

A RETÓRICA FILOSÓFICA NO FEDRO DE PLATÃO

THE PHILOSOPHICAL RHETORIC IN PLATO'S *PHAEDRUS*

Rodolfo José Rocha Rachid ¹

RESUMO

Pretendo neste artigo demonstrar a importância da retórica no *Fedro* de Platão a fim de evidenciar sua congeneridade com o discurso filosófico, entendido no sentido estrito empregado pelo filósofo ateniense.

Palavras-chave: Retórica. Filosofia. Dialética. Discurso. Platão.

ABSTRACT

I intend in this paper to demonstrate the importance of rhetoric in the Plato's *Phaedrus* in order to demonstrate its conformity with philosophical discourse, understood in *stricto sensu*, employed by the Athenian philosophy.

Key-Words: Rhetoric. Philosophy. Dialectic. Discourse. Plato.

Coexistem no pensamento platônico, particularmente no diálogo *Fedro*, dois âmbitos iniludivelmente imbricados, o âmbito da oralidade e o da escrita, entendida como a imagem sensível do discurso oral. Podemos aferir nesse diálogo, por meio do cotejo sobre os discursos sobre a natureza do amor proferidos por Sócrates e Fedro, a acurada reflexão sobre a prática discursiva e seu conseqüente registro escrito, imagem do discurso vivo e animado. Pela discussão sobre a natureza do amor explicitam-se os critérios necessários à correta elaboração de um discurso, correlatos (i) ao respeito à verdade, (ii) à defesa de uma possível refutação, explicitando a apologia dos discursos breves em face dos discursos longos; (iii) ao reconhecimento da sujeição da escrita à

¹ Doutor em Letras pela FFLCH-USP.

oralidade, portanto, da subordinação ontológica da imagem sensível ao paradigma inteligível.

A real natureza do amor, com as suas implicações divinas, é o tema privilegiado para que Platão oponha a educação filosófica àquela praticada pelos retores discriminados no diálogo. A instituição dessa oposição se efetua pela apreciação das formas retóricas e dos gêneros discursivos, revelando que à arte compositiva de discursos se associa uma arte condutora de almas, intitulada *psicagogia*. Neste prisma, o *Fedro* esmiúça, com o vitupério da má retórica, lado sinistro da filosofia, tanto as prováveis semelhanças, quanto as hipotéticas dessemelhanças entre os gêneros do filósofo e do retor, pormenorizando a construção da figura do filósofo realizada previamente nos livros V, VI e VII da *República*, em que à filomatia, amor ao saber, se contrapõe a doxosofia, saber aparente. Os discursos antagônicos sobre a natureza, impulsos e afecções do amor permitem evidenciar as relações entre a realidade fenomênica e o ser verdadeiro, à medida que o desejo erótico, território do belo, pode ou não ser pensado como motor precípua de ascensão ao súpero, região das ideias. O discurso filosófico se apresenta como o aspecto sensível e numinoso da inteligibilidade divina, pois o filósofo, apaixonado tanto pela verdade quanto pelo ser real, imita, pela arte dialética estabelecida no *Fedro*, a veneranda divindade olímpica.

No prólogo do diálogo, Fedro expõe a Sócrates ter participado da diatribe de Lísias, conspícuo logógrafo, referente à natureza do discurso erótico, na qual este dissera que se deveria aprazer mais a quem não ama do que ao amante. O discurso do logógrafo Lísias expressa, na leitura proferida por Fedro, ser melhor entregar-se ao não apaixonado do que ao amante, uma vez que esses confessam serem insensatos e incapazes de se dominar, sendo nocivos e impertinentes ao amado, tornando-se deletérios no exercício de Eros. Sócrates reprovava a declamação executada por Fedro por considerá-la reiterativa e artificiosa. Fedro, por sua vez, o interpela, pedindo-lhe que componha uma récita emulativa, uma prédica que se oponha a do logógrafo Lísias. Sócrates principia seu discurso, invocando as Musas e exaltando a sublimidade da poesia ditirâmbica, porquanto essas são tidas como “o princípio do canto, tanto no sentido inaugural quanto no dirigente constitutivo” (TORRANO, 2013, p.21). A sublimabilidade das Musas impõe ao filósofo

preceitos necessários à elaboração do discurso, sem os quais fracassaria em seu intento. Sócrates afirma em sua prédica que o homem dominado pelo desejo aspira ao prazer ilimitado, não almejando nada que possa lhe ser ou superior ou semelhante, de sorte que o amante, temendo a perda do amado, impede-lhe o convívio com o melhor, útil e proveitoso, prejudicando-lhe. O apaixonado, em seu delírio, afasta o ente desejado da divina filosofia e de bens magnânimos. O júbilo possessivo do amante arrefece o pleno desenvolvimento do amado e cessando o prazer momentâneo do delirante, esquiva-se do ser desejado, abandonando-o, de modo que é melhor entregar-se ao não apaixonado temperante do que ao amante possessivo, pois este ama o seu amado, assim como o lobo ama o cordeiro.

O prestar favores ao amante revela-se na primeira récita socrática, deletério para o amado. As duas récitas, tanto a de Lísias lida por Fedro quanto a de Sócrates, ressaltam a natureza prejudicial e nefanda da possessão e delírio amorosos. O sinal numinoso e costumaz (*tò daimónion kai tò eiothòs semeíon*) manifesta-se a Sócrates como uma voz interior², interpelando-o e compelindo-o a reelaborar seu discurso, pois se Eros é um deus ou divino, não poderia ser mau (*Fedr.* 242 d). A palinódia socrática deve precisamente compelir Lísias a compor o elogio do amante (*tòn toû erastoû épainon*) (*Fedr* 243 d).

