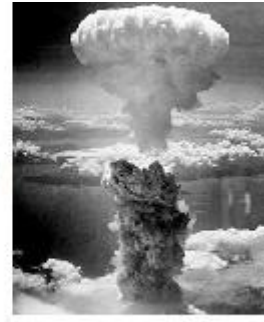




issn: 2176-5960

Προμηθεύς  
journal of philosophy



January – April 2024 N. 44

## A APROXIMAÇÃO DA REMINISCÊNCIA À RETÓRICA NO *FEDRO* DE PLATÃO

*Hedgar Lopes Castro*

Universidade Federal do Ceará

**RESUMO:** No *Fedro*, Sócrates produz um discurso retórico no qual a questão da reminiscência aparece como uma atividade fundamental: a alma rememorando a sua origem divina. Por meio da reminiscência, somente o filósofo poderá remontar à origem divina da alma, resgatando e compreendendo a verdade, o ser realmente existente e as formas inteligíveis. Fedro está distante de Sócrates por não ser um filósofo, mas aproximado do mesmo porque, na condição de amante de discursos, acompanha Sócrates no exercício da reminiscência para criticar e reconfigurar a retórica de Lísias.

**PALAVRAS-CHAVE:** retórica, reminiscência, verdade, discurso, Sócrates, Fedro.

**ABSTRACT:** In the *Phaedrus*, Socrates produces a rhetorical speech in which the question of reminiscence appears as a fundamental activity: the soul remembering its divine origin. Through reminiscence, only the philosopher can go back to the divine origin of the soul, retrieving and understanding the truth, the being really existing and the intelligible forms. Phaedrus is distant from Socrates because he is not a philosopher, but close to him because, as a lover of speeches, he accompanies Socrates in the exercise of reminiscence to criticize and reconfigure Lysias' rhetoric.

**KEYWORDS:** rhetoric, reminiscence, truth, speeches, Socrates, Phaedrus.

## INTRODUÇÃO

A maioria dos comentadores costuma dividir o *Fedro* em duas partes de fácil identificação e intimamente interligadas: na primeira (227a-257a), o entusiasmo de Fedro ao trazer um discurso de Lísias sobre o amor, que remete tanto à sua entusiasmada leitura, a pedido de Sócrates, quanto à composição de dois discursos, por parte de Sócrates, o primeiro desonroso a Eros e o seguinte honroso à mesma divindade, uma Palinódia; na segunda parte (257b-279c), Sócrates exorta tanto Fedro - apaixonado pela retórica de Lísias - como Lísias - que proferiu, supostamente<sup>1</sup>, um discurso desonroso a Eros - à filosofia. Fedro deve aprender a compor e proferir um discurso nos moldes da filosofia, para não recair na mesma desonra à divindade caracterizada, segundo Sócrates, pelo discurso de Lísias: “presumivelmente, Sócrates moldou o discurso como consequência de seu conhecimento do caráter de Fedro (antecipando, assim, um dos requisitos para uma retórica bem-sucedida, declarada em 271b)”<sup>2</sup> (WHITE, 1993, p. 175).

Pretendo observar como Sócrates, na Palinódia, pratica a retórica em crítica à retórica ordinária. Começo por expor como ele introduz a reminiscência nela, a saber, como uma estratégia retórica, sendo isso um meio para reconfigurar a retórica ordinária. Parece que ele visa aproximar Fedro da retórica não para repetir um procedimento discursivo criticável, como o foi o de Lísias, mas, por atração irresistível à alma de Fedro e para torná-la apta à busca dialógica (que ocorrerá a seguir ao mito). Sócrates faz isso a partir da identificação dos fatores da prática retórica que podem e devem ser reconfigurados em diálogo mais tarde. Em que medida, na Palinódia, Sócrates, ao enfatizar a reminiscência, aproxima a alma de Fedro à sua, aparentemente distanciando-se dela?

Em seguida, na seção seguinte, pretendo expor a artimanha discursiva de Platão, por meio da qual a retórica ordinária, longe demais da verdade, deixa de aproximar-se da verdade por meio da retórica socrática. A filosofia de Sócrates deve ser,

---

<sup>1</sup> A personagem Lísias em cima da qual o *Fedro* inteiro se debruça nada garante que corresponde ao Lísias histórico (cf. NICHOLSON, 1999, p. 53-55). É muito mais provável supor que Platão tenha produzido o discurso de Lísias aos moldes das crenças e paixões da personagem Fedro, bem como para o conduzir adequadamente aos seus propósitos filosóficos (cf. FIERRO, NEMBROT, 2020, p. 120, n. 153).

<sup>2</sup> Em 228a5-6, Sócrates revela conhecer Fedro, sob pena de perder a própria consciência.

simultaneamente, acompanhada e contrastada com a reminiscência, sem a qual ela não se exerce plenamente. Pois é precisamente ao relacionar reminiscência e retórica que Sócrates dá indícios de que é possível uma atividade retórica distante do ouvinte, ao mesmo em que muito perto dele: para estabelecer uma retórica cuja busca de persuadir inclua a busca pela verdade, em que medida a reminiscência é necessária? Quero explicitar que a retórica de Sócrates não é radicalmente distante do ouvinte e, justamente por isso, a relação entre reminiscência e busca pela verdade os torna tão próximos.

### 1. Aproximando Fedro da Natureza da Alma

Uma das ideias que ligam a primeira à segunda parte do *Fedro* é a reminiscência: uma atividade epistêmica de que a alma se serve para reencontrar com a sua origem. O contexto no qual ela é introduzida é mítico: na Palinódia, um discurso feito por Sócrates para se retratar da desonra e impiedade cometidas ao falar de Eros em seu primeiro discurso contra o de Lísias<sup>3</sup>. Nesse contexto, o discurso de Sócrates se destina, em parte, a explicar a natureza da alma, adotando, porém, a seguinte estratégia: “dizer o que ela é exigiria uma exposição de todo em todo divina e muito longa; mas dizer ao que se assemelha é uma empresa humana e de menores proporções” (οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ὃ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος, 246a4-6)<sup>4</sup>. É importantíssimo destacar, portanto, que o discurso se baseará na semelhança - e não na descrição exata - da alma como ela mesma é. Sócrates, por esse mito, elenca os argumentos para defender a cognoscibilidade a todos os humanos; uns podem conhecer mais e outros menos, a depender do cortejo que eles seguem. A mais virtuosa das almas humanas não é divina; portanto, é apenas uma aproximação do divino o máximo que o mito da parelha alada preconiza.

Segundo o discurso de Sócrates, a alma é assemelhada a uma biga alada e seu cocheiro, que conduz dois cavalos: um cavalo dócil e nobre, de origem divina, e um rude e misturado, oposto àquele (cf. 246a-b). O cocheiro e seus cavalos viviam antes da vida terrena, o que sugere que o ser e a verdade que outrora fazia parte da relação da

<sup>3</sup> Segundo Cristina Ionescu, três são os pontos da retratação, na Palinódia, onde a reminiscência aparece de modo crucial: a composição da alma tripartida, as encarnações da alma e visão de deus por parte da alma encarnada (cf. IONESCU, 2012, p. 2-6).

