclusivamente instrumental

do *lógos*. Mostrar que Platão reconhece a dimensão instrumental e retórica do *lógos* não significa dizer que ele considere como instâncias dissociadas a busca pela verdade e a necessidade de dispor adequadamente os argumentos para persuadir. Entretanto, a construção deste raciocínio, da “indissociabilidade” entre retórica e filosofia, enquanto práticas representantes da forma de apresentação dos argumentos e da investigação acerca de um objeto, é realizada através de mecanismos persuasivos da linguagem, e deste círculo vicioso Platão não pode fugir. Sua escrita é retórica, assim como o estabelecimento de teses mínimas nos seus diálogos também está submetido às articulações do *lógos*. A verdade pretendida não é inacessível, mas tampouco é clara e distinta. Assim, a empreitada filosófica tem que lidar com a *antilogia* e com o embate perene de perspectivas opostas. Nesse sentido, a nosso ver, o *Fedro* pode ser compreendido como uma declaração filosófica e retórica da “indissociabilidade” entre o discurso e o desejo de compreensão do objeto investigado. É o desejo de compreender que fundamenta a atitude filosófica, aliado à noção de que toda investigação está permeada pela contradição natural das coisas, geradora de perspectivas conflitantes necessariamente submetidas à estrutura da linguagem.

### 3.6. Conclusão

Nosso propósito neste terceiro capítulo foi mostrar que a refutação do discurso de Lísias, construída por Sócrates em seus dois discursos, se estrutura a partir de uma distinção clara e operacional entre a crítica da forma e a crítica do conteúdo, presentes, respectivamente, na dissimulada repetição da

tese do não amante e na palinódia. Adotamos como pressuposto de interpretação que a refutação feita pelos dois discursos de Sócrates sobre o discurso de Lísias, bem como a refutação indireta de Isócrates constituem uma chave de leitura produtiva na compreensão geral do diálogo. A proposta platônica para a retórica no *Fedro* é complexa, na medida em que vem atrelada diretamente à prática investigativa e conceitual. Tal prática é posta em prática na palinódia e, por isso, afirmamos que o segundo discurso de Sócrates proporciona ao leitor uma espécie de modelo para a verdadeira retórica. Na medida em que a palinódia não busca apenas persuadir, mas desenvolver definições, através dos mais variados recursos da linguagem e da composição discursiva, ela se apresenta como um exemplo do que propriamente Platão entende por verdadeira retórica. Neste sentido, discordamos da ideia de que no *Fedro* a retórica proposta por Platão se identifica diretamente com a dialética. Se Platão quisesse estabelecer esta sinonímia não haveria a necessidade de nomear e perceber as duas práticas de modo distinto e nem mesmo de problematizar tão detalhadamente a questão da potencialidade do discurso. Não é que dialética e retórica sejam a mesma coisa, há distinções. A dialética ou o procedimento dialético comporta, como qualquer método investigativo e filosófico, uma dimensão retórica e, portanto, não pode descurar do seu auditório e do objeto primacial ao qual é dirigido. A consideração da alma, enquanto objeto e finalidade de todo discurso, deve ser o ponto de partida de qualquer iniciativa do pensamento que tenha como objetivo a interlocução. Acreditamos que o saldo do diálogo é justamente a ampliação do conceito de retórica, considerado agora como dimensão *psicagógica* da linguagem e

presente, portanto, em todo e qualquer discurso, seja ele pronunciado, pensado ou escrito.

A retórica é abordada por Platão, por um lado, de uma perspectiva histórica e, por outro, como conceito. O que podemos dizer com maior segurança é que a retórica platônica é dialética e refutativa, não no sentido estrito de um método investigativo e definicional, mas na medida em que a potencialidade do discurso, direcionada à interlocução e à pesquisa filosófica, precisa considerar a necessidade de estabelecer e definir os termos envolvidos na discussão e estar aberta à refutação. Com isso, acreditamos que Platão amplia a definição de retórica, concedendo a ela dimensões outras que não o simples assentimento do auditório. Embora a persuasão não seja considerada o único objetivo da retórica platônica, não é possível deixar de lado sua função, dado que os discursos, frutos do pensamento e da busca pela verdade, não existem como categoria isolada, mas destinam-se ao confronto com outros discursos. Assim, o embate e o estabelecimento de teses através do antagonismo, criam a necessidade de pensar a dimensão persuasiva do *lógos*. O que buscamos expor é que, através da construção dramática *agonística* do *Fedro*, Platão problematiza a relação entre pensamento e linguagem, entre forma de apresentação dos argumentos e teses veiculadas.

