

PAIDÉIA, RETÓRICA E DIALÉTICA NO “FEDRO” DE PLATÃO

Lucas Mafaldo Oliveira*

RESUMO:

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma síntese do argumento exposto em nossa dissertação sobre o problema central do diálogo “Fedro” de Platão, onde tentamos mostrar que esse diálogo tem como objetivo principal realizar uma crítica à formação cultural dos atenienses da época e apresentar os fundamentos de uma nova *paidéia* filosófica. Nesse sentido, procuramos demonstrar que a característica específica da formação filosófica está no fato de não se voltar para os textos em si mesmos, mas apenas usá-los como ponto de partida para uma discussão dialética que possibilite pensar sobre os problemas filosóficos a partir do inteligível. Partindo dessa linha de raciocínio, pretendemos aprofundar um estudo sobre a relação entre a dialética e o inteligível no pensamento platônico.

Palavras-chaves: Paidéia, retórica, dialética.

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é apresentar uma síntese do problema inicial abordado em nossa dissertação de mestrado para, em seguida, mostrar como isso nos levou à questão de pesquisa do nosso projeto de doutorado.

Desenvolvemos a pesquisa de mestrado em torno da seguinte questão: qual é a posição de Platão sobre a questão da retórica exposta no diálogo “Fedro”? O argumento defendido na dissertação foi o de que, ao falar da retórica, Platão apontava para uma questão mais fundamental: a possibilidade de uma *paideia* filosófica, ou seja, a possibilidade da filosofia assumir a função de fornecer uma formação cultural aos atenienses. Essa leitura nos levou ao problema de compreender o modo como Platão caracteriza a especificidade da formação filosófica diante das alternativas disponíveis na cultura do seu tempo, concluindo que essa especificidade diz respeito ao papel da dialética na formação filosófica, e na relação desta com o inteligível. Ao longo deste trabalho, tentaremos mostrar como essas questões estão interligadas.

* Mestre em Filosofia e Doutorando do Programa Interinstitucional em Filosofia UFPB/UFPB/UFRN sob orientação de Dr. Markus Figueira da Silva. Natal, RN, Brasil. E-mail: lucasmafaldo@gmail.com .

2 METODOLOGIA

Quando observamos os estudos platônicos das últimas décadas, vemos uma crescente ênfase na discussão de como interpretar os diálogos platônicos. Essa preocupação é importante, pois é necessário evitar a recorrente tentação de encarar o personagem de Sócrates como o porta-voz autorizado de Platão, considerando toda a construção literária do diálogo apenas como um método para tornar a argumentação mais fluida. Nos dias de hoje, estamos demasiadamente acostumados com exposições de problemas intelectuais redigidos segundo o estilo dos tratados, ou seja, em um estilo que se inicia com uma apresentação metódica dos problemas acompanhada de uma apresentação analítica de cada etapa do raciocínio. No entanto, os diálogos platônicos não foram escritos tendo isso em mente. O público grego, acostumado a frequentar as apresentações teatrais, certamente estavam mais receptíveis à noção de que as grandes questões humanas deveriam ser expostas em um contexto dramático, e é desse modo que Platão constrói seus diálogos. Por isso, seguimos a corrente dentro dos estudos platônicos de considerar os diálogos como algo mais complexo do que apenas um longo argumento intercalado pelas eventuais objeções dos seus interlocutores. Sustentamos que os recursos dramáticos presentes nestes diálogos devem ser considerados aspectos necessários para a interpretação filosófica da obra. Em outras palavras: os personagens, o ambiente e as tensões que surgem ao longo da discussão devem ser filosoficamente importantes²¹.

Note-se que não estamos afirmando os diálogos platônicos são equivalente a obras literárias. Certamente, existe um componente argumentativo nessas obras que as distinguem dos demais gêneros literários da época. No entanto, nosso argumento é que Platão absorveu muitas coisas desses outros gêneros e os utilizou para desenvolver um estilo próprio. Por isso, sustentamos que na interpretação de Platão um cuidado necessário é considerar como o

²¹ Trabattoni (2003) apresenta a seguinte explicação para esse método: “[...] o texto platônico requer os mesmos procedimentos de análise utilizados em qualquer texto encenado no qual, conquanto seja lícito encontrar algumas opiniões efetivamente defendidas pelo autor, é necessário analisar o texto em seu conjunto, fazendo com que tais opiniões se originem do enredo dramática de ação e diálogo. Esse caminho, no curso plurissecular dos estudos platônicos, não foi, no entanto, muito seguido. Ao contrário, preferiu-se no mais das vezes e em grande parte ainda se prefere determinar nos diálogos um personagem privilegiado e declarar como teses platônicas uma boa parte das asserções que esse personagem faz”. (TRABATTONI, 2003, p.22)

conteúdo dramático da obra se relaciona com o conteúdo argumentativo apresentado no texto. As proposições teóricas emitidas ao longo dos diálogos jamais pairam no ar; elas sempre surgem em uma situação concreta, emitidas por um personagem específico. Esse contexto é importante para nos indicar como devemos pensar sobre o conteúdo discutido²².

Partindo desses princípios, sustentamos que um estudo sobre o *Fedro* deve passar por um exame da narrativa exposta no diálogo. Em outras palavras, devemos nos perguntar não apenas pelo que é dito no diálogo, mas também pelo que é mostrado.