<sup>4</sup> Todas as traduções do *Fedro* usadas nesse artigo são de José Ribeiro Ferreira, in: FERREIRA, J. R. Introdução. in: PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2000.

alma com o divino, atemporalmente, não são apreensíveis na vida humana. Sócrates compara a vida humana ao vida divina, para afirmar que o verdadeiro saber e o ser realmente existente são o ápice do que a alma, no supraceleste, pode contemplar:

o Ser realmente existente, que não tem forma, nem cor, nem se pode tocar, visível apenas ao piloto da alma, a inteligência, aquele que é objecto do verdadeiro saber, é esse que habita tal lugar. E então a mente do Ser divino, porque alimentada pela inteligência e pelo saber sem mistura — bem como a de toda a alma que cuide de receber o que lhe é conveniente —, vendo o ser em si, com o tempo, ama-o e, ao contemplar a verdade, nutre-se e regozija-se, até que em seu giro a revolução a conduza ao mesmo ponto<sup>5</sup>.

É impossível atingir a condição divina na qual o cocheiro e seus cavalos contemplavam o verdadeiro saber e o Ser realmente existente. Os homens comuns não entendem a conexão entre a vida terrestre e a dimensão supraceleste da qual toda alma veio, cabendo apenas ao filósofo esse entendimento; por isso é tão rara a existência de filósofos e parecem surdos aqueles que os ouvem (cf. BENARDETE, 1991, p. 143-144). O filósofo não cessa de ver na alma humana o poder de contemplar o ser e a verdade - à luz da condição divina que ainda está latente em si mesma -, o mais próximo que lhe seja possível. Ao encarnar em um corpo, no entanto, a alma se limita à opinião (248b) e tende a esquecer-se da memória de um deus (cf. 252d-253a). No entanto, apenas um tipo de alma é capaz de lembrar e reinstaurar esse estatuto original, sendo este tipo “companheiro da opinião verdadeira” (ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, 253d7): a do cavalo dócil; a outra, a do cavalo rude, não pode fazê-lo e cai na vida terrena, sujeita aos seus fluxos e determinações corporais, por isso mesmo “companheira da insolência e da vanglória” (ὑβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, 253e3). Todos os humanos, em sua vida corporal, estão sujeitos a tal insolência e vanglória porque não mais podem viver sob a inspiração divina: a alma humana necessariamente se inferioriza, tornando-se menos capaz para se adaptar ao corpo. Segundo Sócrates, “o grande interesse em ver a Planície da Verdade reside no facto de a pastagem conveniente à melhor parte da alma provir do prado que aí se encontra e de a natureza das asas, que tornam a alma leve, aí se nutrir” (οὗ δ’ ἔνεχ’ ἢ πολλῆ σπουδῆ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα

<sup>5</sup> ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει [247d] τὸν τόπον. ἅτ’ οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσήκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτον περιενέγκῃ, 247c6-247d5.

ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὔσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχῇ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται, 248b5-248c2). Não mais regozijado com a contemplação das formas inteligíveis que remetem ao Ser realmente existente e à verdade, é a alma deste cavalo rude, por isso, o principal obstáculo à rememoração do que antes a alma viu (cf. IONESCU, 2012, p. 3). O filósofo, ao servir-se do cavalo dócil excelentemente, exerce a reminiscência, que tenta aproximar-se do estatuto divino que caracterizava a alma humana em tempos primordiais, assim promovendo uma vida filosófica.

Mas a vida humana é infinitamente superior em número de seres humanos que não cultivam a vida filosófica. Ao decair à condição humana, a alma passa a conviver com a condição mortal e temporal do corpo, dando-lhe movimento (246c). Tal é o primeiro pressuposto da reminiscência, no *Fedro*. O segundo é que “a alma que jamais observou a verdade nunca atingirá a condição que é a nossa” (οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἕξει τὸ σχῆμα, 249b5-6). Partindo desses pressupostos, Sócrates define assim a reminiscência:

Deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade, inferida pela reflexão. A tal acto chama-se reminiscência das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe<sup>6</sup>.

Compreender as formas (ou ideias) no discurso da Palinódia significa um alerta de Platão a não esquecer a determinação delas, por força de o ser humano se esquecer delas, perdendo-se na multiplicidade das sensações; uma vez encarnadas, as almas perdem-se inevitavelmente nas sensações; tanto a memória como a dialética são meios pelos quais o filósofo não se perde nelas e permanece rememorando aquilo que a alma viu (cf. TRABATTONI, 2010, p. 96). Derivando o discurso e o pensamento da reminiscência<sup>7</sup>, Sócrates estabelece que o ser humano é capaz apenas de supor o que realmente existe, uma vez que rememorar ou recordar o que a alma foi capaz de

<sup>6</sup> δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνίεναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὲν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως, 249b6-c4.

<sup>7</sup> Há aqui uma identidade entre o pensamento que “recorda” e que é capaz de “coleccionar”, como à frente, na exposição da dialética, Sócrates formulará (cf. 265d-266b; cf. SAYRE, 2006, p. 37; GRISWOLD, 1986, p. 116).

vislumbrar, à semelhança da condição divina, é uma atividade própria da alma humana voltada à filosofia.

Toda a retórica evidente aqui no discurso de Sócrates<sup>8</sup> parte do pressuposto da suposição aproximada, não da verdade ela mesma. Por isso, entendo a seguinte afirmação: “é justo que apenas a inteligência do filósofo seja provida de asas, já que com a recordação está continuamente absorvido, na medida do possível, nas coisas a cuja contemplação deve a sua divindade” (διὸ δὴ δικαίως μόνη περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκεῖνοις ἀεὶ ἔστιν μνήμη κατὰ δύναμιν, 249c4-6) da seguinte maneira: Sócrates propõe que as recordações filosóficas são capazes de se aproximar da condição do divino porque esta alma, a do filósofo, será a melhor ao reencarnar e porque conhece melhor, com mais clareza, aquilo que parecem ser “as realidades verdadeiras” (248c3-4). Em companhia do divino, “toda a alma, por natureza, contemplou os seres verdadeiros; caso contrário, não se teria transformado na criatura viva que é” (καθάπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέεται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον, 249e4-250a1); o que ela viu é retido na memória. Mas, tudo se restringe a suposições aproximadas, insisto: o filósofo apenas supõe com maior clareza e eficácia o que é verdadeiro e justo. Se não fossem suposições, o diálogo não seria possível nem necessário, após a Palinódia.

Quando, porém, a alma passa a pertencer a um corpo, tal memória é sacrificante: a injustiça e as companhias (que, suponho, não são filosóficas) dos seres humanos em vida dificultam ao extremo a lembrança da condição divina que outrora a alma contemplou (cf. 250a1-4)<sup>9</sup>. Parece que a reminiscência se restringe ao filósofo, ao qual cabe uma mais aproximada lembrança da verdade e do que realmente existe, em comparação ao não filósofo. O filósofo, por recordar com mais proximidade da origem e da natureza da alma, busca tornar-se semelhante aos deuses (cf. BRISSON, 2008, p. 189-190), enquanto os demais humanos frequentemente convivem com injustiças, e

<sup>8</sup> De modo geral, sigo a interpretação de Segundo Marina Mccoy, “tanto a Palinódia de Sócrates como sua descrição geral da retórica são retóricas. Ambas são destinadas a afastar a alma de Fedro da retórica sofisticada e em direção ao amor às formas” (MCCOY, 2008, p. 167; cf. p. 180).