## CONCLUSÃO

Ao longo de nossa pesquisa, buscamos apresentar uma leitura orgânica do *Fedro*. No entanto, conforme os trabalhos evoluíram, algumas dificuldades relacionadas ao modo de composição do diálogo vieram à tona. Como se trata de um texto ficcional, formado por um conjunto de vozes distintas, foi preciso manter sempre em estado de alerta o recorte hermenêutico que tomamos como nossos pressupostos de leitura, a saber, de que o diálogo aborda a temática da retórica em dois níveis distintos, porém complementares e de que a refutação desempenha papel estrutural ao longo da conversação entre Sócrates e Fedro. O *Fedro*, assim como outros diálogos de Platão, não se presta a interpretações unilaterais. Existem várias entradas e possibilidades interpretativas. Dependendo do recorte utilizado, respostas novas podem emergir da tessitura do texto. Entendemos que é justamente nesta abertura hermenêutica que reside a dificuldade e o prazer de pensar e escrever sobre Platão. A compreensão da escrita do *Fedro* exige o estabelecimento provisório de um recorte conceitual. Seguir sua trama, acompanhando os argumentos e a cena ficcional pode ser até prazeroso, mas não garante uma inteligibilidade razoável sobre o diálogo. Quando dizemos ser necessário delimitar o objeto de estudo assumimos o risco de que certas perspectivas importantes não tenham sido inteiramente contempladas. Por outro lado, queremos evitar a leitura linear e aparente do texto. Nossa pretensão não foi a de explicar todos os objetivos de Platão no *Fedro*, mas de mostrar um recorte interpretativo a partir do conceito de refutação, buscando ver no diálogo relações entre temas distintos a partir da proposição de uma espécie de reforma da retórica estabelecida.

Pois bem, nosso recorte interpretativo tem origem e inspiração no embate entre os três discursos localizados na primeira parte do *Fedro*. O diálogo mostra uma disputa entre perspectivas e por mais que tópicos importantes, como a alma, o amor e a escrita, tenham sido desenvolvidos ao longo dos discursos antilógicos, optamos por priorizar o *ágon* entre os interlocutores, de modo que, a partir desta escolha, os temas abordados no *Fedro* pudessem ser mais bem compreendidos. Em se tratando do clima de disputa, é necessário relembrar que Platão constrói, através da ficção, interlocuções indiretas no diálogo. Muitos nomes são citados pelos personagens e mesmo quando não indica quem são os seus interlocutores, Platão fornece pistas para que os seus leitores possam pensar possíveis diálogos indiretos no texto.

Como vimos ao longo da tese, existem interpretações distintas acerca de qual seria o tema central do *Fedro*. Defendemos em nosso estudo que o tema unificador do diálogo é a retórica, na medida em que é a partir da crítica aos discursos mal compostos que outros *lógoi* são compostos para representar o bom e mau uso da persuasão. Acreditamos que esta seja a justificativa da presença agonística dos três discursos na primeira parte do diálogo. Os discursos são apresentados para servir de modelo, do bom e do mau uso da ordenação do pensamento e das palavras. Dada a sua organicidade, é razoável afirmar que se tivéssemos optado por compreender o diálogo a partir do tema de *éros* ou da alma, chegaríamos inevitavelmente à retórica e à escrita. Dentre todos os temas considerados como centrais no diálogo, aquele cujo conteúdo veiculado é a necessidade de escrever, falar e pensar de modo orgânico, é exatamente o da retórica, apresentado dramaticamente através dos

três discursos sobre o amor e explicado, de modo propositivo, na segunda parte do *Fedro*. Esta é a noção de organicidade que pensamos estruturar o diálogo.

Nossa primeira tarefa, considerando a escolha do tema da retórica como critério hermenêutico do diálogo, foi a de apresentar, em linhas gerais, o contexto histórico e conceitual da prática retórica entre os séculos V e IV a.C. Porque entendemos que Platão dialoga o tempo todo com a tradição e com seus pares, seja de modo direto ou através de alusões, consideramos importante explicitar algumas das principais fontes sobre a prática retórica. O primeiro capítulo foi desenvolvido com o objetivo de trazer à tona outras vozes para o nosso discurso. Se Platão tem tantas interlocuções, pensamos que seria razoável apresentarmos os atores envolvidos no contexto do *Fedro*.