3 A NARRATIVA DO *FEDRO* E A QUESTÃO DA RETÓRICA

Quando olhamos para a obra como um todo tendo isso em mente, nos deparamos com algo interessante: percebemos que há três momentos dramáticos claramente distintos no diálogo como se Platão tivesse escrito uma peça em três atos. No primeiro ato, temos o encontro de Sócrates com Fedro, a *mise-en-scène*, onde os elementos básicos do diálogo são mostrados. No segundo ato temos algum incomum na obra de Platão: a recitação de longos discursos, mais um dos vários pontos de contato entre este diálogo e o *Banquete*. No terceiro ato, vemos Sócrates retornar ao seu estilo familiar de guiar a discussão por meio de perguntas e respostas. Essa distinção, evidentemente, é apenas didática. Como tentaremos mostrar, em conjunto, cada um desses atos se une perfeitamente para criar uma narrativa única, que estabelece a direção de todo o diálogo.

Partindo dessa perspectiva, a frase de abertura do diálogo se mostrará extremamente importante: “Fedro, meu querido, para onde vais e de onde vens?” (*Fedro*, 227a). Essa frase já introduz um dos elementos fundamentais nessa narrativa: a *psicagogia*, o movimento que ocorre na alma de Fedro. Logo em seguida, ficamos sabendo de onde Fedro vinha: ele passara a manhã com Lísias, um notável orador da época, e agora estavas prestes a caminhar para fora dos muros da cidade para praticar a recitação do discurso que estava tentando memorizar. Platão, portanto, descreve Fedro como um estudante de retórica, um discípulo de Lísias bastante dedicado. Reforçando essa descrição, Platão repetidamente mostra Fedro fazendo

²² “The maxim governing my interpretation of the Phaedrus is that the form of the dialogue is as intrinsic to its meaning as the content. The text's content is

not truly intelligible independent of its form, and vice versa. In general, this approach to interpreting Plato is now widely accepted.” (GRISWOLD, 1986, p.2).

elogios às habilidades retóricas de Lísias, demonstrando estar não apenas empolgado com o célebre orador, mas com a retórica em si mesmo²³.

Depois dessa apresentação, temos algo incomum nos diálogos platônicos: os dois personagens decidem sair da cidade e continuar a discussão. Esse elemento é muito interessante quando constatamos que a retórica é uma das principais questões do diálogo. Afinal, a retórica é uma atividade eminentemente pública. O exercício da retórica exige três posições distintas: a primeira posição é responsável por defender um argumento; a segunda, por atacá-lo; e a terceira, por chegar a uma decisão final. O esquema da prática jurídica de constituir um promotor, um defensor e um juiz como pessoas distintas surge diretamente dessa necessidade²⁴. Em um debate retórico não se espera que os debatedores convençam seus adversários, mas apenas que façam a melhor apresentação possível para convencer quem estiver na posição de juiz (no caso da democracia ateniense, este papel, via de regra, cabia aos cidadãos). Isto certamente não escapava ao próprio Platão que, ainda assim, optou deliberadamente em excluir a possibilidade mesma da existência de um público presente justamente ao discutir a retórica, criando um contexto privado para essa discussão. Hackforth (1952) observa que, se considerarmos a presença de Lísias como terceiro personagem, o *Fedro* seguirá o número médio de personagens engajados na discussão nos diálogos platônicos²⁵. No entanto, embora frequentemente haja apenas dois ou três participantes mais ativos, Platão também retrata frequentemente vários observadores silenciosos da discussão, o que não ocorre neste diálogo; além disso, o próprio Lísias, o terceiro participante, aparece apenas por meio do seu texto. Consideramos que esse recurso estilístico utilizado por Platão serve para deslocar a discussão da retórica para a dialética. A dialética, afinal, utiliza o discurso de um modo diferente: embora também haja a alternância entre dois participantes, não há a necessidade de uma terceira posição. Na verdade, a função do juízo é executada pelos próprios participantes da discussão. Por isso, é esperado que, em uma discussão dialética, os participantes mudem constantemente de lado, de acordo com os argumentos expostos, enquanto na retórica é esperado que eles fiquem exatamente na mesma posição, procurando usar todas as forças para defender aquele terreno. Isso torna a imagem de Sócrates

²³ “Achas que eu, um ignorante, posso repetir condignamente o que Lísias, o maior escritor da nossa época, trabalhando com calma, levou tanto tempo a redigir? Oxalá assim fosse. Isso seria para mim mais do que ganhar uma grande fortuna.” (*Fedro*, 228a).

²⁴ Cf. Reboul, 2004, p.1-4.

²⁵ “The dialogue has only two characters, Socrates and Phaedrus. This can hardly be called unusual (...) it’s Plato’s practice to work with three characters at most in the body of the dialogue (...) though there are often a number of others (...) ‘chipping in’ occasionally later on. In our dialogue Lysias may be regarded as in effect a third character.” (Hackforth, 1952, .p. 12)

e Fedro caminhando para fora da cidade ainda mais significativa: na cidade, no âmbito político, a retórica se faz necessária para fixar posições nítidas; mas o filósofo possui outras possibilidades, ele é mais flexível em relação aos discursos, se permitindo vagar em busca da verdade sobre a questão que está investigando.

4 A QUESTÃO DA PAIDÉIA

Com esses elementos, Platão constrói a cena básica que temos diante de nós: vemos um Fedro apaixonado pelos discursos e um Sócrates, que embora também se diga um amante de discursos, mostrará que seu objeto de amor é significativamente diferente. Entramos, assim, no segundo ato, onde serão recitados os três discursos da obra: um de Lísias, dois de Sócrates.