A citada palinódia visa expurgar a concepção deletéria e servil da natureza do amor, explicitada nos discursos anteriores. O palinodista socrático aspira a revelar a congeneridade da possessão amorosa ao divino, escusando-se por defender o caráter dissimulatório do amante, evidenciado no primeiro discurso socrático. Sócrates pronuncia encomiasticamente, na palinódia, o discurso de Estesicoro, filho de Euphemo e oriundo de Himera, dizendo não haver discurso verdadeiro se, na presença do amante, se enuncia que se deve agraciar mais a quem não ama por ser sensato do que a quem ama, por ser

² A interpelação socrática ao seu nume manifesta a postura cultural do dialético em relação ao caráter venerando da verdade, superando pelo recurso à palinódia os discursos precedentes em torno da natureza nefanda do desejo erótico. Sobre a relevância do nume socrático e sua interpretação em autores como Apuleu, que o compreende em seu *De Deo Socratis*, apreensível tanto pela voz (*phoné*) quanto pela visão (*ópsis*), e Plutarco, restringindo sua manifestação na linguagem, V. Vasiliu (2012, p. 101): “Le démon livre à la connaissance de soi une image comme une cartographie intérieure vraisemblable. C’est le reflet de cette médiation que l’on perçoit à la suite d’une longue démarche d’instruction et de contemplation, dans la distinction des ressemblances et par un usage à la fois dialectique et réflexif du langage en tant que pure relation, dans un rapport à la fois réfléchi et éthique (responsable) envers soi et envers autrui”.

delirante, procedendo assim ao elogio da loucura, ao encômio do arrebatamento amoroso.

O delírio (*manía*), segundo Sócrates retomando Estesicoro, não é um mal, pois os maiores dentre os bens (*tà mégista tôn agathôn*) nascem mediante um delírio (*dià manías*), como atestado nos dons divinos (*Fedr* 244a). O saber arcaico censura o opróbrio do delírio, pois os antigos, instituindo os nomes, não o julgavam nem uma ignomía nem reprochável, pois urdindo o próprio nome, *manía*, à mais bela arte, a preditiva, denominaram-lhe *maniké*. Os coetâneos, não tendo o senso do belo, chamaram-lhe *mantikè* (*Fedr*. 244c). Se alguém se apresenta, sem o delírio das Musas, às portas da Poesia, persuadindo-se que, apenas com arte, tornar-se-á suficientemente poeta, será, de acordo com a constatação socrática, um poeta imperfeito, porque a poesia do temperante (*poíesis tou sophronoûntos*) desaparece por causa da poesia dos delirantes (*tês tôn mainoménon*) (*Fedr*. 245a). Os belos atos nascidos do delírio divino não devem ser temidos, uma vez que não é plausível supor que o temperante seja mais venerável que o delirante. Os deuses, porquanto divinos, concedem à loucura do amor a suprema felicidade e à sua possessão a sabedoria numinosa. A demonstração da superioridade do delírio persuade os sábios (*Fedr*. 245c). Sócrates pondera em seu discurso que nenhum poeta jamais hineou nem hineará o lugar supraceleste (*Fedr* 247c), o *tópos ouranos*, pois a região supraceleste repousa no âmbito da verdade, cuja essência real é acromática, sem figura e intangível (*achrómatos te kai aschemátistos kai anaphès*), sendo unicamente contemplada pelo piloto da alma, reportado ao intelecto, pertencendo ao gênero da ciência verdadeira (*tò tês alethoûs epistêmes génos*) (*Fedr* 247c). O pensamento divino, nutrido pelo intelecto e pela ciência imiscida assim como toda alma a ele congenérica, recebendo o alimento adequado, se aprazem da afetuosidade, observando no tempo o ser, e se alimentam, contemplando as coisas realmente verdadeiras, de sorte que o horizonte supraceleste é contemplado apenas por uma alma humana congenérica à alma divina, aprazendo-se da essência real e verdadeira. Se alguém contempla o belo visível, esse rememora, munindo a alma com asas, o belo verdadeiro e, tendo adquirido novamente asas, passa a desejá-lo vividamente. Mas, sendo incapaz de voar, contempla, como pássaro, o alto e, negligenciando os assuntos mundanos, é acusado de delirante (*Fedr*. 249 d).

Das possessões divinas, o delírio amoroso é o melhor, composto dos melhores elementos, tanto para quem o possui para quem se associa a ele, pois, o amoroso, participando deste supremo delírio, é retamente denominado amante das belas coisas (*Fedr.* 249 e). Toda alma humana, por natureza, teria contemplado os entes, pois se não os tivesse contemplado, não viria a ser um vivente. O rememorar, a partir da vida mundana, o súpero não é fácil para todo vivente, remanescendo poucas almas realmente capazes de reter a memória dos entes sagrados, de modo que muitas almas, não afeitas à filomatia, mas à filodoxia, pelo êxodo da memória, incidem no esquecimento, olvido.