No primeiro capítulo abordamos alguns dos nomes mais significativos para o debate platônico acerca da retórica e da persuasão. Não o fizemos para somente apresentar os interlocutores de Platão no *Fedro*, mas para mostrar que não é simples a fixação de limites e fronteiras entre as práticas da filosofia, da retórica e da sofística nos séculos V e IV a.C. Como Platão sempre nomeia para diferenciar, consideramos importante mostrar a dubiedade existente em torno das práticas e ofícios que envolvem a manipulação discursiva. Manipulação aqui não tem nenhum caráter pejorativo, mas representa tipos e práticas que envolvem, necessariamente, o manejo com o discurso e com o pensamento. Sabemos que a delimitação de fronteiras entre tais procedimentos é arbitrária e muitas vezes ela é feita pelo próprio filósofo, a partir de categorias e definições que são forjadas em nome da distinção. O *Fedro* é um diálogo em que o filósofo mostra-se preocupado com a

hierarquização dos tipos da cidade. A argumentação platônica, principalmente aquela desenvolvida na palinódia, caminha para uma distinção “naturalizada” dos tipos envolvidos com a filosofia, a retórica e a sofística, ao passo que, conforme vimos no primeiro capítulo, tal delimitação de fronteiras não é compartilhada por todos. Existe uma disputa em cena entre os séculos V e IV a. C. sobre quem pode manejar melhor a palavra e, havendo disputa, o jogo de forças envolvido sugere e pressupõe um jogo de forças de âmbito político. O filósofo, por sua vez, oferece o que julga ser a melhor saída para o uso dos discursos na cidade, qual seja, um manejo com as palavras orientado pelo melhor e não apenas circunscrito à eficácia. Os bens de excelência que o filósofo pretende atrelar aos bens de eficácia relacionam-se diretamente com o envolvimento vital do orador e com a orientação pelo bem. Porém, como vimos ao longo deste estudo, o *Fedro* não trata apenas das nefastas consequências políticas de um discurso exclusivamente guiado pela eficácia, como podemos verificar no *Górgias* platônico. O *Fedro* vai além, ao colocar em xeque a própria eficácia da retórica estabelecida. Neste sentido, o que Platão propõe no *Fedro* não é somente que a retórica ou outras práticas discursivas considerem a dimensão valorativa da palavra, mas que sejam mais eficazes e mais persuasivas, procurando a excelência formal a fim de comunicar melhor o conteúdo veiculado pelo *lógos*.

Através de fontes contemporâneas aos diálogos platônicos, foi possível constatar a instabilidade em torno da definição de filosofia, sofística e retórica. Ressaltamos, a partir do estudo paradigmático de Schiappa, que o próprio termo *rhetoriké* foi cunhado por Platão para definir e delimitar uma prática que até então não havia sido nomeada de modo estrito (*Górgias*, 448d-e). Mais

impressionante que cunhar o termo é o fato de que Platão, nesta passagem, alude a uma “certa retórica”, já praticada antes da datação do diálogo. Segundo Sócrates: [...] *Pelo que disse Polo, tornou-se me evidente que ele [Górgias] tem se dedicado mais à chamada retórica do que à conversação.*<sup>135</sup> A retórica, tal como nomeada por Platão no *Górgias*, já é praticada e mesmo percebida como uma técnica. Exatamente pela pretensão de ser uma técnica ela é criticada por Sócrates. A crítica realizada no *Górgias* é retomada no *Fedro* (260e), mas em um tom muito distinto. No *Fedro*, a perspectiva defendida no *Górgias*, sobre a ausência de técnica na retórica, é chamada à baila como uma dentre outras vozes acerca do assunto. Impressiona o fato de Platão colocar-se a si mesmo como mais uma voz. O argumento do *Górgias* (263b), na passagem em que Sócrates define a retórica como rotina desprovida de técnica (*átekhnos tribé*), é citado no interior do *Fedro* (260e), como perspectiva digna de avaliação, mas não há acordo entre os dois diálogos. Pensamos que a diferença de tratamento conferido à retórica no *Górgias* e no *Fedro* se deve ao objeto particular de pesquisa dos dois diálogos. Platão, no *Górgias*, está preocupado com a retórica estabelecida, mais do que com a potencialidade ou plasticidade do discurso. O *Fedro*, por sua vez, também ataca a retórica estabelecida, mas coloca em cena o tema da persuasão de modo amplo, como potência do discurso e dimensão da palavra, inclusive a palavra filosófica. Neste sentido, o que temos no *Górgias* é, em certo sentido, uma crítica valorativa e política da retórica, enquanto o *Fedro* atenta melhor para os possíveis arranjos persuasivos do discurso. Ao mostrar que Platão não é somente crítico da retórica, mas também um praticante de seus pressupostos e que, além disso,

---

<sup>135</sup> [...] ὁῦλος γάρ μοι πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι. (*Górgias* 448d-e).

pretende também pensar o problema da persuasão pelo viés filosófico, pensamos que as ponderações apresentadas no primeiro capítulo auxiliam a compreender melhor o *Fedro*, na medida em que revelam a presença, nos diálogos platônicos, de muitas das práticas desenvolvidas pelos chamados sofistas e oradores.