Primeiramente, temos a leitura do discurso de Lísias, feita dentro do diálogo, que defende uma tese bastante conhecida: o amor não é um bem, mas uma perturbação da alma; o amor torna os homens mesquinhos, egoístas e, em última instância, prejudiciais a eles mesmos e ao objeto do seu amor. Por isso, conclui Lísias, é mais interessante para um jovem rapaz prestar favores a quem não lhe ame do que a alguém apaixonado. Esse discurso é interessante pelos seguintes motivos: Platão está claramente fazendo referência à instituição grega da pederastia, mas esse tipo de relação não deve ser visto como equivalente aos relacionamentos homossexuais modernos²⁶. Na prática antiga, havia sempre um desnível entre duas posições: de um lado havia o *erómenos*, geralmente mais jovem e inexperiente, que recebia a atenção e orientação do *erástes*, geralmente um cidadão mais velho²⁷. Esse desnível

²⁶ “The kind of love addressed by the three speeches is almost exclusive love between men – a central feature in the life of the ancient Greeks in general and the Athenians in particular. [...] In ancient Athens, however, [...] most paederastic relationships were different from what we now consider homosexual affairs. It was a common though by no means a universally approved practice in ancient Athens for older men to fall in love with young, usually adolescent, boys. Such a difference in age [...] was essential to paederasty. In addition, paederasty did not in general interfere with marriage or other relationships with women. The older man (*erástes*) would most often already be married, while the younger one (*erómenos*) would be expected to marry when he reached the appropriate age. [...]. What was expected was that the *erástes* would act as an ethical and intellectual teacher of his *erómenos*. What the two participants thus took from their relationship was, at least in theory, radically different: the older man received pleasure; the younger, education and edification. Paederasty was in many cases an instrument of socialization and teaching.” (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. xv-xvi).

²⁷ “[...] sexual conventions and the respective ages of the *erástes* and the *erómenos* were in flux at the time Plato was writing the *Phaedrus*. While the *erástes* may typically have been an adult and married, he could be no more than an aging adolescent, and the *erómenos*, in theory a beardless boy, in practice could be as old as thirty or even thirty-five, in which case he might have shaved in an effort to retain his “boyish” looks.”

de posições, onde um sujeito se submete à orientação de outro mais experiente fornece uma analogia direta com o processo da educação. E de fato, embora seja possível apenas especular sobre a natureza das relações entre Fedro e Lísias, o próprio diálogo, ao mostrar Fedro se comportando como um estudante de retórica, Platão aponta para o fato de que há um elemento pedagógico nessa relação. Em outras palavras: o discurso de Lísias é certamente um discurso de sedução, mas é principalmente um discurso de sedução para a retórica. Esse discurso é, ao mesmo tempo, um exemplo do que um bom orador é capaz de fazer e também uma justificativa para se relacionar com tal orador, que promete desde o início que não será uma relação amorosa, mas apenas um pacto em vista do interesse próprio de ambos os lados. Nesse sentido, lembrando que a retórica era a principal disciplina de formação intelectual da época, é forçoso concluir que Platão está utilizando essa relação particular entre Fedro e Lísias para retratar algo muito mais significativo: Platão está falando aqui de toda uma geração de jovens atenienses seduzidos pelas promessas da retórica.

Platão possui inúmeros motivos, afinal, para tratar dessa questão. Primeiramente, a retórica se tornara, na passagem do século V para o século IV, a principal disciplina de formação da época. Em segundo lugar, a expansão do ensino da retórica estava intimamente relacionada com o sistema político ateniense: afinal, a democracia assegurava a cada cidadão o direito de usar o discurso para persuadir os demais quanto ao que deveria ser feito. Em terceiro lugar, a própria natureza da retórica possui uma afinidade problemática com a filosofia: ambas as disciplinas pretendem usar o discurso para ir além dos campos particulares do conhecimento. Por fim, há também um motivo prático que não é sem importância para Platão: com a expansão do ensino organizado da retórica (cujo exemplo mais bem sucedido talvez seja a escola de Isócrates), Platão tinha que se preocupar com a mundana tarefa de atrair alunos para poder divulgar seu pensamento. A conjunção desses fatores, portanto, tornava urgente discutir a retórica do ponto de vista da formação intelectual e o discurso de Lísias serve justamente para introduzir essa questão²⁸.

Nessa perspectiva, devemos também repensar a função que os dois discursos de Sócrates desempenham na trama do diálogo. É tentador aceitar a declaração do próprio

(SCULLY, 2003, p. XI)

²⁸ “In the beginning and middle of the fourth century, a great many schools of rhetoric were thriving in the Greek world. [...] Schools opened and actively competed with one another. Isocrates, for example, began a school to teach the liberal arts and to turn out men capable of writing speeches for all occasions [...] These and many other schools competed with each other for students. It is my view that a number of Plato's dialogues have as a fundamental, if not primary, purpose, to show that those who enrolled in the Academy – Plato's school – could compete with, and surpass the students of the rivals. This is why so many of the dialogues involve oratorical competition and, in fact, why such competition is the focus of so much drama in the dialogues.” (GONZÁLEZ, 1995, p.123.)

Sócrates de que seu primeiro discurso foi simplesmente um erro que deve ser corrigido, mas devemos nos lembrar de que estamos lidando com um dos mestres da ironia. Nossa posição é de que o primeiro discurso se justifica, não por um erro de Sócrates, mas por um cálculo consciente feito por Sócrates quanto à melhor maneira de lidar com o Fedro. Afinal, quando Sócrates não se mostra impressionado pelo discurso de Lísias, Fedro fica irritado: ele demonstra estar muito apegado à própria admiração por Lísias e pela retórica (*Fedro*, 234e-235e). Por isso, consideramos que a decisão de Sócrates em fazer um discurso aparentemente defendendo a mesma tese de Lísias é justamente para poder começar a expor sua própria posição sem entrar em um confronto direto com seu interlocutor.