A contemplação sensível do belo propicia à alma filósofa a anamnese das formas súperas, pois ela rememora, a partir da contemplação do belo visível, as ideias imutáveis. Determinadas ideias, como a ideia da justiça, da temperança e da sabedoria, se refugiam na natureza do belo, já que essa permite a reminiscência das ideias supremas. A visão, órgão percipiente do belo, é, das sensações por meio do corpo, a mais penetrante, não podendo mirar a sabedoria, que nos concede amores sublimes. O belo possui o quinhão de poder ser o mais evidente e amado (*ekphanéstaton kai erasmiótaton*) (*Fedr* 250 d). A contemplação do belo visível propicia tanto a ascensão ao belo em si quanto o descenso às paixões mais deletérias. O belo visível, por causa de seu aspecto fúlgido, transiente, nos permite o acesso ao conhecimento, à verdade e ao ser. A louvação da loucura amorosa proferida por um Sócrates apaixonado pelo poder filosófico do amor erótico nos presenteia com o dom divino da reminiscência da sabedoria, da virtude assim como do belo inteligível. O êxtase amoroso, originado da emanção de uma pura luz interior do delirante, que é refletida em sua fulgência nos olhos do amado, recrudescer o ímpeto da sabedoria divina e da contemplação das ideias, ao passo que o não apaixonado, misturado a uma mortal temperança e a uma economia parcimoniosa e humana, engendra na alma amiga a frivolidade, à qual a multidão, nutrindo a nescidade, falsamente denomina virtude. A mais bela e melhor palinódia à possessão amorosa, laudatoriamente proferida por Sócrates, purificando-o de seu primeiro discurso vituperioso, ressalta o elogio da filosofia e a conseqüente congneridade da alma filósofa à sabedoria numinosa e divina. O discurso encomiástico socrático, expondo a relevância do delírio apaixonado para a consecução da verdadeira filosofia, lado destro da

retórica, superou em perfeição e beleza a mera logografia de Lísias, conseqüente lado sinistro da retórica. O consumado retor, possuído pelo delírio erótico que lhe permite a reminiscência do belo inteligível, é o filósofo, uma vez que participa da sabedoria numinosa.

Sócrates e Fedro, após a exposição do primeiro e do segundo discursos vituperiosos e do terceiro laudatório, começam a discutir as condições apropriadas à execução do discurso verdadeiro, salientado na terceira récita encomiástica, efetuando a distinção das melhores formas oratórias. O escrutínio da retórica filosófica, cuja teleologia é a natureza completiva do todo, oposta à má retórica, consumir-se-á na dialética. Não se trata de rejeitar a escrita como forma de expressão, pois um rei como Dario ou conspícuos retores como Lícurgo e Sólon eram em vida, pondera Sócrates, considerados logógrafos imortais na *pólis* (*Fedr* 258 b). A crítica à escrita não se reporta a si própria, como um mero sucedâneo da oralidade, mas se refere tanto ao falar quanto ao escrever nocivamente, portanto, à imagem sinistra do paradigma. Não há uma suposta invectiva platônica da escrita, mas a objeção tanto ontológica quanto de ontológica à má e à nociva logografia, porque o discurso filosófico se revela antes como perfectiva arte gráfica. A dialética é eleita, por esse prisma, o supremo gênero oratório e os seus artífices considerados os melhores retores. Não há o reproche à escrita, mas a aguda consciência do processo de elaboração da logografia e de sua finalidade em face de certos gêneros produtores de discursos que almejam apenas o persuadir, entorpecendo, por suas práticas astuciosas, as almas daqueles que os ouvem. A natureza da retórica do período clássico é explicada por Platão como um “poder- saber (*dýnamis*) de dominar as mais variadas capacidades do homem” (MIÉ, 2004, p. 218), de sorte que “a imposição da aparência ante um público massivo são práticas discursivas de poder mutuamente vinculadas que Platão adjudica à retórica tradicional” (MIÉ, 2004, p. 220).

O nascimento do discurso filosófico é indissociável do aparecimento do diálogo como forma expositiva literária das reflexões moral e política, surgidas no período clássico. Por gerações anteriores a Platão, desde os primeiros filósofos naturais de Mileto, como Tales, Anaximandro e Anaxímenes, até os coetâneos de Sócrates, como Anaxágoras, Diógenes de Apolônia, Demócrito, a exposição em prosa era o meio privilegiado para o estudo da natureza,

“enquanto os autores gregos empregavam o diálogo para a reflexão moral e política” (VLASTOS, 1994, p.77). A dialética surge como um saber psicagógico, assemelhando-se, aparentemente, à arte retórica, considerada também uma *psicagogia*, arte condutora de almas. Mas, se a dialética e a arte retórica têm semelhanças, porquanto ambas possuem, em suas técnicas, a alma como *télos*, apresentam também diferenças. Salientam-se, tanto na dialética quanto na retórica, semelhanças e diferenças relativas, assim como se ressaltam, tanto na medicina quanto na culinária, semelhanças e diferenças relativas, de sorte que se pretendemos conhecê-las, devemos proceder por um cuidadoso método de divisão por formas, distinguindo o que as torna semelhantes ou dessemelhantes, revelando que recobrem semelhanças e dessemelhanças que, se não absolutas, são relativas.

Revelam-se a construção da figura do filósofo e a sua conseqüente oposição à figura do retor, contraexemplo do dialético, pois se a dialética tem como critério a unidade entre a verdade, o conhecimento e o ser, a retórica tem como principal critério a persuasão e a mera verossimilhança. Todo *lógos*, seja ele pronunciado em público, nas assembleias e nos tribunais, seja em privado, nas diatribes particulares, tanto o escrito quanto o oral, deve ser constituído, de acordo com o preceito dialético, em conformidade com a verdade. A retórica filosófica, identificada à suprema dialética se apresenta como o aspecto sensível da inteligibilidade divina, pois o filósofo dialético, apaixonado pela verdade e pelo ser real, imita tanto, pela possessão numinosa, quanto honra notoriamente a divindade. Sócrates pergunta a Fedro se não seria a arte retórica, a *technes rhetorikês*, em seu conjunto, uma psicagogia (*psychagogía*), ou seja, uma arte condutora de almas, por meio de discursos, exercida não apenas nos tribunais e em tantas outras reuniões públicas, mas também em reuniões privadas, aplicando-se tanto nos temas considerados insignificantes quanto naqueles ditos como grandiosos, ajuizando, do mesmo modo, homens vis e magnânimos (*Fedr.* 261 a).³