Por se tratar de um diálogo cujas partes se articulam com o todo, no segundo capítulo buscamos apresentar uma leitura geral da narrativa do *Fedro* sem, no entanto, perdermos de vista o recorte interpretativo assumido por nós desde o início, a saber, de que a retórica, considerada como uma dimensão psicagógica da linguagem, norteia as discussões apresentadas ao longo do diálogo, seja através das proposições argumentativas, seja através da cena agonística dos discursos sobre éros. Privilegiamos, em nossa leitura, o embate entre os três discursos sobre o amor, por considerarmos que a partir do enfoque da disputa podemos mostrar o papel da refutação, tanto para o estabelecimento de teses mínimas, quanto para a crítica de perspectivas equivocadas. Diferente do *Banquete*, diálogo em que os convivas são chamados para construir elogios sobre o amor, no clima festivo, regado ao vinho e demonstrações de cumplicidade, o *Fedro* se desenvolve sob o árido sol do meio dia e a sequência dos discursos acontece sob o registro da refutação. O diálogo encena a refutação do discurso de Lísias pelos dois discursos de Sócrates, e também apresenta, de modo indireto, outro movimento refutativo que se dirige à figura de Isócrates. No clima agonístico do *Fedro*, múltiplas vozes se interpõem e até mesmo o personagem Sócrates se divide em dois, um que acusa o amor e outro que o eleva à condição de afeto superior. Sócrates se divide para persuadir e, ao mesmo tempo, refutar Lísias, atingindo

através dos dois discursos a forma e o conteúdo do discurso pronunciado por Fedro.

Nosso intento, no terceiro capítulo, foi mostrar que a refutação, enquanto categoria filosófica, está presente no *Fedro* e faz parte da proposta platônica sobre a verdadeira retórica. A verdadeira retórica, técnica que Platão descreve e pratica, inclui a necessidade de definir e se orientar pela verdade. Além disso, os discursos precisam ser autênticos e abertos à refutação. Mostramos que existe uma harmonia entre o critério utilizado para refutar o discurso de Lísias e a proposta socrática de uma nova e verdadeira retórica. Nesse sentido, a presença de Isócrates no *Fedro* não poderia ser interpretada como positiva, tendo em vista a incompatibilidade entre Platão e o rétor no que diz respeito à escolha pelas vias de acesso à investigação filosófica. É por não abandonar a pretensão de buscar definições verdadeiras, de dividir e reunir para compreender melhor, resistentes à refutação, porém abertas à possibilidade de serem superadas, que Platão se distancia de Isócrates e acaba por lhe endereçar o aviso no final do diálogo (279a).

O *Fedro*, a nosso ver, mostra de formas diferentes, uma preocupação em abordar a temática da dimensão retórica da linguagem e do discurso, apontando para uma nova retórica, baseada principalmente na investigação prévia, definicional, dialética e filosófica dos objetos que qualquer discurso pode pretender abordar. Além disso, ao longo da palinódia, ao desenvolver uma espécie de imagem da alma, Sócrates reflete sobre a necessidade de pensar a relação entre os discursos e sua recepção ou o modo como o *lógos* pode de fato afetar os indivíduos conforme sua constituição peculiar. Esta é uma preocupação teórica intimamente ligada à reflexão sobre as propriedades

da persuasão e do modo como o *lógos* se comunica através da palavra; palavra esta que ora é portadora de sentido através de argumentos, ora através de imagens e afetos. O *Fedro* coloca como questão central os mecanismos metodológicos da investigação filosófica, atentando o leitor para a relação conflituosa, mas necessária, entre o pensar, o dizer e o escrever. Tanto o pensamento, quanto a escrita e a fala permanecem no espaço existente entre a necessidade de investigar a realidade e os modos de se expressar, através de enunciados que obrigatoriamente tomam corpo quando veiculados em estruturas discursivas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS E TEXTOS ANTIGOS

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. In Sócrates: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traduzido por Valentin García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1982.

ARISTÓTELES. *Organon VI (Elencos Sofísticos)*. Traduzido por Pinharanda Gomes. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os Pensadores).

DENYS D'HALICARNASSE. *La composition stylistique*. Texte établi et traduit par Germaine Aujac et Maurice Lebel. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

DENYS D'HALICARNASSE. *Les Orateurs antiques*. Texte établi et traduit par Germaine Aujac. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

DINDORF, W. *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*. 2 vols., Oxford University Press.