<sup>9</sup> Segundo Nicholas P. White, em 250a, Platão sugere dois tipos de rememoração ou reminiscência: na primeira, o homem se volta à linguagem comum; na segunda, ele distingue o conhecimento de tal coisa de tal outra (cf. WHITE, 1976, p. 127, n. 8). A reminiscência da beleza é observada fortemente nos passos seguintes (250b-d): muito mais surpreendente e esplendoroso que, do plano terreno, o ser humano rememore a forma da beleza por meio da reminiscência é o fato de percebê-la diretamente do reino celestial (cf. YUNIS, 2011, p. 149, 151), o que, no entanto, é impossível à condição de vida humana, atrelada ao corpo.

estão fadados, portanto, a praticá-las. Porém, segundo Harvey Yunis (YUNIS, 2011, p. 146), dessa memorização filosófica e aproximada todos são capazes, e daí advém a possibilidade de instrução da τέχνη retórica doravante apresentada no *Fedro*. Discordo dele, porque a reminiscência pode ser exercitada e estimulada pelo filósofo para que todos possam recordar; isto é, ele persegue, em um diálogo de perguntas e respostas (que é o método do diálogo (dialético) por excelência<sup>10</sup>) aquilo que se quer definir ou explicar, de maneira a aproximar-se pouco a pouco da verdade, para que, em seguida, o seu interlocutor, não filósofo, saia da mera lembrança das coisas aleatórias e alcancem juntos a proximidade da verdade e do Ser realmente existente<sup>11</sup>. Todo ser humano não filósofo tende, em última análise, a não recordar nada e ver-se incapaz da recordação, sempre aproximada, da origem e natureza da alma.

O fundamento para essa declaração já foi estabelecido: a alma que não se mantém perto da condição de um deus, “por incapacidade de o acompanhar, não consegue ver nada” (ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, 248c5-6), pois foi “vencida [totalmente] pelo esquecimento e pela maldade” (λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, 248c7). O esquecimento será o resultado para toda alma que não “tiver observado as realidades verdadeiras” (τὸ ἀληθείας ἰδεῖν, 246b6) e o que realmente existe (cf. 249c4); isso pode ser remediado pela reminiscência apenas pelo filósofo. E, nesse sentido, o filósofo pode também instruir, como orador, o seu ouvinte: não é apenas em diálogo que a reminiscência pode ser exercitada.

Sócrates parte do pressuposto de que a aproximação da verdade inspira o filósofo a dialogar e se atrai por ela mediante discursos; daí se pode supor, segundo Marina McCoy (cf. MCCOY, 2008, p. 175; p. 189-191), que tanto a constante aproximação à verdade e ao Ser realmente existente quanto a preferência por dialogar são propriamente filosóficos. No entanto, a afirmação “o que realmente existe” (τὸ ὄντως, 249c4), contida na Palinódia, é exclusivamente discursiva e não dialógica: Sócrates, ao construir esse mito, recai em diversas limitações próprias de um discurso solitário e que torna Fedro um ouvinte passivo, o que resulta em sua observação unilateral e problemática da alma, visto que produz um monólogo e não um diálogo<sup>12</sup>. O

<sup>10</sup> Cf. *Protágoras* 335a, *Górgias* 449c.

<sup>11</sup> Um exemplo claro disso é possível ver no *Ménon* (82c-85b), quando Sócrates propõe que o seu escravo responda como construir um quadrado de área dupla em um quadrado original.

<sup>12</sup> Charles Griswold Jr. enumera os principais problemas e limites dessa observação da verdade na Palinódia: as almas só contemplarem os seres hiperuranios, que abrangem um *cosmos* bastante maior que a retórica filosófica; a visão direta dos seres ser impossível, pois a recordação da verdade está

diálogo, iniciado após a Palinódia, será necessário para aproximar com maior efetividade Sócrates de Fedro. Quanto ao significado geral do mito da parelha alada, sigo a interpretação de Christopher Rowe (cf. ROWE, 2007, p. 267), para o qual a função desse discurso de Sócrates é uma aplicação da “arte das palavras”, sendo ela superior à retórica ordinária, embora tal arte seja inadequada para aproximar-se de Fedro e convencê-lo a voltar-se à filosofia.

O fato de Sócrates admitir que não consegue descrever o que a alma é, mas fazê-lo segundo a semelhança dela, é um recurso para mostrar toda a sua habilidade retórica; o filósofo, nesse sentido, é apenas mais hábil na retórica que o sofista)<sup>13</sup>. Giovanni W. F. Ferrari (cf. FERRARI, 1990, p. 64-67) ressalta que, na Palinódia, o filósofo minimiza características pessoais em nome de sua busca pela verdade, perseguindo-a como objetivo principal em toda a produção mítica do seu segundo discurso; a busca, porém, é por aproximar-se da verdade. Defendo, portanto, que a verdade propalada no mito não pode ser alcançada por meio de um método idêntico à pesquisa feita dialogicamente. Como ela é supositiva e aproximada, Sócrates não propõe no diálogo o mesmo que propõe na Palinódia, visto que os seus interlocutores não são filósofos; não se pode confiar em que Sócrates o faça, portanto, ao contrário do que diz White, segundo o qual a Palinódia deve ser considerada como um λόγος que reproduz a verdade (cf. WHITE, 1993, p. 213)<sup>14</sup>.

A retórica de Sócrates, por mais que proclame e fundamente a natureza da alma na condição divina de outrora, é exercida em atenção às características da cidade e dos estadistas que na cidade discursavam e discursam, os quais Fedro pode melhor reconhecer (cf. NICHOLS, 2009, 123)<sup>15</sup>; a partir daí, ele conduz Fedro a filosofar,

---

condicionada às imagens verbais e visuais; a incapacidade de se incorporar os traços específicos do ser humano, o que, presume-se, pode-se enumerar somente em diálogo sobre o mesmo (cf. GRISWOLD, 1986, p. 171-172, 190). Acredito ser coerente a crítica desse comentador. Todos esses aspectos conduzem a alma a discursar isoladamente e em pleno monólogo, concentrando-se em si mesma e sem a abertura dialógica por meio da qual a mesma, efetivamente, é persuadida ou dissuadida.

<sup>13</sup> Daniel Werner, ao contrário, aponta, em suma, que o discurso da Palinódia recai em três características que denegam a tese segundo a qual Sócrates estaria aplicando uma retórica filosófica em seu discurso, porque nela Sócrates fala daquilo que não tem conhecimento pleno e preciso. As três características são: a natureza da alma, a sua escatologia e a metafísica das Formas (cf. WERNER, 2010, p. 30-36). O exercício da reminiscência não garante o conhecimento pleno e preciso das Formas de que o ser humano lembra; tal conhecimento somente é possível quando a alma pertencia ao divino (cf. 247d-e; WERNER, 2010, p. 32-34).

<sup>14</sup> Embora, não como λόγος, mas como mito a suspender o diálogo, a Palinódia tenha o seu grande valor. Robin Henry Reames enumera vários méritos específicos inscritos nela, entre os quais cito a apresentação da teoria das formas, da estrutura tripartida da alma e da imortalidade da alma (cf. REAMES, 2018, p. 56-57).

<sup>15</sup> Ademais, o filósofo não se identifica ao estadista (cf. NICHOLSON, 1999, p. 217-218).



pretendendo tornar sua alma melhor que a de um mero e cego apreciador apaixonado de discursos. Nesse sentido, esclarece Thomas Alexander Szlezák: “essa alegoria poética — por mais impressionante que seja — não pode substituir a fundamentação argumentativa das determinações objetivas nela contidas: não poderá valer como tratamento *dialético*” (SZLEZÁK, 2009, p. 57). Somente no diálogo o filósofo pode exercer a reminiscência para iniciar uma condução do seu interlocutor à filosofia, seja ele ou não um orador.