³ Cf. Mié (2004, p.218): “La naturaleza de la retórica del siglo V (cf. *Grg.* 455 d8 – 456 a5) es explicada por Platón como un poder- saber (*dýnamis* cf.466 d7-8) dominar las más diversas capacidades del hombre”; Mié (2004, p.220): “La persuasión popular y la imposición de la apariencia ante un público masivo son prácticas discursivas de poder mutuamente vinculadas, que Platón adjudica a la retórica tradicional en el *Fedro*. Todo *lógos*, tanto el pronunciado en público como en privado, el escrito como el oral, se ordena a la determinación de la verdad de la cosa tratada”; V. Schiappa (2003, p.45); Trabattoni (2003, p.132).

Sócrates indaga a Fedro se não realizariam os litigantes (*antídikoi*), em tribunais, a arte antilógica sobre o justo e o injusto, fazendo as mesmas coisas parecerem, de forma ardilosa, aos seus cidadãos ora justas ora injustas, ora boas, ora o seu contrário. Sócrates anui que o Palamedes de Eleia, exercendo a antilogia, proporciona que as mesmas coisas pareçam ser, ao mesmo tempo, para os seus ouvintes semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, móveis e imóveis (*Fedr.* 261 d), de sorte que essas contradições, como o semelhante e o dessemelhante, um e muitos, movimento e repouso se reportam à problemática da unidade e multiplicidade fenomênica, evidenciando como o plano ontológico pode ser declarado no plano linguístico, manifestando seja o correto discurso, se se conformar ao paradigma, seja o discurso sinistro, se se ligar ao raciocínio antilógico. De acordo com Kerferd, “que o Palamedes eleata era o modo de Platão se referir a Zenão foi reconhecido na Antiguidade e pode ser tomado como estabelecido de modo seguro” (KERFERD, 1981, p.60).

4

Sócrates ressalta que a controvérsia (*antilogikè*), antilogia, entendida como um exercício erístico, não se realiza apenas nos tribunais e nos debates públicos, mas em toda espécie de discurso, tornando todas as coisas mutuamente semelhantes a fim de proceder à ilusão, operada pela arte do engano, também chamada arte apatética, de sorte que se alguém, exercendo a antilogia, se empenha, pela apatética, em enganar outrem, sem se enganar, é preciso conhecer com acurácia a semelhança e a dessemelhança dos entes, pois aquele que ignora a verdade de cada ente não é capaz de reconhecer nem o semelhante tampouco o dessemelhante. “A arte retórica e a arte do enganar (que no Sofista é chamada arte apatética) têm um território comum: ambas se fundam no conhecimento da verdade, o que por si só demanda o

⁴ A crítica platônica à representação mitopoética e à eloquência judiciária fundamenta-se em bases análogas. A referência ao Palamedes eleata reaparece vigorosamente no *Filebo* 17 c, diálogo tardio. Cf. Kerferd (1981, p.60): “That the eleatic Palamedes was Plato’s way of referring to Zeno was recognized in antiquity and may be taken as securely established. There is every reason also to suppose that when he wrote these words Plato was well aware of the contents of Zeno’s book. On this basis Gregory Vlastos has recently argued most persuasively that Zeno supposed that the contradictions like-unlike, one-many and resting-in motion all followed from a single initial hypothesis, *if things are many*”. Tanto no Fedro quanto ulteriormente no Filebo se evidencia o retrato platônico de Zenão de Eleia bastante diverso do que se poderia esperar de um integrante de uma escola eleata. Rejeitando a hipótese da existência de uma escola eleata, reservatória de um programa comum, Néstor-Luis Cordero visa explicitar as possíveis dissonâncias entre a figura platônica de Parmênides no diálogo homônimo, um arquétipo, segundo o autor, uma vez que “nenhuma ideia parmenídica é expressa por Parmênides no Parmênides” (CORDERO, 2011, p. 216), e o retrato platônico de Zenão, porquanto “todas as alusões que Platão faz a Zenão apresentam-no como um debatedor (i.e., um erístico) e até mesmo um sofista” (CORDERO, 2011, p. 216), afeito pelo exercício antilógico.

método dialético” (TORRANO, 2013, p.48). A arte apatética, lado sinistro da *psicagogia*, reconhecendo a diferença entre os semelhantes e os dessemelhantes, manifesta-os para seu auditório indiscriminadamente, justamente para iludi-lo, pervertendo seus sentidos. De acordo com Sócrates, quem não conhece a verdade, procurando caçar meramente opiniões, transforma a arte dos discursos plausivelmente em algo risível e também sem arte (*geloían tiná kai átechnon*), pois é preciso escrutinar nos discursos o que é ou o que não é referente ao paradigma (*Fedr.* 262 c).