Em favor dessa posição, apontamos para alguns elementos do próprio discurso de Sócrates que o distanciam enormemente do discurso de Lísias. Em primeiro lugar, o sujeito do discurso é diferente: no discurso de Lísias, o autor se diz alguém não-apaixonado, enquanto no de Sócrates, o autor aparece como alguém que está apaixonado, mas que disfarça essa condição para melhor atingir seus objetivos. Em segundo lugar, a crítica ao amor é diferente: enquanto Lísias falava em prejuízos financeiros ou sociais, Sócrates fala na perturbação da alma por causa de um desejo desmedido. Em terceiro lugar, apenas Sócrates se ocupa em apresentar uma definição de amor. Em quarto, Sócrates se limita a criticar o amor desmedido evitando elogiar o não-amante²⁹. Em outras palavras, nesse primeiro discurso de Sócrates vemos uma série de diferenças significativas que nos impede de julgá-lo apenas um engano que seria corrigido pelo segundo. Existem vários pontos de continuidade entre os dois discursos de Sócrates: a definição de amor não será contestada e a crítica ao amor feita no primeiro será repetida no segundo, apenas com a ressalva que cabe fazê-la apenas para o amor maléfico, e não para a forma positiva do amor³⁰.

No entanto, o ponto principal desse primeiro discurso de Sócrates é que ele já funciona como uma poderosa refutação do discurso de Lísias: Sócrates sutilmente subverte todo o discurso do seu oponente ao repetir, de forma ainda mais enfática, as críticas ao amor, porém adicionando que o próprio Lísias deve ser considerado um homem apaixonado e, portanto, sofrendo de todos os males de que ele acusa os outros. Além disso, esse discurso possui um efeito importante na trama do diálogo: ele torna Fedro receptível a ouvir o próprio Sócrates. Se antes ele estava demasiadamente voltado para Lísias, o primeiro discurso de Sócrates, disfarçadamente, começa a movê-lo para outra direção.

²⁹ Consideramos, portanto, a explicação dada por Sócrates na trecho 242a é justamente a maneira que Sócrates encontra para se esquivar de realmente entrar em contradição com seu segundo discurso.

³⁰ Basta notar que, na discussão posterior, Sócrates tomará seus dois discursos em conjunto para propor uma definição de *eros*. (*Fedro*, 265a).

Por isso, defendemos que os dois discursos de Sócrates devem ser vistos como etapas complementares do mesmo processo utilizado por Sócrates para influenciar o próprio Fedro. O primeiro discurso realmente cometeu o erro de tomar a parte pelo todo, isto é, falou apenas do *eros* desmedido sem falar no *eros* benéfico. No entanto, o que realmente leva Sócrates a fazer um novo discurso é porque ele precisa responder aos dois níveis de significado presente no discurso de Lísias. Afinal, se por um lado, Lísias esta expondo um argumento sobre o amor, ele está também fazendo um convite para o estudo da retórica. Em seu primeiro discurso, Sócrates expõe um argumento diferente sobre o amor, enquanto no segundo fará um convite para a filosofia.

O segundo discurso de Sócrates é certamente uma das passagens mais conhecidas desse diálogo. Ele realmente vai muito além do discurso de Lísias, não se limitando a elogiar o amor, mas também tratando de várias outras questões: Sócrates fala da natureza da alma, da relação entre as almas e o inteligível, da anamnese e da superioridade da vida filosófica. É justamente essa multiplicidade de problemas que faz com que uma das primeiras questões a dividir os comentadores seja justamente quanto ao problema principal do diálogo³¹. De fato, Platão parece estar especialmente interessado em não se deter em nenhuma questão particular por muito tempo, preferindo explorar um universo de questões correlatas que dizem respeito à natureza da própria filosofia. Por isso, vale lembrar o argumento de Vries (1969) que dizia que o pensamento de Platão é intrinsecamente incompatível com a tendência moderna de dividir cada questão em compartimentos separados, preferindo antes passar por uma série de questões correlatas³². Mas não precisamos desistir de buscar uma unidade no diálogo por causa disso; antes, essa constelação de problemas reforça a linha de raciocínio que viemos expondo nesse trabalho: levando em conta que Platão está discutindo a principal disciplina de formação intelectual da sua época, é perfeitamente compreensível que ele faça também uma exposição sintética da sua própria concepção de formação. Nessa perspectiva, o *Fedro* já não nos parece um emaranhado de problemas distintos. Ao contrário, podemos ver nele uma intrincada construção literária que consegue narrar uma história sobre a formação de um jovem ateniense ao mesmo tempo em que expõe uma profunda discussão sobre dois ideais de formação concorrente: a formação retórica e a formação filosófica. Portanto, é perfeitamente compreensível que o segundo discurso de Sócrates seja objeto de tantas discussões: é, afinal o

³¹ “There is no more difficult task in reading the *Phaedrus* than to determine finally what holds it together: rhetoric, love, the soul, the idea of Beauty, philosophy.” (SCULLY, 2003, p. ix)

³² “Plato’s thought is not departmental; but is organized. His writing is far from the style of a treatise, but equally far from that of the essay. There is always a centre to which the other themes are subordinated. [...] So the main subthemes of the dialogue are intertwined.” (VRIES, 1969, p. 23)

trecho onde Platão apresenta, sinteticamente, a filosofia como uma nova *paidéia* para os atenienses.

Nesse ponto, cabe apontar para um dos vários paralelismos que existem entre a narrativa do diálogo e o conteúdo discutido. Ao longo de todo o diálogo há uma disputa entre Sócrates e Lísias pelo próprio Fedro; disputa esta que se torna clara quando esses discursos fazem a admiração de Fedro passar de um para outro. É interessante contrastar isso que com a descrição que Sócrates faz sobre a natureza da alma, mostrando essa como um carro que é puxado por dois cavalos em direções diferentes. Por analogia, podemos ver que o próprio Fedro está sendo arrastado em diferentes direções. No entanto, é também preciso observar que, embora Sócrates pareça vencer essa disputa com seu segundo discurso, o diálogo não se encerra nesse ponto. Com isso, Platão parece fazer simultaneamente duas coisas distintas e complementares: por um lado, ele reconhece que os discursos possuem um forte poder em influenciar a alma dos homens (como Sócrates fez com Fedro), mas mostra também que discursos apenas não são suficientes: é preciso que algo mais ocorra para que as pessoas se voltem para a filosofia. Por isso, o diálogo prossegue para a terceira e última parte onde Sócrates retornará ao seu estilo habitual de perguntas e respostas.

