



## O diálogo *Fedro* de Platão como meta-dialético

### Plato's *Phaedrus* as a meta-dialectic dialogue

Maria Cecilia L.Gomes dos Reis<sup>1</sup>

#### Resumo

O objetivo deste ensaio é mostrar que o *Fedro* de Platão exibe uma engenhosa estrutura dramática: Sócrates prescreve a dialética como a melhor “arte na condução das almas” e a um só tempo realiza a verdadeira conversão de Fedro à Filosofia. Porém, mais do que apenas uma narrativa dramática, o diálogo encena essa conversão fazendo seus agentes performarem e efetivarem no plano de suas ações os temas que estão sendo enunciados em seus discursos.

Palavras-chave: dialética, retórica, amor, *psykhagogia*

#### Abstract

This essay's aim is to show that Plato's *Phaedrus* displays an ingenious dramatic structure: Socrates prescribes the dialectic as the best “art in conducting souls” and, at the same time, obtains the real conversion of Phaedrus to Philosophy. More than a dramatic narrative, the dialogue stages this conversion, making its agents to perform and make effective in the field of their actions the themes that are being enunciated in their speeches.

Keywords: dialectic, rhetoric, love, *psykhagogia*

O diálogo *Fedro* está entre os textos mais escorregadios, por assim dizer, da filosofia grega clássica. A definição do seu tema colocou dificuldades já na antiguidade – se seria o amor, a beleza, a retórica ou uma miscelânea disso tudo<sup>2</sup>. E mesmo na admissão de que nunca há uma unidade estrita de tópicos em qualquer obra de Platão, neste caso em particular a diversidade dos assuntos tratados é surpreendente. Desconcertante também, é o modo como Sócrates está retratado nesta jornada – e para citar apenas um entre tantos traços extravagantes, desta feita, no lugar da moderação costumeira e da preferência aberta por perguntas diretas e respostas curtas, o que temos é um sujeito tomado por entusiasmo e delírio crescentes, a ponto de coroar seus longos arroubos discursivos com um elogio franco às formas divinas de loucura [244a-245c]. A abrir uma conversa repleta de alusões sensuais e ironias, está um

<sup>1</sup> Universidade Federal do ABC – Centro de Ciências Naturais e Humanidades

<sup>2</sup> Cf G.J.De Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Adolf M.Hakkert publisher, 1969, p.22.

discurso escrito pelo renomado orador Lísias, lançando um assunto que é, por sua vez, embaraçoso, mesmo em uma sociedade ciosa dos amores masculinos<sup>3</sup> – uma avaliação da relação erótica entre um garoto e o homem que o tem por favorito como um negócio a ser contabilizado em termos de custos e benefícios ou, para dizê-lo de modo anacrônico mas exato, em chave estritamente utilitarista [230e-234c].

É bem verdade que a questão decerto muito relevante a jovens ávidos por serem introduzidos com sucesso na conturbada vida pública ateniense – a quem conceder favores sexuais? Ao homem tomado de amor ou àquele que não esteja apaixonado? – nada mais é do que mero pretexto ao passeio um tanto desconexo por certos bordões típicos da filosofia de Platão – a imortalidade da alma e a crítica à oratória de seus dias. Porém, o que poderia ser apenas uma excentricidade de estilo torna-se no mínimo paradoxal justamente no diálogo em que se encontra a tese de que todo e qualquer discurso deve ser constituído como um ser vivente [264c2-3]. E tudo isso expresso *por escrito* e como um legado à posteridade, embora seja também no *Fedro* que Platão revele sua baixa confiança em qualquer discurso fixado na palavra escrita e por isso mesmo incapaz de adaptar-se a diversos leitores, dando a qualquer um sempre as mesmas respostas [275a-e]. Em suma, os estudiosos em geral tentam passar o diálogo adiante tal como uma batata quente, sem jamais tê-lo por inteiro nas mãos.

Por certo há algum consenso. Hoje em dia, todos parecem convencidos de que é um diálogo do período médio e do núcleo central do platonismo tal como o entendemos – posterior à *República*, *Fédon* e *Banquete*, que também trata do amor –, mas nem sempre foi assim. A diversidade de temas levou o biógrafo de filósofos antigos, Diógenes Laércio - que viveu na primeira metade do século III e que decerto professa opiniões correntes em seus dias - a constar o *Fedro* como o primeiro escrito de Platão, dada sua dicção jovial [III.38]<sup>4</sup>. Há contudo quem pense o mesmo, mas por seu aspecto de sumário geral – como se fosse um “programa de tópicos para pesquisa”. Outro consenso é aquele de que a unidade do diálogo é difícil de ser estabelecida, pois o *Fedro* de fato tem duas partes quase em tudo opostas – um panegírico do amor contendo um mito caudaloso sobre a natureza e destino das almas, ao qual se justapõem diversas instruções técnicas e áridas sobre retórica.

---

3 Para um estudo criterioso sobre a presença e o erotismo homossexual na Antiguidade Clássica, ver K.J.Dover, *A homossexualidade na Grécia Antiga*, S.Paulo: Nova Alexandria, 2007.