Após findar a Palinódia, Sócrates esclarece que, por influência de Lísias, Fedro estava errado em louvar o seu discurso, sobretudo por não entender o que é o Amor e, portanto, por não ser justo com Eros. Sócrates pretende que Fedro, de apaixonado pela retórica e pelo discurso de Lísias (cf. 228a-c), torne-se um apaixonado pelas formas<sup>16</sup>, missão que ele cumpre apenas sendo (antes e adiante) um orador perante Fedro: se, antes, ele produziu uma Palinódia retoricamente, a partir de agora ele dialogará também retoricamente. Na medida em que é esse orador, ele se distancia de Fedro: na Palinódia, ele tentou aproximar Fedro explicando, entre outras coisas, a natureza da alma de modo a esclarecer que sua origem divina jamais é tangenciada pelo ser humano plenamente, mesmo pelo filósofo.

Em sua empreitada ora levada à frente, Sócrates, porém, não se mostra apenas um orador, segundo Marina McCoy:

A prática de Sócrates com Fedro é simultaneamente filosófica e retórica: filosófica, na medida em que faz perguntas sobre a natureza da retórica, mas também retórica, ao persuadir Fedro a fazer perguntas filosóficas, quando antes se interessara apenas pela beleza e inteligência dos discursos (MCCOY, 2008, p. 169).

Sócrates precisa retomar a admiração discursiva de Fedro dialogicamente, aproximando-se dele, e, a partir daí, estabelecer uma investigação filosófica e conjunta com ele, aparentemente distanciando-se dele. Pois Fedro, como todo ser humano, se apóia nas coisas sensíveis primeiro; no caso da beleza - que possui um “esplendor” (250b2) próprio capaz de mostrar o que ela própria é, além de ser a única forma que se pode perceber visualmente sem um processo dialético, segundo Harvey Yunis (cf. YUNIS, 2011, p. 15-16) -, primeiro ele cultua o belo discurso, depois podendo contemplar ou admirar degraus mais elevados da beleza, até alcançá-la em si ou

---

<sup>16</sup> É sobretudo a persuasão de que Fedro busque as formas que evidencia o amor ao público próprio não do orador ordinário, mas do orador filosófico (cf. MCCOY, 2008, p. 195-196).

alcançar a forma da beleza (cf. *Banquete* 210a-d). Todavia, tal operação é feita por Sócrates, não por Fedro: “somente quando o filósofo consegue lembrar a Forma da beleza, a sua atenção é atraída para cima (cf. 254b5-6). Quando o filósofo começa a se sentir atraído pelo jovem que personifica a ‘beleza terrena’, o filósofo se concentra nele (251a2-252a7)” (YUNIS, 2011, p. 148). O objetivo de Sócrates é que Fedro, a partir de sua atração ao belo discurso de Lísias<sup>17</sup>, possa observar e rememorar uma beleza superior, pois toda alma já teve contato com tal beleza<sup>18</sup>, daí surgindo um primeiro distanciamento.

Ao acompanhar os dois discursos de Sócrates, Fedro ficou confuso com relação ao sentido de amor, visto que Lísias defendeu a tese de que se deve conceder afeição e favores a quem não se ama, não a quem se ama, o que permanece em vigor ao se manterem amigos mútuos (233a1-4). Segundo Nicholson, “ele [isto é, o discurso] gira em torno de um único conceito, que é afirmado no início: vantagem, *sympherein*, 230e7. O orador mostra [...] por que será mais vantajoso para o menino associar-se com ele em vez de com um amante” (NICHOLSON, 1999, p. 41). Sócrates defendeu a mesma coisa, em seu primeiro discurso: “nunca devia conceder os seus favores a quem ama e é insensato por força das circunstâncias, mas mil vezes mais a quem não ama e conserva o uso da razão” (ὄτι οὐκ ἄρα ἔδει ποτὲ ἐρῶντι καὶ ὑπ’ ἀνάγκης ἀνοήτῳ χαρίζεσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον μὴ ἐρῶντι καὶ νοῦν ἔχοντι, 241b7-241c1), mas com demasiados reparos, e, em seguida, na Palinódia, que o amor é uma loucura divina para o bem dos homens (cf. FERREIRA, 2000, p. 12). Por isso, Sócrates recomenda a Fedro que “não mais se encontre perplexo como agora, mas, sem desvios, consagre a sua vida ao Amor, com a ajuda de discursos filosóficos” (ἵνα καὶ ὁ ἐραστής ὅδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ’ ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται, 257b4-6), pois Sócrates acredita que somente por meio de discursos filosóficos é possível escrever e falar dignamente. Já os oradores ordinários, como não o fazem, assim são considerados por Sócrates: “julgo que já é vergonhoso não os pronunciar e escrever com perfeição, mas de uma forma desgraciosa e imperfeita” (ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ’ αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς, 257d4-5).

<sup>17</sup> Fedro estava tão admirado com o discurso de Lísias que o decorou (cf. 228d).

<sup>18</sup> Segundo Cristina Ionescu, a reminiscência implica, entre outras coisas, a rememoração humana, não apenas por parte do filósofo, das coisas primordiais, próprias da dimensão divina na qual a alma se situava (cf. IONESCU, 2012, p. 7). No entanto, é um esforço talvez inglório, visto que, como já foi dito, do contato com a verdade e com o ser que realmente existe, em que toda forma se consubstancia, foi capaz apenas a alma desencarnada.

A imperfeição que Sócrates condena na retórica ordinária não está tão distante do discurso filosófico, o qual, apesar de nunca se identificar com o Ser realmente existente e com a verdade, apenas se aproxima disso incessantemente, sob a luz da reminiscência.

Sócrates, continuando sua empreitada retórica que embasou o seu grande discurso (Palinódia), acredita que poderá corrigir o discurso da retórica ordinária e, para isso, a partir de agora, propõe um diálogo com Fedro para o persuadir de que um discurso (sobre o amor) deve ser composto e proferido filosoficamente. Portanto, a retórica que Sócrates proporá, com a qual corrigirá a de Lísias, será apenas mais próxima da verdade e do ser realmente existente em comparação à sua, disso mantendo-se muito mais longe.

## 2. Aproximando Fedro da Retórica Filosófica

Daí então, depois de um breve interlúdio (257b-259d), Sócrates propõe a Fedro um detido exame da retórica, iniciando pelo seguinte passo: “ora era nosso propósito examinar, neste momento, qual o critério para proferir e escrever um discurso com perfeição ou sem ela; pois passemos a fazê-lo” (προυθέμεθα σκέψασθαι, τὸν λόγον ὅπη καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μὴ, σκεπτέον, 259e1-2). Em primeiro lugar, para que o discurso seja belo, a retórica não pode prescindir da verdade: “porventura não é necessário, para se falar bem e com perfeição, pressupor na mente do falante o conhecimento da verdade sobre o assunto a tratar?” (ἄρ’ οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλῃ; 259e4-6)<sup>19</sup>. Aqui se encontra mais um distanciamento entre Sócrates e Fedro: o conhecimento da verdade nem é professado na Palinódia, porque Sócrates apenas por aproximação o reivindica, e Fedro não se evidencia um filósofo, o que o torna incapaz de acompanhar e realizar essa nova e suposta exigência na composição de um discurso por parte de Sócrates. Em contraposição, Fedro alega:

A respeito disso, meu caro Sócrates, ouvi dizer o seguinte: quem se quer tomar orador não tem necessidade de conhecer o que realmente é justo, mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar; não o que

<sup>19</sup> Já se reafirma o que foi dito na Palinódia (245c2): o mito é acreditado por quem se interessa pela verdade, não pelos sofistas (cf. YUNIS, 2011, p. 135).

na realidade é bom e belo, mas quanto dá essa aparência, já que daí deriva a persuasão, e não da verdade<sup>20</sup>.