LAERTIUS, D. *Lives of Eminent Philosophers*, Volume I, Books 1-5 (Loeb Classical Library No. 184). R. D. Hicks, 1925.

FILOSTRATO. *Vida de sofistas*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Concepción Giner Soria. Editorial Gredos 55.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Traduzido por Maria C. de M. N. Coelho. São Paulo: Cadernos de Tradução, n. 4, DF/USP, 1999.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução, comentário e notas de Manuel José de Sousa Barbosa e Inês Luísa de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

ISÓCRATES. *Discursos*. Vol. I y II. Trad. J. M. Guzman Hermida. Biblioteca Clásica Gredos 23. Madrid, Editorial Gredos, 1979-80.

JÁMBLICO. *Vida pitagórica*. Protréptico. Madrid: Editorial Gredos, 2003. Oxford, 1855. (repr. Hakkert, Amsterdam, 1962).

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

PLATO. *Phaedrus*. Edition with introduction, translation and notes by ROWE, C. J. Oxford: Oxbow Bokks, Park End Place, 1988.

PLATO. *Phaedrus*. Translated with Introduction & notes by Alexander Nehamas & Paul Woodruff. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995.

PLATO. *Phaedrus*. Translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth, Cambridge: 1952.

PLATO. *Phaedrus*. Translated with Introduction, notes, and interpretative essay by James H. Nichols Jr. USA: Cornell University Press, 1998.

PLATO. *Plato Phaedrus*. Edited by Harvey Yunis. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PLATO. *Plato's Gorgias*: a revised text with introduction by E. R. Dodds. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

PLATON. *Oeuvres Completes*, P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1983-1995.

PLATON. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris, Les Belles Lettres: 1947.

PLATON. *Phèdre*. Trad. introd. et notes par Luc Brisson. Paris, GF Flammarion: 1989.

PLATONE. *Fedro*. Trad. G. Reale Milão, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondonari (1998).

PLATÃO. *Timeu-Crítias*: tradução do grego por Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATONIS OPERA. Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

QUINTILIANO. With an English Translation. Harold Edgeworth Butler. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1920.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os Lógicos* I, 1-88. Trad. Rodrigo Pinto de Brito (Universidade Federal de Sergipe). *Sképsis*, ano VI, n. 9, 2013.

UNTERSTEINER, M. *The Sophists*. Trad. de Kathleen Freeman. Oxford: Blackwell, 1954.

XENOFONTE. Hiero. In: *Xenophontis opera omnia*, vol. 5. Oxford, Clarendon Press. 1920

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SECUNDÁRIAS

ADKINS, A. W. H. "Form and Content in Gorgias' Helen and Palamedes: Rhetoric, Philosophy, Inconsistency and Invalid Argument in Some Greek Thinkers." *Essays in ancient Greek philosophy*, II. Ed. J. P. Anton and J. Preus. Albany: SUNY P, 1983.

ASMIS, E., "Psychagogia in Plato's Phaedrus". In: *Classical Philology* 11, 1986, pp. 153-172.

AZEVEDO, M. T. S. de (2011). O *Fedro* platônico: um olhar fora da muralha. *Archai* n. 7, jul-dez 2011, pp. 67-74.

BARRETT, H. *The Sophists: Rhetoric, Democracy, and Plato's Idea of Sophistry*. Novato, CA: Chandler and Sharp, 1987.

BENARDETE, S. *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

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

BETT, R., "Immortality and the nature of the soul in the Phaedrus". In: *Phronesis* 31, 1986, pp. 1-26.

BLACK, E. "Plato's View of Rhetoric". In: *Quarterly Journal of Speech* 43, 1958, pp. 361-374.

BROWN, N. S. & COULTER, J. "The Middle Speech of Plato's Phaedrus". In: *Journal of the History of Philosophy* 9, 2001.

BUXTON, R. *Persuasion in Greek tragedy, a study of peithó*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

CAMBIANO, G., "Dialectica, medicina, retorica nel Fedro platônico". In: *Rivista di Filosofia* 57, 1973, pp. 284-305.

CARTER, M. "Stasis and kairos: Principles of social construction in classical rhetoric", *Rhetoric Review*, 1, 1988.

CASSIN, B. "Consenso e criação de valores: O que é um elogio?". In: *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. São Paulo: Editora, 34, 1993.