Os dois discursos socráticos sobre o amor, um reprobatório e o outro encomiástico, revelam que o conhecimento do verdadeiro permitiria ao orador dissimular os discursos a fim de, por uma hábil técnica, arditosamente encantar e iludir os ouvintes. Para se elaborar *lógoi* enganosos há de se conhecer a verdade. A atinada concepção de que para proferir o falso se deve, antes, conhecer o verdadeiro, configurando uma linha tênue entre as figuras do filósofo e do sofista, constitui um tópico essencial da análise platônica sobre a natureza do discurso (*logos*), de sorte que o uso nefando da oratória não advém propriamente da ignorância de quem a emprega, haja vista que a ciência doxástica e a arte apatética são, no prisma platônico, cientes da ortologia da imagem. Conforme Sócrates, se alguém pronuncia a palavra ferro ou prata, referentes de percepção imediata, entendemos o mesmo, havendo a homologia no plano discursivo. Mas, quando alguém nas assembleias e nos tribunais fala o *justo* (*tò díkaion*) ou o *bom* (*tò ágathon*), não podemos entendê-los diversamente, de acordo com a astúcia de certa espécie retórica empregada? A arte retórica pode tanto tratar do que é claramente anuído por todos, como o ferro e a prata, quanto daquilo que não é unanimemente aquiescido na *pólis*, como justo e virtuoso, submetidos aos raciocínios antilógicos. As palavras que reportam aos entes invisíveis e intangíveis, como o *justo* e o *bom*, uma vez que são apreendidos pela inteligência (*noésis*), realizam a mútua antilogia e a contradição em nossa própria alma. Se a arte retórica tem por escopo a opinião, visando a fácil persuasão, *eupeithés*, a dialética filosófica possui, sendo entendida como arte também do discurso, por meta precípua a verdade. A habilidade retórica do orador pode induzir o auditório ao erro e à falsa opinião, se incidir no domínio da arte apatética, própria à ciência doxástica e à doxomimética, conforme se verifica no *Sofista*,

diálogo em que se constitui a ortologia da imagem. A antilogia opõe dois argumentos contraditórios, consistindo em uma arte puramente emulatória que usa as palavras sem o auxílio da ciência. A prevalência erística do uso de meras contradições verbais se opõe ao discurso dialético que emprega o método de divisão por formas. A dialética não pode incidir em simples contradições verbais, em contendas frívolas, de sorte que o discurso antilógico remete à concepção ontológica fundamental de que a realidade fenomênica está em um processo metabólico permanente, havendo o fluxo perpétuo da contradição, no qual todas as coisas são e, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, não são. O poder da arte antilógica rejeita os princípios necessários da possessão amorosa, aferidos pelo éros socrático, correlatos à contemplação sensível e apaixonada do semelhante, à medida que transforma indistintamente o semelhante no dessemelhante, o grande no pequeno, o bom no vicioso, fazendo com que as coisas pareçam ser, pelo discurso, ao mesmo tempo e na mesma relação, unas e múltiplas, móveis e imóveis, iguais e desiguais, de acordo com a alusão ao Palamedes de Eleia.

Sócrates rejeita a indistinção entre a dialética e a antilogia⁵, uma vez que essa se apresenta, produzindo as lides contraditórias, no âmbito da mera aparência e da doxosofia, não participando da inteligibilidade, enquanto aquela, inspirada pelo supremo delírio erótico e reconhecida por Sócrates pelo sinal costumeiro e numinoso, discerne, no nível do discurso e no do raciocínio, as formas da semelhança e da dessemelhança. O filósofo é um produtor de discursos, mas sua arte mimética não se baseia em uma mera imitação de opiniões, mas se baseia na imitação verdadeira das formas. Sócrates salienta que todo discurso (*lógos*) deve ser constituído como um ser vivente, tendo o seu próprio corpo, não lhe ausentando nem cabeça nem pés, não sendo nem

⁵ George Kerferd diferencia entre dialética, antilogia e erística, pois segundo o autor, a antilogia e a erística não podem ser termos intercambiáveis. A erística se reporta, dada a acepção de seu nome primevo, *eris*, à contenda, à lide, não evidenciando necessariamente uma técnica argumentativa, como a antilogia, porém determinada conduta, contraditória, à da dialética, sendo usualmente objeto de reproche e condenação pelo filósofo, tornando-se precisa a diferenciação. A antilogia, de acordo com Kerferd, cuja técnica argumentativa remonta a Zenão de Eleia, se diferencia da erística por dois aspectos; de um lado, pela oposição, ou por contrariedade ou por contradição, entre *lógoi* ou pela evidência de oposições em um argumento, de outro, pelo seu possível mau emprego por aqueles que tencionam a dissimulação. Cf. Kerferd (1981, p.61): "If we look at the whole passage in the Phaedrus 261 c 4 - e 5 it becomes clear that Plato is there equating the art of the Eleatic Palamedes with an art which he calls *antilogike* which consists in causing the same thing to be seen by the same people now as possessing one predicate and now as possessing the opposite or contradictory predicate". Ryle (2003, p.83) rejeita a diferenciação, contrariamente a Kerferd, entre a antilogia e a erística, na medida em que as expressões *agón lògon* e *ho antilégon* constituem parte integrante do vocabulário dos exercícios erísticos.

acéfalo nem apódo, possuindo as extremidades e meios mutuamente ajustados e completamente escritos (*Fedr.* 264c). A relevante passagem citada evidencia as regras de composição literária, os preceitos da arte retórica, expondo ser preciso proceder dos temas mais simples para aqueles considerados mais complexos, do mais fácil para o mais difícil, respeitando, de acordo com a necessidade logográfica, as articulações naturais do discurso e a sua requerida harmonia, de sorte que tanto a arte retórica quanto a ciência dialética devem proceder do mais simples para o mais complexo. De acordo com essa preceptiva, todo discurso requer ser composto por causa da unidade orgânica, cuja forma imita a compleição do cosmo. O produtor de discursos, contemplando o que se mantém sempre o mesmo, o imutável e perfeito, beneficiando-se de tal paradigma, perfecciona sua oração como bela, mas se observasse o devir sem a relação com as formas ideias, como o retor e o sofista, beneficiando-se de um paradigma gênito, seu discurso não seria belo, não participando da necessária inteligibilidade presente no cosmos.