Ter ouvido dizer que a verdade não é necessária ao orador ou falante<sup>21</sup> e se apegar nisso evidencia claro distanciamento entre o que Sócrates propõe e Fedro pode aceitar. São os influxos corporais – desejos, excitações –, embora sejam enganosos, que parecem dar suporte à persuasão da multidão ao discurso retórico e merecem, por isso mesmo, ser criticados (cf. REAMES, 2018, p. 71)<sup>22</sup>. Ao aludir à persuasão como base do discurso retórico e à falta de necessidade da verdade para a persuasão retórica, Fedro força Sócrates a fazê-lo conhecer como a retórica por ele proposta, supostamente calcada no conhecimento da verdade, é praticada.

Sócrates então dá um exemplo que põe à prova o poder da persuasão: se alguém não sabe o que é um cavalo, não sabe distingui-lo do asno e elogia os atributos deste em detrimento daquele, o seu elogio incorre em uma ridicularia (confundir asno com cavalo) que, se não detectada, é potencialmente desastrosa ao persuadido por ele, que se apossará do asno crendo que nele há realmente os atributos ditos dele (260b-c)<sup>23</sup>. Desastre incomparavelmente maior dá-se quando um orador elogia o mal como se fosse o bem: “quando um orador que desconhece o bem e o mal encontra uma cidade em igual situação e tenta persuadi-la, não já fazendo o elogio da «sombra de um asno», como se de um cavalo se tratasse, mas exaltando o mal como se fosse o bem” (ὅταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἔχουσιν πείθη, μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ, δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκῶς πείση κακὰ πράττειν ἀντ’ ἀγαθῶν, 260c6-10). O desastre é persuadir uma plateia de um caminho que lhe prejudicará, o que significa prejudicar toda a cidade, assim proporcionando a sua ruína. Nesse panorama, no qual a verdade não baseia o discurso, e ele, por isso mesmo, vai recair no mal, no engano do orador e dos ouvintes (cf. WHITE, 1993, p. 200-201). Sócrates não conhece a verdade e, como

<sup>20</sup> οὕτωςι περὶ τούτου ἀκήκοα, ὃ φίλε Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥητορι ἔσεσθαι τὰ τῶ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ’ ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ’ ὅσα δόξει· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ’ οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας, 259e7-260a4.

<sup>21</sup> O fato de a sua menção ter sido ouvida de outros significa que Fedro, obviamente, não persegue o que é a verdade, mas também significa que ele não se apropriou da relação entre retórica e verdade (cf. WHITE, 1993, p. 191).

<sup>22</sup> A crítica ferrenha de Platão enfoca, ademais, no “conhecimento” a que a multidão é submetida pelo “ensino” sofisticado, baseado nos prazeres e paixões dela, jamais na distinção entre o que é mau e bom, belo e feio, justo e injusto (cf. *República* VI 493a-d).

<sup>23</sup> O erro aqui explícito é de crença falsa, mas pode ser que Platão, embora seja improvável, remeta tal erro às formas: confundir a forma do cavalo à forma do asno (cf. WHITE, 1976, p. 119).

orador, também poderia proporcionar a Fedro o desastre que traz à luz, caso não a buscasse.

A princípio, a crítica de Sócrates enfoca a tácita ignorância do orador ao compor e proferir discursos. É aclarando a ignorância tácita em que o orador e o seu ouvinte recaí que a relação entre Sócrates e Fedro torna-se aproximada e não distante. Isso, porém, ainda é relativo e depende de que Fedro saia de sua ignorante e cega contemplação do discurso de Lísias. Este é um exemplo da ignorância tácita sobre o bem e o mal, por induzir as crenças de Fedro sobre o amor sem que ele saiba o que é essa manifestação: “o discurso é impressionante para Fedro, em outras palavras, porque o convenceu de algo que deveria ser inacreditável: que o mais digno de amor é aquele que não ama” (cf. REAMES, 2018, p. 54)<sup>24</sup>. Fedro talvez sempre tenha acreditado nas palavras de Lísias, segundo o qual o amor é um fardo: “que quem o possui logo se arrepende do bem que fez, apenas cesse a paixão” (ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὅν ἄν εἴ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται, 231a2-3), por isso foi fácil persuadi-lo. Giovanni Casertano (CASERTANO, 2010, p. 98-99) interpreta o engano como resultado tanto do conhecimento como da vontade: da ignorância da verdade da coisa e do querer enganar. Ao contrário, James S. Murray diz: “como uma característica da teoria retórica, o engano é uma técnica sem implicação ética. É, por assim dizer, um afastamento da opinião de alguém, não necessariamente um afastamento da verdade (embora possa muito bem sê-lo)” (MURRAY, 1988, p. 282). Tendo a concordar com este último comentador, embora “o que é verdade” nunca seja esclarecido por Sócrates: a retórica precisa produzir o engano e não é necessário que este implique a verdade e a conseqüente deturpação ou manipulação dela<sup>25</sup>; porém, o orador deverá conhecer o assunto de que trata, pois o orador ignorante não pode enganar (cf. YUNIS, 2009, p. 239). Sócrates procura não recair no engano, visto que busca a verdade como filósofo; porém, todo o “conhecimento” professado na Palinódia sobre a reminiscência, e até o fim do *Fedro* sobre a retórica, são aproximados, não verdadeiros.

<sup>24</sup> O conhecimento apenas das crenças dos ouvintes para os persuadir é puramente fruto e recurso da retórica ordinária ou sofisticada, e é indubitável que os políticos provocam danos ao usá-la (cf. YUNIS, 2011, p. 179-180).

<sup>25</sup> Embora o temor de Platão possa ser o de que o orador conduza almas de modo antilógico – como o diálogo com Fedro mostrará em seguida - e, sem saber da verdade, ou se encaminhar para ela, vá iludir todos os ouvintes. De um ponto de vista otimista, da verdade um orador pode aproximar o seu ouvinte aos poucos, desorientando-o e enganando-o – compondo um discurso simulado - no início de uma discussão, para que não sofra com a verdade revelada abruptamente, tendo a verdadeira retórica como objetivo e da qual Sócrates é porta-voz (cf. ASMIS, 1986, p. 157-158; BOSSI, 2015, p. 353-354).

Sócrates inventa um suposto orador legítimo (um legítimo τεχνικός), assim representando o elemento da persuasão ao lado da verdade, em mesmo ou maior grau de importância: “ora eu não obrigo ninguém que desconheça a verdade a aprender a falar, mas se o meu conselho tem algum valor, então devem pegar em mim só depois de adquirir aquela” (ἐγὼ γὰρ οὐδέν’ ἀγνοοῦντα τάληθές ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ’, εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν, 260d5-7)<sup>26</sup>. No entanto, Sócrates nega que esse suposto orador fala com justeza, negando, portanto, que a retórica seja uma τέχνη neutra e possa ser bem exercida segundo as opiniões, sem se basear na (busca pela) verdade (cf. CASERTANO, 2010, p. 93). Como aponta Giovanni R. F. Ferrari, “agora, a retórica disse ao orador que ele precisa saber o que *parece* verdadeiro para seu público, mas não se *é* verdade ou não; afinal, o engano pode ser tão persuasivo quanto a verdade” (FERRARI, 1990, p. 42-43). Conforme à interpretação do comentador, Sócrates deve ser melhor compreendido, na medida em que prevê os rumos supostamente maléficis da retórica; parece duvidoso afirmar que é apenas a (suposta) verdade que livra o discurso do mal e do engano provocado pela ignorância do mal. Porém, segundo David A. White, “o que Sócrates nega é mais fundamental, isto é, que é possível separar a verdade da arte de falar” (WHITE, 1993, p. 194). Pois Sócrates não entende uma arte desatrelada da verdade: segundo os Lacônios, a legítima τέχνη sempre está atrelada à verdade (260e)<sup>27</sup>. Não conhecendo a verdade, parece que Sócrates quer apenas recomendar a Fedro que, para ser capaz de falar sobre qualquer coisa, é necessário que cultive a filosofia devidamente (261a), por ela sendo estimulado à busca, jamais posse, pela verdade.