5 DIALÉTICA E A NOÇÃO DE *PSICAGOGIA*

Nessa última parte, as seguintes passagens são particularmente relevantes para a discussão deste trabalho. Na passagem 261a-b do diálogo, Sócrates diz que a retórica é uma *psicagogia*, para espanto do próprio Fedro. O espanto ocorre justamente por causa do uso do termo. Scully (2003) observa que o termo possuía uma conotação negativa, sugerindo ou um tipo de invocação de mortos ou o uso de encantos para seduzir os vivos³³. No entanto, a função é dessa definição é nos ajudar a compreender o que é a retórica. Enquanto os manuais dessa disciplina se limitavam ao âmbito prático de como escrever um discurso persuasivo,

³³ “There are two key and shocking aspects of this definition of rhetoric. The first regards the term “a certain guiding of souls” (*psychagogia tis*), a word with a negative connotation at this time, suggesting for the dead a conjuring up of souls from the underworld [...] and for the living persuasion through witchcraft or enchantment [...]. The second shock for Phaedrus is the association of rhetoric with private discourse, as all handbooks discussed rhetoric only in a public context [...]. In this passage *psychagogia* may be used neutrally but when Socrates returns to this definition of speech and uses this word again (271c10), it cannot be doubted that he uses it in a positive sense, “the capacity of speech” (*logou dýnamis*) having the potential to move the soul from the earthly realm to divine beauty”. (SCULLY, 2003, p. 45).

Platão está ampliando a definição para que nos perguntemos o que está em jogo no processo de persuasão. Em outras palavras: o que ocorre entre o discurso e a alma? Qual a relação entre *logos* e *psyché*? Esse termo possui também outra função importante no diálogo: ele estabelece uma ligação com o mito da parelha alada visto anteriormente no segundo discurso de Sócrates. Afinal, ao descrever a alma como um condutor tentando equilibrar as forças de dois cavalos, Platão já estava prefigurando a definição de retórica como *psicagogia*, ou seja, definir a retórica por meio da noção de *condução da alma*. Portanto, tanto a retórica como a filosofia possuem uma ligação íntima com a noção de que a alma é algo que pode, e deve, ser conduzido de determinado modo. Ao longo de todo o diálogo – tanto no mito como ao longo da discussão – não está sendo discutida especificamente a questão da persuasão racional sobre uma determinada questão, mas sim, o modo como o discurso pode conduzir a personalidade inteira do ouvinte³⁴.

É interessante notar que, ao falar sobre a dialética, Sócrates o fará novamente em termos que se remetem a essa passagem³⁵. Sócrates declara que segue “os dialéticos” como se estive seguindo os passos de deuses. Devemos então nos lembrar que, no mito do segundo discurso, enquanto as almas dos mortais tentam se equilibrar e contemplar o inteligível, elas seguem o caminho trilhado anteriormente pelas almas imortais, ou seja, pelas almas dos deuses. Portanto, com essa analogia, Platão está afirmando implicitamente que a dialética é uma espécie de contraparte humana desse movimento divino que seria realizado pelos imortais, os únicos capazes de contemplar diretamente o inteligível. O sentido dessas referências mitológicas certamente aponta para um forte elogio da dialética, que a aparece aqui como a atividade filosófica por excelência, ou seja, o caminho disponível aos mortais para terem algum tipo de acesso ao inteligível.

Portanto, essa linha de raciocínio nos leva ao seguinte argumento: o *Fedro* é uma narrativa que representa a situação dos jovens atenienses diante do ensino da retórica e, ao mesmo tempo, uma discussão de uma segunda possibilidade intelectual que lhes fora aberta por Sócrates. Na época em que redige o diálogo, Platão evidentemente já sabe que a maioria dos atenienses optou por ignorar o caminho socrático. No entanto, a existência da sua própria

³⁴ “In thinking about the unity of the *Phaedrus*, one might conjecture that its “head” lies here: the uniting theme of soul-turning, whether through divinely-inspired love or the philosophically trained rhetorician guiding souls. (SCULLY, 2003, p.xiii).

³⁵ “Eu também sou muito dado, caro Fedro, a esta maneira de reduzir e analisar as idéias, pois é o melhor processo de aprender a falar e a pensar, e sempre que me convenço de que alguém é capaz de aprender, simultaneamente, o todo e as partes de um objeto, decido-me a seguir esse homem como 'se seguisse as pegadas de um deus!' Em verdade, aos homens que possuem este talento [...] sempre os tenho chamado de 'dialéticos'.” (*Fedro*, 266b-c).

Academia mostrava que essa possibilidade ainda estava aberta àqueles que quisessem se dedicar à filosofia. O diálogo aponta ainda que a diferença específica do modo como o filósofo lida com os discursos é o fato de não considerar os discursos como algo valioso em si mesmo, mas apenas como algo que serve para ir além do próprio texto, isto é, como uma maneira de pensar o inteligível.

6 COMENTÁRIOS FINAIS: A RELAÇÃO ENTRE A DIALÉTICA E O INTELIGÍVEL

Seguindo a linha de investigação descrita nas páginas anteriores, chegamos ao problema que nos propomos a estudar enquanto projeto de doutorado. Depois de apontarmos que Platão coloca a relação entre a dialética e o inteligível no centro da formação filosófica, observamos alguns problemas que nos mostrou a necessidade de aprofundar o estudo dessa relação.