CASSIN, B. *Ensaio sofístico*. Traduzido por Ana L. de Oliveira e Lúcia C. Leão; Transliteração do grego e revisão técnica e filosófica Maura Iglesias. São Paulo: Ed. Siciliano, 1990, p. 34.

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Trad. A. L. de Oliveira, M. C. F. Ferraz e P. Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

COELHO, M.C.M.N. "Górgias: Verdade e Construção Discursiva". São Paulo: USP, 1997 (Dissertação de Mestrado).

COELHO, M.C.M.N. "Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias". In: Assunção, T; Flores-Júnior, O. e Martinho, M. (orgs). *Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

COELHO, V. E. "Cena e conceito no Górgias de Platão". Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, FAFICH, 2009.

COLE, T. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.

COOK, A. "Dialectic, irony, and myth in Plato's Phaedrus". In: *The American Journal of Philology* 106, 4. pp. 427-441.

CÓRDOVA, Paola Vianello de. Oratoria, vida política y ambiente cultural en la Atenas del siglo V a.C. *Cuadernos de Filosofía y Letras*, v. 14, p. 9-20, 1986.

CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. Universidade de Coimbra/Annablume, Coimbra/São Paulo, 2011.

COULTER, J. A. "Phaedrus 219a: The Praise of Isocrates." In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 8, 1967.

CULLER, J. *Literary Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998.

DEMOS, R., "Plato's doctrine of the psyche as a self-moving motion". In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 6, N. 2, 1968, pp. 133-146.

DERRIDA, J., *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DETENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. A. Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

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

DODDS, E.R., "Plato and the irrational". In: *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 65, 1945, pp. 16-25.

DORION, L. A. "La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate". *La Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 88, n. 3, p. 311-344, ago. 1990.

DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. Luis Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

DOVER, K. J. *Greek popular morality, in the time of Plato and Aristotle*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1974.

DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*. Trad. Maria A. Keneipp, Brasília: Editora UNB, 1997.

DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchâtes: Editions du Griffon, 1980.

ENOS, R. L. *Greek Rhetoric Before Aristotle*. Prospect Heights: Wavekand, 1993.

FARNESS, J. *Missing Socrates: Socratic Rhetoric in Platonic Text*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1991.

FERRARI, G. R. F., *Listening to the cicadas. A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: CUP, 1987.

FRIEDLANDER, P. *Plato: an introduction*. Tradução H. Meyerhoff. New York, 1954.

FRUTIGER, P. *Les mythes de Platon*. Paris, Alcan, 1930.

GAGARIN, M. Background and origins: oratory and rhetoric before the sophists. In: *A Companion to Greek Rhetoric*. Edited By Ian Worthington. Oxford: Blackwell, 2007.

GAGARIN, M. "Probability and persuasion: Plato and early greek rhetoric". In: WORTHINGTON, I. (Ed.) *Persuasion: greek Rhetoric in Action*. Nova Iorque: Routledge, 1994.

GILL, C.; MCCABE, M. M. (Ed.) *Form and argument in late Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GOGGIN, M. D. & LONG, E. "A Tincture of Philosophy, A Tincture of Hope: The Portrayal of Isocrates in Plato's *Phaedrus*". In: *Rhetoric Review* 11, 1993, pp. 301-324.

GONZALEZ. F. J. (Ed.) *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

GONZALEZ. F. J. *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

GRISWOLD, C.L. (Ed.) *Platonic writings, platonic readings*. New York, London: Routledge, 1988.

GRISWORD, C. L., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven/Lodon, Yale Univ. Press, 1986.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Traduzido por João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

GUTHRIE, W. K. C., "Rhetoric and philosophy. The unity of the *Phaedrus*". In: *Paideia* 5, 1976, pp. 117-124.

HOWLAND, R. L. "The attack on. Isocrates in the *Phaedrus*". *Classical Quaterly*, Oxford, v. 31, 1937.

IJSSELING, Samuel. "Rhétorique et Philosophie". In: *La Revue Philosophique de Louvain*, n. 22, 1976.

IRWIN, T.H. "Art and Philosophy in Plato's Dialogues". In: *Phronesis* 41/3, 1996, pp. 335-350.

JAEGER, W. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur Parreira. Sao Paulo: Martins Fontes, 2001.

JOLY, H. *Le Reversement Platonicien. Lógos, Épistémè, Polis*. Paris: Vrin, 1994.

KAHN, C. "Did Plato write Socratic dialogues?" In: *The Classical Quarterly*. vol. 31, n. 2, 1981, pp. 305-320.

KAHN, C. H. "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, pp. 75-121.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue, the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KASTELY, J. L., "Respecting the rupture: not solving the problem of unity in Plato's *Phaedrus*". In: *Philosophy and Rhetoric* 35, 2002, pp. 138-152.