Entretanto, quem cultiva a filosofia é Sócrates, não Fedro; buscar a verdade sobre a persuasão retórica poderá ser exitoso apenas para Sócrates, portanto. Segundo Marina Mccoy, “Sócrates aqui leva Fedro a filosofar sobre a retórica. O que importa é a participação da Fedro no processo de investigação de sua natureza” (MCCOY, 2008, p. 169). Assim a comentadora defende a perspectiva dialógica acima de tudo: é o diálogo o processo investigativo, embora dele Fedro pouco participe efetivamente. A participação

<sup>26</sup> No *Górgias*, no maior discurso de Górgias (456a-457c, especialmente 456a-b), há a mesma ênfase: o médico que não consegue persuadir o seu paciente a empregar o que ele receita; daí porque a persuasão retórica se faz, também nesse diálogo, necessária.

<sup>27</sup> Embora a verdade não se traduza em persuasão necessariamente. Segundo Beatriz Bossi, “este é o outro lado da moeda, que Platão deseja enfatizar nos diálogos de maturidade. A ciência ou o conhecimento das coisas não é suficiente para persuadir os homens, como evidencia a triste experiência da personagem Sócrates em seu diálogo com Cálicles ou Trasímaco” (BOSSI, 2015, p. 349).

de Fedro no diálogo é muito mais eficiente, por assim dizer, se ele estabelece a persuasão sem se submeter à busca da verdade. Assim, a perspectiva investigativa do diálogo não é totalmente sustentável aqui para a retórica, visto que, segundo Charles Griswold Jr., ela pode ser persuasiva mesmo que Fedro não se submeta à busca da verdade (ou falar a verdade):

[...] Sócrates não pode sustentar seriamente que os retóricos não podem ser persuasivos, a menos que possuam a arte (embora ele subentenda que os principais retóricos não possuam a arte). Esta afirmação é refutada pelo fato de que os retóricos não técnicos *conseguem* persuadir. Como Sócrates mais tarde reconhece, eles ‘sabem tudo sobre a alma, mas mantêm o seu conhecimento oculto’ (271c2-3). Sócrates nem mesmo diz que, para ser astuto, o retórico deve falar a verdade (GRISWOLD, 1986, p. 170).

O comentador, ao apontar a capacidade de persuasão desprovida do compromisso com a verdade, reforça o núcleo da retórica ordinária: falar para persuadir. Sócrates percebe que, primeiro, Fedro deve ser compreendido em sua pouca atração à verdade que lhes distancia, já que Sócrates a busca e Fedro parece não fazê-lo; segundo, que, antes de falar a verdade, o orador deve ser observado em sua capacidade de persuadir<sup>28</sup>, devendo aprender, por isso mesmo, a falar sobre aquilo que fala, visto que, inapelavelmente, o seu discurso conduz qualquer alma.

Como Sócrates não poderá facilmente conduzir Fedro à (suposta) verdade que lhe motiva a dialogar, a sua estratégia retórica, por enquanto, limita-se ao poder do discurso, definindo, portanto, a retórica de acordo com a capacidade de conduzir a alma, não simplesmente de persuadi-la: “a retórica é uma espécie de arte de psicagogia por meio de palavras, não apenas nos tribunais e muitas outras assembleias públicas, mas também nas reuniões privadas, a mesma a respeito de questões de pequena como de grande monta” (ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων περὶ, 261a9-b1). Ao definir a retórica como ψυχαγωγία<sup>29</sup>, aqui, Sócrates levanta dois dados fundamentais sobre a retórica: 1) que ela é, necessariamente, uma

<sup>28</sup> Para Christopher Moore - entendendo que o orador aqui, Sócrates, emprega tal persuasão -, o que prevalece é a crença da qual Sócrates persuade Fedro em 261a-262c, não a verdade (cf. MOORE, 2013, p. 105-106). O que também mostra que, além de Fedro dever ser considerado em seu apego às crenças, Sócrates também investe nela para o persuadir.

<sup>29</sup> Tal definição não descamba, em Platão, no *Fedro*, para o aspecto religioso e místico; esses aspectos, aliás, tanto estão em Platão como transcendem-lhe (cf. YUNIS, 2009, p. 236, n. 13; cf. YUNIS, 2011, p. 183).

atividade que possui o poder (dialético, não retórico) de conduzir as almas, e não apenas uma produção de discursos (retóricos, não dialéticos) de modo esporádico e inócuo; 2) que ela não pode ser estritamente pública, pois também é privada<sup>30</sup> e, ao sê-lo, exige mais ainda atenção, aplicando-se a uma condução das almas dos cidadãos em busca da verdade, nomeadamente na relação entre professor e discípulo que Sócrates estabelece para persuadir Fedro (cf. TRABATTONI, 1994, p. 75-76)<sup>31</sup>. A *ψυχαγωγία* é o cume da aproximação entre o orador e o seu ouvinte e, portanto, entre Sócrates e Fedro; é a partir dela que Sócrates emprega o seu maior esforço para fazê-lo voltar-se à filosofia. Em outras palavras, para persuadir Fedro, Sócrates necessita torná-lo um interlocutor adequado para a conversa em curso<sup>32</sup>, isto é, abandone o louvor a discursos e valorize o diálogo.

A *ψυχαγωγία* implica uma retórica privada, sendo improvável que se realize na retórica pública. E o aspecto privativo da retórica subdivide-se: “[...] é ‘privado’ tanto no sentido de ser usada entre poucos parceiros de conversa (em contraste com uma audiência de massa) e no sentido de ser limitado a um grupo seletivo de praticantes (os filósofos, em contraste com as massas)” (WERNER, 2010, p. 45). A retórica privada se identifica à arte da *ψυχαγωγία* na medida em que um ouvinte estiver diante do orador, proporcionando a eles um diálogo; porém não se pode saber, até aqui, se a verdade necessariamente o acompanha. Segundo Harvey Yunis,

A *psicagogia* produzida pela retórica trata a alma do ouvinte como uma coisa passiva e a envia na direção da escolha do falante. Esse movimento pode muito bem ser benéfico para o ouvinte; pode até levar, em última análise, ao envolvimento com a filosofia, mas é, na melhor das hipóteses, preparatório para a filosofia e não é em si mesmo filosofia (YUNIS, 2009, p. 245).

---

<sup>30</sup> A retórica pode tornar público um assunto privado, na medida em que o orador escreve sobre ele (cf. BURGER, 1980, p. 75-76).

<sup>31</sup> Franco Trabattoni, mais recentemente, reafirmou essa interpretação: “[...] de um lado, só quem possui o verdadeiro pode persuadir, de outro, só quem consegue ser verdadeiramente persuasivo pode, com isso, demonstrar conhecer a verdade” (TRABATTONI, 2003, p. 127). Em comparação com o *Górgias*, ele conclui, todo o *Fedro* se destina a provar que a *τέχνη*, “[...] se quer ser persuasiva, deve permutar alguns procedimentos típicos da retórica, como o conhecimento dos destinatários, das suas diferenças específicas e a capacidade de adaptação às circunstâncias” (TRABATTONI, 2003, p. 130).