Esse problema aparece no trecho do *Fedro* onde é feita uma descrição da prática da dialética. Nessa passagem, Sócrates descreve a dialética como uma combinação de dois processos complementares: a *diairesis* e a *synagogé*. Enquanto a *diairesis* nos permite estabelecer as relações entre os gêneros, a *synagogé* nos permite encontrar as definições dos objetos em questão.

[O primeiro] consiste em abarcar em uma única Idéia, graças a uma visão de conjunto, as noções disseminadas em múltiplos lugares, a fim de que, pela definição de cada uma dessas Idéias, possamos tornar manifesto o assunto que se tem em vista tratar [...]. [O segundo consiste], inversamente, em dividir novamente uma Forma geral em suas articulações naturais, evitando, todavia, mutilar suas partes como faria um mau açougueiro. Como vimos há pouco, os nossos dois discursos apresentaram, primeiro, uma Forma geral de *manía*. Logo a seguir, assim como a unidade do nosso corpo compreende, sob a mesma designação, os membros do lado esquerdo e os membros do lado direito, também os nossos discursos concluíram, dessa Forma geral, duas noções distintas, a saber: uma à esquerda, que distinguiu o que estava errado e vilipendiou merecidamente o amor; outra que, situando-se do lado direito, tomou a via mais acertada, e se lançou à descoberta de um outro

amor, igualmente divino, ao qual cumulou de elogios e apresentou como o maior dos bens. (*Fedro*, 265d-226b)³⁶

Essa descrição da prática da dialética coloca vários problemas para o intérprete do diálogo. As traduções comumente traduzem *idéa* e *eídos*, que aparecem nesse trecho, indistintamente por termos como “gênero”, “espécie” e “tipo” o que automaticamente leva o leitor a pensar nos processos de *diairesis* e *synagogé* como os procedimentos de análise e síntese que seriam detalhados pela lógica posterior. Por isso, essa leitura termina atribuindo um significado anacrônico à terminologia platônica. Além disso, esse tipo de tradução reforça o hábito de ler o *Fedro* em conjunto com o *Sofista* e o *Político*, julgando encontrar no primeiro exatamente o mesmo processo de divisão em gênero e espécie que aparece nos diálogos tardios³⁷.

No entanto, uma leitura mais próxima do texto do *Fedro* mostra que essa leitura é problemática, pois a prática da dialética tal como apresentada nesse diálogo se mostra significativamente diferente do esquema de divisão de gênero e espécie, mostrada nos diálogos tardios. Afinal, nesse diálogo, Sócrates afirma que seus discursos foram criados por meio da dialética, mas quando voltamos a eles, encontramos procedimentos bastante irregulares do ponto de vista dessa interpretação. O primeiro discurso de Sócrates apresenta uma distinção entre dois tipos de desejo (o desejo pelo prazer e pelo bem), mas não esclarece qual o fundamento dessa distinção, nem explicita qual a relação entre gênero e espécie em questão. Do mesmo modo, ele inclui o amor dentro do gênero do desejo pelo prazer, sem antes explicitar qual seria a diferença específica que justificaria essa divisão³⁸. Hackforth procura justificar essa incoerência afirmando que o procedimento aparentemente irregular de Sócrates se deve ao fato de que, nesse primeiro discurso, ele estaria atrelado a sua promessa de provar a tese equivocada de Lísias³⁹. No entanto, como o mesmo Hackforth reconhece, o

³⁶ Seguimos a tradução de Pinharanda Gomes, fazendo algumas modificações a partir das opções escolhidas por Dixsaut na tradução que apresenta desse trecho (2001, p.112). Optou-se também por substituir “loucura” pelo original *manía* para evitar acepções modernas externas ao texto.

³⁷ Encontramos essa interpretação em Hackforth (1952), Griswold (1986) e Scully (2003).

³⁸ “Seja qual for a questão sobre a qual tenhamos de deliberar, torna-se necessário conhecer aquilo sobre que vai deliberar-se, meu rapaz. [Se] o problema que nesse caso se põe é o Amor [...] procuremos uma definição de comum acordo [...]. E, dito isto, parece ser de aceitar [...] que o Amor é um desejo (...). Além disto, devemos reflectir no seguinte: em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem, um, inato, é o desejo do prazer, outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor.” (*Fedro*, 237c-e)

³⁹ “The method by which the definition of love is here arrived at partly, but only partly, exemplifies the method of dialectic which will be described later (...) [The] first step [...] might be expected to be followed by a series of dichotomies, a formal divisional scheme such as those elaborated in the later dialogues *Sophist* and *Statesman*. But this does not happen, because Socrates is anxious to show not only what species of *epithumia* constitutes love, but also that it involves a state of disharmony in the soul [...]”. (HACKFORTH, 1952, p. 40).

segundo discurso de Sócrates, onde ele está livre da imposição de seguir o discurso de Lísias, também não segue estritamente esses procedimentos⁴⁰. O segundo discurso começa, afinal, com um novo gênero – *manía* - afirmando que há tipos de *mania* que são maléficos e outros que são benéficos⁴¹. É verdade que, aplicando o esquema de gêneros e espécies a esse discurso, podemos pressupor que Sócrates está partindo de um grande gênero e dividindo-o em duas espécies de *manía*. No entanto, Sócrates nunca apresenta a definição desse gênero geral, passando logo para a sua subdivisão; além disso, a introdução desse gênero aparece somente no segundo discurso e não é mencionada no primeiro. Além disso, enquanto a divisão entre gênero e espécies procede por processos dicotômicos, isto é, pelo estabelecimento de uma diferença específica que justifica a divisão de um gênero maior em duas espécies distintas, esse procedimento não é explicitamente utilizado em momento algum do segundo discurso; na verdade, Sócrates passa imediatamente a distinguir quatro tipos de *manía*, sem fornecer razão alguma para essa divisão, e logo inclui o amor positivo entre uma delas, sem explicar qual seria a diferença específica do amor em relação às outras formas de *manía*.