O reconhecimento das ideias como autênticos correlatos ontológicos da linguagem permite a Platão, mediante a posse e presença da ciência dialética, distinguir e separar os objetos, formulando uma teoria do discurso que não exclui a escrita. O projeto platônico instaura a dialética como consumada arte retórica, própria aos verdadeiros oradores que são os filósofos. Se se aquiesce ser o amor, conforme os discursos proferidos, um delírio (*manía*), é preciso diferenciar suas possíveis formas por meio do método de divisão. Sócrates diz haver duas espécies de delírio, uma nascida de moléstias humanas e outra surgida da possessão divina, dividida em quatro parcelas correlatas a quatro deuses, pois é atribuída a Apolo a inspiração divinatória (*mantikèn epínoian*), a Dioniso a inspiração iniciática nos mistérios (*telestikén*), às Musas a inspiração poética (*poietikèn*) e à Afrodite e a Eros é atribuído o delírio erótico (*erotikèn manían*) como sendo o melhor de todos os delírios, pois representando pela imagem a afecção erótica (*tò erotikòn páthos*), atinge-se alguma verdade. A outra maneira de elaborar adequadamente um discurso é ser capaz de dividir por formas (*kat'eíde dýnasthai diatémnein*), pelas suas articulações naturais, empenhando-se em não mutilar suas partes (*Fedr.* 265e). A dialética, pelo duplo movimento de combinação e divisão, se constitui como a mais consumada retórica, sendo o lado destro da arte gráfica. Sócrates declara

ser um amante das divisões e combinações (*erastés tôn diairéseon kai sunagogôn*), permitindo-lhe ser capaz de falar e de pensar (*Fedr.* 266b). Elogiando o método descoberto que manifesta a estrutura cósmica, Sócrates afirma que se contemplasse alguém capaz de se dirigir tanto para o um quanto para o múltiplo, tencionaria segui-lo de perto, acompanhando seu rastro como se ele fosse divino (*Fedr.* 266b). Sócrates propõe, pelo princípio cultural, um procedimento retórico, subordinado às operações dialéticas, por um lado, de unificação da pluralidade fenomenal numa ideia única, representada pela síntese, e, por outro, de divisão por formas, diérese, obedecendo às articulações naturais do discurso, semelhante ao vivente, representada pela análise.⁶

A retórica precisa se afastar dos aspectos meramente antilógicos e ascender ao divino, apenas apreendido por uma sabedoria numinosa, intermediária entre o horizonte humano sensível e o horizonte divino inteligível. Denominam-se dialéticos (*dialektikoùs*) aqueles que têm esse poder numênico, pois apenas o deus, pondera Sócrates, sabe se é adequado ou não chamá-los assim (*Fedr.* 266 b). O dialético, pela posse e presença da verdade, aproxima-se do divino e da essência, sintetizando em sua eminente figura fenomenal o saber ético e o saber divino. Segundo Bárbara Cassin (2005, p.155), a retórica, em sua relação com o divino, é o nome do projeto pedagógico infinito da filosofia e do próprio filósofo. A retórica é a filosofia mesma. Porém, não seria a filosofia a mais consumada retórica? A passagem do vitupério da retórica para o seu louvor se fundamenta, antes, no reconhecimento da dialética como a mais elevada arte retórica, hineada laudatoriamente e determinada por uma necessidade logográfica, que respeitaria as partes constitutivas do discurso e a relação entre as partes e o todo. A dialética como eminente psicagogia filosófica e consumada retórica efetiva o liame entre a esfera fenomênica e a esfera numênica, entre aparência e ser, entre a corporeidade e a compleição psíquica. Para Barbara Cassin, a retórica que Platão

⁶ Cf. Mattéi (1996, p.182). Para Mattéi, “o dialético pratica divisões dicotômicas, do lado destro e do lado sinistro, respeitando as simetrias e as diferenças, as semelhanças e as dessemelhanças. Porém, a dialética não é redutível a um procedimento lógico e pragmático para distinguir e unir: a estrutura corpórea, assim como a estrutura discursiva, deve manifestar a estrutura anímica, a qual, por consequência, revela a estrutura do todo que é precisamente o objeto de nosso estudo: a *ousía*”; Cf. Dixsaut (2003, p.153): “Reunir as espécies sinistra e reta do *erôs* numa forma única é uma operação simétrica da dialética e entre essas duas não há divisão, mas perfeita circularidade”.

Defende e a que ele ataca são inteiramente distintas: no *Górgias*, trata-se de uma retórica sofisticada, adulação que desliza sob a máscara da legislação e sob a da justiça, trata-se da própria sofística; no *Fedro*, trata-se de uma retórica filosófica, a do dialético que analisa e compõe as idéias, trata-se da retórica enquanto filosófica, trata-se da própria filosofia” (CASSIN, 2005, p.149).