<sup>32</sup> Assim, Sócrates busca converter Fedro a ser um interlocutor legítimo, ou seja, um filósofo (cf. LONG, 2013, p. 17-25).



Como sugere o comentador, a *ψυχαγωγία* se pratica na alma passiva de ouvintes que não são filosoficamente “treinadas”<sup>33</sup>, passando a submeter-se àquilo que o orador (no caso, Sócrates) escolher discutir. Fedro é conduzido passivamente a aceitar quase tudo que Sócrates propõe e critica; se não aceita, não lhe refuta, mas propõe a crença popular (cf. 259e-260a; 261b), que Sócrates confronta com aquilo que ele julga ser verdade<sup>34</sup>.

Na retórica pública, por sua vez, o orador tratará de opostos, como o justo e o injusto, estabelecendo um combate, sobretudo nos tribunais (261c); tal combate visa a arte de persuadir a plateia à sua conveniência: o orador ora fará parecer que um acontecimento ora é justo, ora injusto, bem como uma coisa pareça à cidade boa em um momento e o seu oposto em outro (cf. 261c10-261d4; cf. *Górgias* 452e). Mas essa habilidade retórica é usada tanto perante a uma cidade como a um tribunal; o orador é capaz de argumentar em ambos os lados da questão, embora perante a cidade discuta de modo menos contencioso que em um tribunal (cf. WHITE, 1993, p. 198). Tal habilidade é em si mesma a finalidade maior da discussão empregada pela retórica pública: não há espaço para a conclusão (supostamente, a verdade) do combate, mas apenas para a crença, da qual o retórico se serve para o seu interesse e para a sua vitória. Sócrates não pode aceitar a retórica assim constituída, cujo resultado é nada mais que a vitória pessoal; no *Fedro*, apenas investe na retórica privada, sobretudo aquela que ocorre a dois e pode mais facilmente amoldar-se ao processo dialógico.

No entanto, é tanto na retórica pública como na privada que o engano ocorre; como a familiaridade de Fedro é maior na pública, era preciso que Sócrates a aludisse. Ele destaca então o pensamento de Zenão, o Palamedes de Eleia<sup>35</sup>, que não passa de um orador cuja *τέχνη* principal era de dissimular em seu discurso: “falava de tal maneira com arte que as mesmas coisas apareciam aos ouvintes semelhantes e dissemelhantes, unas e múltiplas, ou ainda em repouso e em movimento” (*λέγοντα [...] ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἔν καὶ πολλὰ, μένοντά τε*

<sup>33</sup> O treinamento é melhor explicitado adiante, em 271c-272b, a propósito da *ψυχαγωγία* como habilidade à luz da dialética, a arte que, aqui, é exercita sob o modelo do método hipocrático (cf. YUNIS, 2011, p. 215).

<sup>34</sup> O *Górgias* é um diálogo no qual Sócrates confronta inumeráveis crenças populares, refutando a grande maioria delas, sobretudo propaladas por Polo e Cálicles. Mas a distância, no caso desses interlocutores, permanecerá. Não é isso que ocorre com Fedro.

<sup>35</sup> Supostamente, Sócrates o toma como um orador técnico, sofisticado e privado, que se opõe, habilidosamente, a Odisseu e não pratica a retórica epidítica dele e de Nestor (cf. YUNIS, 2011, p. 184-185).

αὐτὸ καὶ φερόμενα, 261d6-8). Descobre-se aí que uma única τέχνη abrange toda a fala, tanto para estabelecer semelhanças e dissemelhanças como para esclarecer como se estabelece (261e). No entanto, declarar isso da retórica somente é cabível se ela for resumida à antilogia (261d10), que tem enorme potencial de produzir engano (261e6) nos ouvintes, em coisas cuja diferença é pouca (262a1). A antilogia representa um forte investimento aos sofistas, mas também aos dialéticos<sup>36</sup>. Antes o engano foi tratado como um resultado em que o discurso do orador ignorante não deveria cair, sem saber de que o próprio discurso trata; agora, o engano será trazido como poder próprio do discurso de Zenão, poder que deverá ser radicalmente rechaçado por Sócrates.

Segundo Armando Poratti, “a técnica da antilogia produz uma retórica formal, desvinculada de seu conteúdo. Mas, é baseada em uma concepção de realidade em que os opostos podem ser alternativamente ou conjuntamente verdadeiros, ou falsos: Zenão” (PORATTI, 2010, 412). Do ponto de vista lógico e moral, o engano torna-se um desastre para o ouvinte, se o mesmo não reconhecer e saber lidar com a antilogia; tal poder consiste na habilidade de verificar o que é dissemelhante e semelhante no discurso. Mas, isso continua sendo uma ameaça tanto para o ouvinte como para o orador: “então quem se propõe enganar outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exactamente a semelhança das coisas e a sua diferença” (δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοίότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι, 262a5-7); e, portanto, o orador necessita conhecer a verdade para não se enganar. A condução das almas, ψυχαγωγία, própria do discurso retórico deve aproximar, portanto, Fedro de Sócrates para que, na busca pela verdade, não recaia Fedro na consumação do engano por tácita ignorância: não é possível livrar-se do engano, porque do discurso retórico ele é próprio; mas é possível discernir o que pode ser verdadeiro a partir do engano.

Talvez seja semelhante a essa interpretação de engano aquilo que tinha em mente Giovanni W. F. Ferrari, segundo o qual “[...] a verdade não serviria a seu propósito *como verdade*, mas apenas como uma proposição que o público aceitará – uma que por acaso seja verdadeira” (FERRARI, 1990, p. 43-44). O comentador defende, de modo muito justo, que a verdade nunca é observada como meta do discurso retórico, mas

---

<sup>36</sup> Segundo Harvey Yunis, Platão distingue a antilogia da erística, que meramente se presta ao combate discursivo, da antilogia dialética, que é guiada pelas formas e busca, por óbvio, a verdade (cf. YUNIS, 2011, p. 186). Um exemplo disso são os dois discursos de Sócrates no *Fedro*, que apresentavam o amor primeiro como censurável e após como algo elogioso (cf. YUNIS, 2011, p. 196).

serve a ele apenas na medida em que interessa ao orador, ou seja, facilite ou promova a persuasão do seu ouvinte, limitando-se ao que parece, já que não é o verdadeiro, mas o parecido ou o semelhante o que ele entende. Eis aí uma forte razão para defender que a proposta e exigência de falar segundo o conhecimento da verdade (259e) é uma maneira que ele encontra para atrair Fedro à retórica pensada e praticada filosoficamente. Nesse ponto, creio possível aduzir a seguinte hipótese: não existe (ou pelo menos não existe mais) o distanciamento em que Fedro se enquadrava na Palinódia, na medida em que é incapaz de rememorar a condição divina da alma, em comparação com o filósofo, que, pelo menos de longe, consegue rememorar-la. A reminiscência, na Palinódia proposta, é justamente o que aqui, na retórica privada, garante a aproximação entre Fedro e Sócrates.