Portanto, a dialética mostrada no *Fedro* não pode ser reduzida a processos de síntese e análise de gêneros e espécies. Embora alguns estudiosos considerem essa incoerência como uma imprecisão de Platão na construção do texto⁴², Dixsaut (2001) propõe uma maneira diferente de compreender a dialética, de modo a conciliar a descrição que Sócrates faz da dialética com o que ele faz em seus discursos, mostrando que essa incoerência é apenas aparente⁴³. Retornando ao trecho que fala da *synagôgê*, o vemos afirmar que seu objetivo é

⁴⁰ “There are serious difficulties in this paragraph [266a]. (...) It is only in the second speech that Socrates starts with a clear concept of 'madness'; but here again there is no scheme of successive divisions, whether dichotomous or other: there is merely the single step of a fourfold division.” (HACKFORTH, 1952, p. 133).

⁴¹ “Não pode ser verdadeiro um discurso que [...] postule que devem conceder-se favores ao não apaixonado de preferência ao apaixonado, invocando como justificação o facto de o primeiro agir sensatamente e o segundo se encontrar possesso do delírio e da loucura! Seria verdade se a loucura fosse apenas um mal, mas acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses. [...] Bem pelo contrário, a vitória deve ser dado ao apaixonado, pois o amor foi enviado pelos deuses no interesse do amante e do amado [...] os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura.” (*Fedro*, 244a-245c)

⁴² “It must therefore be admitted that Socrates's account of the dialectical procedure followed in his speeches is far from exact. (...) A writer with more concern for exact statement than Plato had, would have made Socrates say something to the following effect: 'I can illustrate these two procedures, Collection and Division, by reference to my two speeches; (...) though I grant you that my actual procedure was very informal'” (HACKFORTH, 1952, p. 133)

⁴³ “S'il était vrai que Platon n'ait pas appliqué dans le *Phèdre* les procédés qu'il prétend dégager, on aurait donc affaire à une digression méthodologique, réflexion générale détachée du contenu et du contexte du dialogue. Refuser de voir dans les deux discours de Socrate l'application de la méthode qu'il énonce me semble pourtant être l'indice de la lecture réellement perverse que ce texte semble susciter: on commence par le prendre pour ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire pour l'énoncé d'une méthode universelle. On décide ensuite que Socrate y définit deux procédés, rassemblement et division, que tout examen dialectique, ou en tout cas que

reunir as noções dispersas para definir o objeto que se investiga⁴⁴. Passando, em seguida, ao trecho em que Sócrates apresenta sua definição de *erós* – e, portanto, pratica a *synagogé* – vemos que Sócrates realiza os seguintes passos: primeiramente, ele mostra que *éros* é um tipo de desejo; depois, que há dois princípios que nos motivam: o desejo do prazer e o do desejo do bem; quando o primeiro predomina estamos na *hýbris*, quando é o segundo a predominar, adquirimos a *sophrosýne*. Por fim, há muitos tipos de *hýbris*, e eles se dão de acordo com o objeto do seu desejo. A definição de *éros*, portanto, se dá pela reunião de todos esses elementos: o amor é um desejo que, quando descontrolado, degenera-se em *hýbris* e, como tal, se define de acordo com seu tipo específico de objeto, o qual, no caso, é o desejo pela beleza. Ou seja, para definir *éros*, Sócrates utiliza de fato um gênero, mas utiliza também outros elementos, como a indicação do objeto específico de desejo que não poderia ser encontrado por meio das divisões dicotômicas esperadas por Hackforth (1952). Por isso, Dixsaut (2001) explica esse processo de definição do seguinte modo:

São esses elementos dispersos que ele soube perceber juntos e reuni-los em uma *idéa* única, e é essa reunião que lhe permite defini-la. Esses elementos não estão todos ligados entre si por relações de gênero e espécie [...]. Definir *éros* não se resume, portanto, a enunciar seu gênero; é também demarcar seu aspecto dinâmico [...] e, igualmente, assinalar seu objeto. [...] Dito de outro modo, a definição formulada por Sócrates é sintética e não analítica; os elementos reunidos por ele em sua definição não estavam contidos na *idéa* a ser definida. As ligações estabelecidas entre os elementos não são tampouco relações gerais (como aquela que liga o desejo ao prazer), elas são ligações pertinentes para a definição a ser enunciada (DIXSAUT, 2001, p.118-119)⁴⁵

tout exposé de la méthode dialectique, ne pourra que reprendre et appliquer. Moyennant quoi on est nécessairement amené à récuser le fait que les discours précédents aient appliqué une telle méthode, puisque celle-ci n'existe que dans l'esprit des commentateurs.” (DIXSAUT, 2001, p.111)

⁴⁴ “[...] il me semble qu'il faut d'abord en poser une autre [question]: pourquoi, dans quel but, rassembler? Sur ce point au moins, le text répond tout à fait clairement: pour préciser de quoi on parle. “Rendre manifeste” (*délon*), expliciter ce dont on parle, c'est définir l'object du discours [...] On rassemble donc *pour définir*.” (DIXSAUT, 2001, p. 112-113)