KAUFER, D. S. "The Influence of Plato's developing Psychology on His View of Rhetoric". In: *Quarterly Journal of Speech* 64, 1978, pp. 63-78.

KAUFFMAN, C. "The Axiological Foundations of Plato's Theory of Rhetoric". In: *Communication Studies* 33, 1982, pp. 353-366.

KENNEDY, G. A. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: PUP, 1994.

KENNEDY, G. A. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: PUP, 1963.

KENNEDY, G. A. *Classical rhetoric*, Cristian...completer

KERFERD, G. B. *The sophistic Movement*. Cambridge University Press: CUP, 1981.

LORAUX, N. *A invenção de Atenas*. Trad. Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MACKENZIE, M. M., "Paradox in Plato's *Phaedrus*". In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28, 1982, p. 64-76.

MAFRA, J. "O escopo do *Górgias* de Platão e o objeto do *élenkhos* socrático". *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, 2008.

MARQUES, M. "O Sofista: uma fabricação platônica?" In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n 102, dez/2000, pp. 66-88.

\_\_\_\_\_. "Os Sofistas: o saber em questão." In: Berlendis, Vinicius (Ed.) *Filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis, 2007.

\_\_\_\_\_. *Platão, pensador da diferença*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MacINTYRE, A. *Justiça de Quem? Que Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 2001.

McADON, BRAD. "Plato's Denunciation of Rhetoric in the "Phaedrus"". In: *Rhetoric Review*, Vol. 23, No. 1 (2004), pp. 21-39. Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable

MERLAN, P. "Form and Content in Plato's Philosophy". In: *Journal of the History of Ideas* 8, 1947, pp. 406-30.

MEYER, M. *Histoire de la Rhétorique des Grecs a nos jours*. Paris: Librairie Générale Française, 1999.

MURRAY, J. S. "Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric, (*Phaedrus* 261-266)". In: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 21, No. 4, 1988.

MONTENEGRO, M. "Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no Fedro de Platão". *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 122, Dez./2010, p. 441-457.

NAILS, D. Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism. *Ancient Philosophy* 13 (1993) ©Mathesis Publications

NEHAMAS, A. *The Art of Living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. Los Angeles: University of California Press, 1998.

NEINKAMP, J. "Plato on Rhetoric and Language". Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum/Hermagoras, 1999.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIGHTINGALE, A. Wilson. *Genres in Dialogue: Plato and the Construction of Philosophy*. Cambridge: CUP, 1995.

NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OBER, J. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton UP, 1998.

PERNOT, L. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Le Livre de Poche, 2000.

PETRUZZI, ANTHONY P. "Rereading Plato's Rhetoric". In: *Rhetoric Review*, Vol. 15, n 1, pp. 5-25.

POULAKOS, J. "Toward a sophistic definition of rhetoric". In: *Philosophy and rhetoric* 16, 1983, pp. 33-48.

PRESS, G.A. (Ed.) *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*. Savage: Rowman & Littlefield Pub, 1993.

QUIMBY, R. W. "The Growth of Plato's Perception of Rhetoric". In: *Philosophy and Rhetoric* 7, 1974, pp. 71-79.

RAMSEY, R. "A Hybrid Techne of the Soul? Thoughts on the Relation between Philosophy and Rhetoric in Plato's "Górgias" and "Phaedrus"". In: *Rhetoric Review* 17, 1999, pp. 247-262.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 2 ed. 1966 (1943).

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986.

ROMILLY, JACQUELINE DE. *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Péricles*. Paris: Editions de Fallois, 1988.

ROSEN, S. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*. New York: Routledge, Chapman and Hall, 1988.

ROSENMEYER, T.G. "Gorgias, Aeschylus, and apate". In: *American journal of philology* 76, 1955, pp. 225-260.

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

ROSSETTI, L. "The Rhetoric of Socrates". In: *Philosophy and Rhetoric* 22, 1989, pp. 225-238.

ROSSETTI, L. "Where Philosophy and Literature Merge in Platonic Dialogues". In: *Argumentation* 6, 1993, pp. 433-443.

ROSTAGNI, A. *Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica*. In: *Scritti minori*. I Aesthetica, Torino, Bottega d'Erasmus, 1955.

ROWE, C. J. *Plato's Phaedrus*. Edition with introduction, translation and notes. Oxford: Oxbow Books, Park End Place, 1988.

SCHIAPPA, E. "Did Plato Coin Rhêtorikê?". In: *American Journal of Philology* 111, 1990, pp. 457-470.

SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven/London: Yale University Press, 1999.

SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Revisão e notas: Fernando R. Puente. BH: Ed. UFMG, 2002.

SCHUHL, P. M. *La fabulation platonicienne*. Paris, Vrin: 1947.

SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1903 (Reed.: *Ancient Philosophy*, ed. L. Taran, New York and London, Garland, 1980).

SPRAGUE, R.K. (ed.) *The Older Sophists*. Columbia: University of South Carolina Press, 1972.

STRAUSS, L. *Perscution and the art of writing*. Chicago-London, 1988.

STRAUSS, L. *The city and man*, Introduction; Caps. I e III. Chicago: Chicago, 1978.

STRAUSS, Leo. *Socrates and Aristophanes*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1966.

THOMPSON, C.A., "Rhetorical madness, an ideal in the Phaedrus". In: *Quarterly Journal of Speech* 55, 1969, pp. 358-363.

TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. Trad. PUENTE, F.B.R. e BOLZANI, R. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1994.

VICKERS, Brian. *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Oxford UP, 1988.

VLASTOS, G. "O élenkhos socrático: método é tudo". DIXSAUT, M. "Refutação e dialética". *Contraposições*. Vol. 1. Refutação. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus Ed., 2012.

VLASTOS, G. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VRIES, G. J. "A new indication for the date of the Phaedrus?" In: *Mnemosyne* 16, 1963, pp. 186-287.

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

VRIES, G. J., "A note on Plato, Phaedrus 270 a-c". In: *Mnemosyne* 35, 1982, pp. 331-333.

YUNIS, H. *Plato's Phaedrus*. Edition with introduction and notes. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

YUNIS, H. "Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric". In: *Arion* 13.1 spring/summer, 2005.

WARDY, R. *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors*. London: Routledge, 1996.

WARMAN, M. S. "Plato and persuasion". In: *Greece and Rome*. Volume 30, April 1983.

WHITE, D. A. *Rhetoric and Reality in Plato's "Phaedrus."* Albany, NY: State U of New York P, 1993.

WORTHINGTON, I. (Ed.) *Persuasion: greek Rhetoric in Action*. Nova Iorque: Routledge, 1994.

## LÉXICOS

BAILLY, A. *Dictionnaire grecque-français*. SÉCHAN, L. & CHANTRAINE, P. (Ed.) Paris: Hachette, 2000.

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R & JONES, H. S. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

## ANEXO 1.

| Divisão do <i>Fedro</i> |                                                                                                                                                                             |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Passagem                | Tema                                                                                                                                                                        |
| 227a - 230e             | Prólogo, motivação do encontro entre Sócrates e Fedro e contexto cênico                                                                                                     |
| 231a - 257b             | Primeira parte - Os três discursos sobre <i>Eros</i>                                                                                                                        |
| 231a - 234c             | O primeiro discurso sobre <i>éros</i> , de autoria de Lísias, lido por Fedro: “é preferível conceder favores a um não apaixonado, devido às consequências nefastas do amor” |
| 234d - 237a             | Transição para o primeiro discurso de Sócrates                                                                                                                              |
| 237b - 241d             | O Segundo discurso sobre <i>éros</i> - primeiro discurso de Sócrates: apropriação da perspectiva defendida por Lísias e crítica formal à composição do seu discurso.        |
| 241e - 243e             | Transição para o segundo discurso de Sócrates.                                                                                                                              |
| 244a - 257b             | O terceiro discurso (a palinódia socrática): refutação dos dois discursos anteriores                                                                                        |
| 244a - 245b             | Amor ( <i>Éros</i> ) como delírio ( <i>manía</i> )                                                                                                                          |
| 245c - 246a             | A natureza da alma ( <i>psykhé</i> )                                                                                                                                        |
| 246a - 249d             | O mito sobre o movimento da alma                                                                                                                                            |
| 249d - 257b             | Amor e beleza                                                                                                                                                               |
| 257c - 279c             | Segunda parte – a natureza do discurso                                                                                                                                      |
| 257c - 258e             | O problema do discurso escrito                                                                                                                                              |
| 259a-d                  | A fábula das cigarras                                                                                                                                                       |
| 259e - 262b             | Discurso, verdade e retórica                                                                                                                                                |
| 262c - 266b             | Dialética                                                                                                                                                                   |
| 266c - 269c             | Reflexão                                                                                                                                                                    |
| 269d - 274a             | Discurso e alma                                                                                                                                                             |
| 274b - 277a             | Discurso pronunciado e escrito                                                                                                                                              |
| 277b - 279c             | Conclusão                                                                                                                                                                   |