Charles Griswold Jr. aponta a reminiscência, por Sócrates referida em 249b-c, como atividade da alma que faz um lembrete da imagem do Ser, portanto da verdade, não se enganando sobre ela (cf. GRISWOLD, 1986, p. 170-171, 185). Assim sendo, é a reminiscência que salva o ouvinte e o orador de não cair no engano produzido pela antilogia. Em interpretação no mesmo sentido, Harvey Yunis afirma: “o tipo de argumento que produz sistematicamente esse efeito [isto é, produzir engano no ouvinte imperceptivelmente] é aquele baseado no conhecimento do assunto” (YUNIS, 2011, p. 187). Se, em 260d, Sócrates, em nome de um orador hipotético, lembrou que a arte da persuasão dependia não apenas de falar a verdade e conhecer-se a realidade, mas também da retórica, aqui, em contraste, conhecer a verdade é exigida apenas como semelhança:

aquela [arte] que possibilita a uma pessoa tornar cada coisa semelhante a qualquer outra, dentre aquelas a que é comparável e com as quais se podem estabelecer equivalências; e que permite, se alguém opera tais semelhanças, dissimulando-as, pôr às claras tal procedimento<sup>37</sup>.

Praticando tal τέχνη, o orador determina aquilo em que o ouvinte vai acreditar e como a discussão pode ser encaminhada. Logo, minimamente o orador deve conhecê-la, não apenas usá-la tendo em vista a persuasão interessada de seu ouvinte. Estabelecendo as semelhanças ao seu ouvinte, o orador, especialmente Sócrates, aproxima Fedro de

---

37

suas próprias crenças sobre o amor, por isso foi persuadido e louvou a Palinódia após Sócrates findá-la.

Rastreando o engano, identifica-se como o enganado assim se torna: “por conseguinte, tanto nos que emitem uma opinião contra a realidade das coisas como nos que são enganados, é evidente que tal experiência se insinua através de certas semelhanças” (οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι’ ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρῦη, 262b2-3). Mas tais semelhanças (e dessemelhanças) podem ser manipuladas pelo orador apenas se ele conhecer a verdade sobre elas (cf. FERRARI, 1990, p. 43). Se o orador se limitar à experiência do ouvinte, não haverá busca pela verdade, não sendo o orador capaz – nem com isso está preocupado – de discernir o que é nem mesmo o semelhante, mas, no máximo, como pontua Reginald Hackforth (cf. HACKFORTH, 1952, p. 129), saber que uma coisa se assemelha à outra. A preocupação de Sócrates, porém, é a de explicar a Fedro que cada coisa que realmente existe somente será captada pelo orador que pode tanto estabelecer como esclarecer a antilogia (cf. 262b5-8), e Fedro confirma a necessidade de tal poder<sup>38</sup>.

## Conclusão

Fedro não sabe o que é a natureza da alma, não sendo capaz de, por não ser filósofo, perseguir a condição divina própria da alma. Acompanhar o discurso de Sócrates, portanto, foi tão passivo a Fedro como acompanhou o de Lísias: permaneceu igualmente na ignorância sobre aquilo que se discursou. Não rememorando da verdade e do ser realmente existente próprios à condição originária da alma, Fedro se submeteu à condição de passivo e ignorante ouvinte. No entanto, sem a recitação da Palinódia, Fedro não teria com o que cotejar as suas crenças sobre a retórica. A missão de Sócrates é aproximar Fedro a ele de tal forma filosófica que o faça perceber que ele pode tornar-se filósofo ao observar a sua própria natureza, isto é, de ser humano que um dia pertencia à esfera divina.

Sócrates compartilha da mesma ignorância de Fedro, já que é filósofo. A partir de dois pontos pode-se ver como o distanciamento discursivo de Sócrates em relação a

---

<sup>38</sup> Esse poder ainda não é dialético, mas um fruto da relação entre orador e ouvinte. Para discernir o que o seu ouvinte considera ser verdade, o orador necessita conhecê-la minimamente e, portanto, manter interesse por ela, mesmo que o seu interesse não seja igual ao dele (cf. FERRARI, 1990, p. 44-45).

Fedro tornou-se uma aproximação em meio ao diálogo: primeiro, que a condução da alma de Fedro, quando exercida em busca da verdade, livra-o do engano provocado pela habilidade manipulatória de um orador experiente; segundo, uma vez que o diálogo ocorre e Fedro é estimulado por Sócrates a exercer a reminiscência, cada vez mais ambos se aproximam das semelhanças e dessemelhanças contidas nos discursos em questão no *Fedro*, o que se traduz na aptidão a compreendê-los.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-MAINI, D. “Technique and Teleology in Plato's Rhetoric”, in: *The European Legacy* 10 (4), p. 283-298, 2005.

ASMIS, E. “Psychagogia in Plato's *Phaedrus*”, in: *Illinois Classical Studies* 11, p. 153-172. 1986.

BOSSI, B. “El ‘Fedro’ de Platón: Un Ejercicio de Buena Retórica Enganosa”, in: *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía* 32 (2), p. 345-369, 2015.

BRISSON, L. "Reminiscence in Plato", in: *Platonism and Forms of intelligence*, ed. John Dillon and Marie-Élise Zovko (Berlim: Akademie Verlag), p. 179-190, 2008.

BURGER, R. *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Alabama: University of Alabama Press, 1980.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FERREIRA, J. R. Introdução. in: PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2000.

FIERRO, M. A. y NEMBROT, M. L. “Estrategias para la Ampliación de la Retórica en el *Fedro*”, en: *Reflexiones Sobre el Origen de la Gramática en Occidente: Antecedentes y Cristalizaciones en la Época Clásica y Helenística*, ed. Divenosa, M. y Castello, A. (Buenos Aires: UUIRTO), p. 113-136, 2020.

GRISWOLD, C. L. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986.

HACKFORTH, R. 1952. *Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.

- IONESCU, C. “Recollection and the Method of Collection and Division in the *Phaedrus*”, in: *Journal of Philosophical Research* 37, p. 1-24, 2012.
- LONG, A. G. *Conversation and Self-Sufficiency in Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MOORE, C. “Deception and knowledge in the *Phaedrus*”, in: *Ancient Philosophy* 33 (1), p. 97-110, 2013.
- MURRAY, J. S. “Disputation, Deception and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phaedrus* 261-266)”, in: *Philosophy and Rhetoric* 21 (4), p. 279-87, 1988.
- NEHAMAS, A. and WOODRUFF, P. *Plato, Phaedrus*: Translated with Introduction and Notes. Indianapolis: Hackett, 1995.
- NICHOLS, M. P. *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- NICHOLSON, G. *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1999.
- PLATÓN. Diálogos III: *Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández e E. Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- PORATTI, A. *Platón. Fedro*, Edición Bilingüe Con Introducción y Notas. Madrid: Akal, 2010.
- REAMES, R. H. *Seeming and Being in Plato's Rhetorical Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- ROWE, C. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SAYRE, K. M. *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SZLEZÁK, T. A. *Platão e a Escritura da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2009.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Fernando Rey Puente e Roberto B. Filho. São Paulo; Ilhéus: Discurso Editorial, 2003.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archaï: As Origens do Pensamento Ocidental, 2).

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'Anima*. Verità, Dialettica e Persuasione in Platone. Florence: La Nuova Italia, 1994.

WERNER, D. Rhetoric and Philosophy in Plato's *Phaedrus*", in: *Greece and Rome* 57 (1), p. 21-46, 2010.

WHITE, D. A. *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. Albany: Suny Press, 1993.

WHITE, N. P. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett, 1976.

YUNIS, H. "Dialectic and the Purpose of Rhetoric in Plato's *Phaedrus*", in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 24 (1), p. 229-259, 2009.

YUNIS, H. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.