A retórica sofisticada opera a conjunção entre a universalidade e a aparência dóxica, pois, por causa de sua desmesura, pretende tudo saber, simulando, pelo recurso à arte apatética, o domínio de todas as práticas médicas e demiúrgicas. Porém, o manejo do verossímil, *télos* do retor, supõe a ciência das relações possíveis entre a verossimilhança e seu modelo que é a verdade, assim como da semelhança e da dessemelhança entre os próprios entes, de modo que a genuína e destra retórica se apresenta como retórica filosófica. O retor, o filósofo e o sofista possuem em comum a acurácia em relação às divisões dicotômicas, permitindo-lhes expor na fenomenalidade, representada pelo plano discursivo, as possíveis semelhanças e dessemelhanças, as identidades e diferenças entre os entes, empregando, por um *ethos* apropriado ou não, de uma imagética apropriada ou não, ora a arte dialética ora a arte apatética, entendida como a arte do engano. Não é, portanto, a retórica a própria filosofia, mas a filosofia, porquanto arte dialética, que é a sublime retórica, cujo contraexemplo é a logografia. A invenção platônica da dialética instaura a relação original com o discurso, à medida que o esforço de constituição de sua arte como ciência da verdade, do conhecimento e do ser resulta da oposição a outros gêneros discursivos existentes na *pólis* clássica ateniense, expondo que o entendimento da retórica filosófica compreende a instituição de uma hermenêutica ontológica que visa o entendimento das múltiplas e complexas relações entre os entes, explicitando suas disjunções e junções. A dialética se impõe como necessidade logográfica, pela qual as partes do discurso são reunidas, pela sineirése, em uma mútua correlação. A crítica à retórica deve, pois, ser aduzida tanto da concepção da dialética como método de divisões e agrupamentos, quanto da evidência de sua excelência como arte psicagógica constituinte do discurso e pensamento verdadeiros. A filosofia se revela como a mais perfeita arte retórica⁷.

⁷ Barbara Cassin, adversa a Monique Dixsaut que concebe a filosofia como o lado destro da retórica, defende que o *Fedro* realiza a *Aufhebung* da retórica, já que esta se converte em filosofia e, por conseguinte, em dialética, anulando-se. À invectiva da poesia, atestada em *República*, se associa o

Ressalta-se o nexa entre a dialética e a necessidade logográfica, já que o dialético compõe o discurso, respeitando suas partes e a sua articulação natural, formulando-o como um organismo vivo e animado. Sócrates enumera as partes constituintes do discurso retórico, havendo, em primeiro lugar, o proêmio (*prooímion*), em segundo, a exposição (*diégesin*) acompanhada de testemunhos (*marturías*), em terceiro, os indícios (*tekméria*), em quarto, os chamados verossímeis (*eikóta*). O bizantino Teodoro, considerado o mais hábil artesão de discursos propõe a justificação (*pístosis*) e a confirmação da justificação (*epipístosis*) (*Fedr* 266e). O retor, de acordo com a prescritiva socrática, precisa efetuar tanto na acusação (*kategoría*) quanto na defesa (*apología*) a refutação e a pós-refutação (*élenchon kai epexélenchon*) (*Fedr* 267a). O admirável Eveno de Paros foi considerado o primeiro quem descobriu a alusão (*hypodélosis*) e o elogio indireto (*parépainos*), propondo, também, a reprovação indireta (*parápsogos*) em metros a fim de auxiliar a anamnese (*Fedr*. 267a). Sócrates expõe a necessidade de impor regras adequadas e necessárias de composição literária, colhendo como mau e nefando exemplo o discurso erótico de Lísias, indicando nomes de retores conspícuos que compuseram preceitos oratórios, podendo emular com o consumado retor. Sócrates procede a um inventário de prestigiados retores históricos, visando seus fins.⁸ Górgias e Tísias anuíram, para Sócrates, que os verossímeis deviam ser mais venerados que as verdades e, por meio da força do discurso, fizeram com que pequenas coisas aparecessem grandes e as grandes pequenas, coisas novas parecessem ser antigas e assim reciprocamente (*Fedr*. 267 a,b). O poder da arte retórica se manifesta nas assembleias populares, privilegiando mais o verossímil do que o verdadeiro. Não há a condenação da retórica, porém a evidência do mau emprego por certos

opróbrio da retórica, uma vez que ambas implicam o recrudescimento das paixões deletérias. A dialética, tal como formulada por Platão em ambos os diálogos, visa precisamente a superação ontológica dessas práticas discursivas, que operam na esfera doxástica, não apreendendo o campo noético, somente possível à alma remêmora. V. CASSIN (2015: 22). CASSIN (2015: 25): "Ajoutons qui l'histoire de la rhétorique, comme *logos* différent de celui de la philosophie, c'est à penser non seulement dans son rapport à la philosophie et à l'histoire de la philosophie, mais évidemment aussi dans son rapport à la poésie et à l'histoire de la poésie. La poésie, dont la définition varie d'une amplitude maximale ('faire passer du non-être à l'être') à une singularité littéraire normée en sous genres (épique, lyrique, tragique...), est l'autre enjeu de *logos* crucial pour Platon".

⁸ V.Ryle (2003, p.78). Gilbert Ryle defende que entre a época de Protágoras e a de Aristóteles havia um considerável número de tratados retóricos, pois os jovens gregos que almejavam ingressar nos assuntos públicos precisavam aprender como compor discursos judiciários, políticos e panegíricos, de modo que a arte retórica era o ensinamento predominante até a fundação da Academia platônica. Segundo Ryle, os manuais de instrução em retórica que Platão menciona no *Fedro* em 266-267, particularmente correlatos a Górgias, a Tísias, a Pródico e a Adrasto, foram assim todos compostos por sofistas.

oradores considerados maus logógrafos. Adrasto, rei de Argos, e Péricles, o estrategista ateniense, são venerados por Sócrates como exemplos de admiráveis retóricos, pois diziam que não se deve hostilizar, mas perdoar aqueles que, não conhecendo o diálogo (*mè epistaménoi dialégesthai*), são incapazes de definir o que é a retórica (*Fedr.* 269 b).