⁴⁵ Nossa tradução do original: “Ce sont ces éléments dispersés qu'il a su voir ensemble et rassembler en une *idéa* unique, et c'est ce rassemblement qui lui permet de la définir. Ces éléments ne sont pas tous liés entre eux par un rapport de genre à espèce [...]. Définir *erôs* ne se résume donc pas à en énoncer le genre, c'est aussi en marquer l'aspect dynamique [...] et également en assigner l'object. [...] Autrement dit, la définition formulée par Socrate est synthétique et non pas analytique, les éléments rassemblés par lui dans sa définition n'étaient pas compris dans l'*idéa* à définir. Les liasons établies entre les éléments ne sont pas non plus de relations générales (comme celle qui reliait l'appétit au plaisir), ce sont les liasons pertinentes pour la définition à énoncer.” (DIXSAUT, 2001, p.118-119)

Dixsaut (2001), portanto, propõe uma nova compreensão do processo dialético de *synagôgé* e esse processo está intimamente ligado com a distinção que ela estabelece entre o uso que Platão faz dos termos *eídos* e *idea*. Platão faz um uso muito específico de *eídos* neste diálogo. Embora não seja dado uma definição do termo, ele é utilizado no mito do segundo discurso de Sócrates, apontando para aquilo que é inteligível em si mesmo, ou seja, para aqueles objetos que só podem ser apreendidos diretamente pela inteligência e não por meio de discursos. Dixsaut mostra, no entanto, que embora o termo *idea* também seja utilizado para falar de objetos inteligíveis, ele parece se referir aqui a um tipo de objetos diferente, que não necessita ser apreendido por essa visão direta do intelecto, podendo também ser conhecido por meio de sua definição. Desse modo, é possível ter uma *idéa* de amor, embora não seja possível ter um *eídos* de amor, pois o amor sendo uma potência, uma *dýnamis*, precisa ser definido a partir dos seus efeitos em seu objeto, não tendo em si mesmo seu princípio de inteligibilidade⁴⁶. Por isso, Dixsaut (2001) considera que, embora o processo de *diairesis* possa realmente ser compreendido, de certo modo, como uma análise de um gênero em espécies diferentes, o processo de *synagôgé* deve ser compreendido com um processo distinto que tem o objetivo de encontrar a definição da *idéa*, que é sempre uma articulação particular entre diferentes *eídos*, os quais precisam ser apreendidos diretamente. Por isso, Dixsaut defende que os dois termos sejam distinguidos, propondo traduzir *eídos* por Forma e *idea* por Idéia. Essa interpretação, portanto, parte do vocabulário platônico, mas, em última instância, a distinção entre Formas e Idéias abre uma discussão sobre a relação entre a dialética e a noção platônica de inteligível.

Em suma, essas observações mostram que, no *Fedro*, existe uma problemática importantíssima para a interpretação do pensamento de Platão: apesar das traduções freqüentemente traduzirem *eídos* e *idéa* indistintamente, encontramos na distinção desses termos uma nova perspectiva sobre a noção de inteligível em Platão; noção esta que, no *Fedro*, aparece intrinsecamente ligado à questão da dialética. Portanto, o objetivo da nossa pesquisa de doutorado é justamente investigar essa questão. Trata-se, portanto, de estudar as

⁴⁶ “L'*idéa* une n'est pas nécessairement une Forme (*eídos*). Le terme *idéa* est souvent employé par Platon pour désigner une réalité non sensible qui, bien que n'étant pas une Forme, possède sa manière d'être et son unité propres donc peut parfaitement se définir. Ainsi, on peut définir une puissance, une faculté (*dunamis*), selon les règles énoncées dans le livre V de la *République* (V, 477b-c): une puissance n'est pas une réalité sensible, et, pour la définir, il faut déterminer ce à quoi elle s'applique et ce qu'elle effectue. [...] L'emploi du terme *idéa* se justifie donc parce que le terme a un registre plus large que celui d'*eídos*, et qu'*erôs* est justement une puissance, une force (*rhôme*), et non pas une Forme intelligible. C'est pourquoi Socrate a suivi dans sa définition les règles énoncées dans la *République*: *erôs* 's'applique' aux plaisirs que procure la beauté corporelle, et il 'travaille' à anéantir tout ce qui en nous s'oppose à lui.” (DIXSAUT, 2001, p.119)

demais ocorrências desses termos na obra de Platão, observando se é possível sustentar uma distinção conceitual e, em seguida, de analisar em que medida esses diferentes termos referentes ao inteligível servem para pensar o problema da dialética.

REFERÊNCIAS

Edições das Obras de Platão

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975-1980.

_____. *Complete Works*. Editado por John M. Cooper. Hackett Pub Co, 1997.

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

Bibliografia Secundária:

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

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

BROMMER, Peter. *Eidos et idea: Etude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*. Assen: Van Gorcum, 1940. 277pp.

CORNFORD, F. M. 1935. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

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

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

GRISWOLD, Charles L. ed. *Platonic Writings, Platonic Readings*. London: Routledge, 1988.

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

_____. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998. 418 p.

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

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1952. 172p.

HAVELOCK, E. *Prefácio à Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papirus Editora, 1996. 339p.

KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. [S.L.] Cambridge University Press, 2000. 236p.

PRESS, Gerald. A. (Org.). *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. 245p.

ROWE, C. J. (Org.), 1995. *Reading the Statesman*. Proceedings of the Third Symposium Platonicum, Sankt Augustin: Academia Verlag.

ROSS, W.D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

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

SCHLEIERMACHER, F. *Introductions to the Dialogues of Plato*. Traduzido por William Dobson. London, J. & J.J. Deighton, 1836. 432p.

SCULLY, Stephen. *Plato's Phaedrus*. Newburyport, MA: Focus Philosophical Library, 2003. 137p.

TAYLOR, A. E., 1961. *Plato: The Sophist and the Statesman*. London: Thomas Nelson and Sons.

TAYLOR, Alfred. E. *Plato: the man and his work*. Cleveland; New York: Meridian Books, 1956. 562p.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003. 216p.

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