A retórica filosófica, para J.A.A. Torrano, implica “o conhecimento da alma e de sua força produtiva e receptiva, tanto quanto o conhecimento dos gêneros de discursos e de seus correspondentes gêneros de alma” (TORRANO, 2013, p.50), de sorte que o discurso bem composto revelar-nos-ia uma necessidade logográfica, por meio da qual as partes devem ser devidamente articuladas ao todo compósito. Sobretudo, deve-se ordenar o gênero dos discursos e de alma (*tà lógon te kai psychês géne*), suas afecções correspondentes e as respectivas causas, ajustando cada gênero a seu gênero correlato, ensinando por intermédio de quais gêneros discursivos cada gênero de alma é ou não necessariamente persuadido (*Fedr* 271b). A persuasão deve ser, consoante aos ditames logográficos, acompanhada da verdade. Cada gênero de discursos, arte retórica, a sofística, filosofia, produz na alma do ouvinte uma forma determinada de prazer. A alma filósofa é a única que experimenta os prazeres puros, pois, nutrida pela dialética, não se persuade apenas por discursos belos e ornados, sem a necessária comunidade com a verdade e com a inteligibilidade. A multidão, aprazendo-se com o caráter encantatório da linguagem, deixa-se facilmente persuadir sem o uso da razão. Ressalta-se a homologia entre o gênero da alma e seu conseqüente gênero do discurso, pois o ato de dizer exprime o ser, a linguagem expressa a realidade, de sorte que o consumado orador, venerando a verdade e a sabedoria divina, inspira as almas magnânimes para o belo. Para Cassin, o ensino da retórica

Deve passar por um conhecimento dos gêneros de almas, de suas maneiras de agir e de padecer, e pelo conhecimento simétrico dos gêneros de discurso, para desembocar no conhecimento das relações causais entre gêneros de discurso e gêneros de alma.” (CASSIN, 2005, p.155).

A definição do discurso como sendo uma psicagogia constitui um dos tópicos centrais dos *Diálogos*, e particularmente do *Fedro*, uma vez que para Sócrates o poder do discurso (*lógon dýnamis*) consiste na psicagogia,

entendida como uma condução de almas, porque quem deseja se tornar retórico, precisa realmente conhecer as formas que a alma possui (*Fedr.* 271 c), logo, a psicagogia é uma *dýnamis* do *lógos*. A cada gênero de alma corresponde um determinado gênero de discurso e, por esta causa, há almas fáceis de persuadir (*eupeitheîs*), mas existem outras consideradas difíceis de serem persuadidas (*dyspeitheîs*), sendo preciso que o retor seja capaz de respeitar com a máxima acuidade o desenvolvimento de um discurso, contemplando os argumentos pormenorizadamente nas ações e também nos eventos, reunindo, nesta arte, a palavra e a ação, o *lógos* e a *práxis*, haja vista que certas almas, nutridas corretamente pela dialética, não se aprazem com determinados discursos, nos quais se originam a opinião e a imaginação falsas. A alma filósofa e dianoética, por exemplo, se apraz com a dialética, observando o verdadeiro, o que é vigorosamente regido pela justa proporção e simetria, critérios considerados dianoéticos e propedêuticos à ascese anímica. O tópico retórico da psicagogia nos auxilia a pensar o ofício pedagógico e também político do filósofo ante seus êmulos, de sorte que a dialética, saber psicagógico, se impõe, pela necessidade logográfica e pela recusa da arte apatética, logo, como o gênero produtor por excelência de discursos verdadeiros, superando a antilogia de retores e de sofistas, gêneros produtores de discursos falsos.⁹

REFERÊNCIAS

CASSIN, Bárbara. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. “Esquisse de typologie des définitions de la rhétorique de Platon à AElius Aristide”. In CASSIN, Bárbara (dir.). *La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions rhétoriques et définitions philosophiques de la rhétorique*. Paris: Jean Vrin, 2015.

⁹ A dialética se apresenta como contraexemplo da logografia. Cf. Torrano (2013, p.51): “A primeira sinopse da exposição verifica que, aplicado à retórica, o método dialético implica a psicologia que distingue 1º) se a alma é algo simples ou complexo, 2º) qual a natureza de seu poder de produzir o quê em outrem e de padecer o quê de outrem, 3º) quais almas por quais razões se deixam ou não se deixam persuadir por quais discursos”.

- CORDERO, Néstor-Luis. *Sendo, se é, O poema de Parmênides*. São Paulo: Odysseus, 2011.
- DIXSAUT, Monique. *Platon: Le Désir de Comprendre*. Paris: Jean Vrin, 2003.
- KERFERD, George. *The Sophistic Movement*. Cambridge: CUP, 1981.
- MATTÉI, Jean François. *Platon et le miroir du mythe*. De l'âge d'or à l'Atlantide. Paris: PUF, 1996.
- MIÉ, Fabián. *Lenguaje, Conocimiento y Realidad en la Teoría de las Ideas de Plato: Investigaciones sobre los diálogos medios*. Córdoba: Ed. del Copista, 2004.
- PLATON. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- PLATON. *Phèdre*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1989.
- RYLE, Gilbert. *L'itinéraire de Platon*. (trad.) Jacques Follon. Paris: Jean Vrin, 2003.
- SCHIAPPA, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- TORRANO, J.A.A. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume, 2013.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- VASILIU, Anca. *Images de Soi dans l'Antiquité tardive*. Paris: Jean Vrin, 2012.
- VLASTOS, Gregory. *Socrate. Ironie et Philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994.