4 Cf *Diogenes Laertius – Lives of eminent philosophers*, vol I, Cambridge: Harvard Univ.Press, 1972, p.311.

O objetivo deste ensaio é mostrar em linhas gerais que o *Fedro* é um primor literário no gênero do diálogo socrático. Pois por um lado marca o cume do projeto filosófico de Platão em ao menos um de seus pilares essenciais – a reforma radical no modo de educar a juventude para uma completa transformação do ambiente intelectual e moral em seus dias –, sendo ainda um dos maiores tributos ao mestre, depois de sua aviltante e injusta condenação à morte pela democracia restaurada. Mas o que passa sem maiores comentários é a cadência do diálogo, que revela, por sua vez, um andamento cuja engenhosidade dramática é única – sendo esta inclusive uma chave eficiente para estabelecer sua unidade temática. Pois há nesta obra uma curiosa simultaneidade entre teoria e prática: Sócrates assimila a dialética à verdadeira retórica ou “arte na condução de almas” – *psykhagogia* [261a7-8] – e segue, a um só tempo, suas próprias prescrições. Dito de outro modo, por meio dos procedimentos que está em vias de propor e descrever, ele realiza e leva a cabo a efetiva conversão de Fedro à filosofia, tal como julga que esta deva ser. De modo que, nos mesmos passos em que expõe o método, Sócrates prova-o *ad hominem*: ali mesmo e com o próprio interlocutor servindo-lhe de cobaia. E assim, o formidável exemplo do uso que Platão faz do diálogo dramático com finalidades filosóficas, neste caso, exhibe ainda mais Sócrates em seu caráter, vale dizer, performático: a genial dramaturgia do discípulo lega-nos um retrato detalhado do exímio *performer*, do mestre no pleno desempenho da espetacular arte de aliciar os outros a um novo modo de vida.

Na primeira secção apresentarei uma leitura que, em suma, privilegia a jornada de Sócrates como “explicação concomitante à demonstração” daquilo que pode a dialética, no sentido de *psykhagogia*. Acredito que a variedade de tópicos organiza-se no empenho de um mesmo propósito – o elogio da filosofia como a mais bela *therapeia* psíquica. E isso consiste, em poucas palavras, no divino abandono do modo habitual de pensar rumo a uma busca compartilhada da verdade, em que duas almas alimentadas por um tipo particular de fervor e numa interação tal qual a de amantes e amados, curam-se de um certo esquecimento que o corpo lhes impôs; e assim modelam suas vidas em termos mais belos e valiosos.

Na segunda secção, farei um breve comentário das limitações que me parecem ter certas interpretações do *Fedro* em uma promissora linha de pesquisa – aquela que interpreta a obra de Platão como um plano literário para a divulgação de sua filosofia ao grande público.

- I -

A pergunta que abre o diálogo – “de onde vens e para onde vais?” –, como já foi apontado, não por acaso é emblemática do percurso do diálogo como um todo: Fedro vem do encantamento com a retórica de Lísias e vai ser conduzido por Sócrates a uma genuína dedicação à filosofia<sup>5</sup>.

E a primeira ironia, por sua vez, parece confirmar que é disto que se trata: com aquilo que tem em mãos – o *erótikos* de Lísias: o discurso em que o grande orador defende que um garoto tem mais a ganhar entregando-se a alguém que não esteja louco de amor –, Fedro será capaz de levá-lo aonde bem o quiser, diz Sócrates. Ironia, de fato. Pois o que vemos nesta conversa sensual e em um recanto idílico dos arredores de Atenas é exatamente o contrário: o modo como passo a passo *aquela* será guiado por *este* em direção à verdadeira retórica – ou dialética, como prefere dizer. E, profundo conhecedor dos assuntos sobre os quais versa – bem como íntimo à natureza da alma de seu interlocutor –, ele, Sócrates, exibe perfeito domínio exatamente dos instrumentos dialéticos empregados a cada uma das etapas desta verdadeira conversão à filosofia. É sua capacidade de análise operando para uma visão melhor do conjunto – mais bem articulada e verdadeira –, aquilo que se oferece aos olhos do leitor/expectador deste belíssimo diálogo de Platão.

De fato, a retórica em geral tem por objetivo fazer com que o ouvinte se mova de uma visão inicial sobre determinado assunto para uma outra: aquela concepção que o orador espera dele ao final do discurso [271d]. Ora, o convencimento nada mais é do que um meio para a obtenção desse fim ou resultado. Porém, para que um discurso qualquer – seja oral, seja escrito – consiga isso que pretende, seus elementos, ingredientes e partes devem ser engenhosamente ordenados para que tal efeito seja produzido [271b-c]. E mais, o orador precisará tanto conhecer o assunto acerca do qual discursa – pois somente quem tem domínio de um tratado tema estará na posição de persuadir quem quer que seja com sua arte oratória –, quanto entender, por assim dizer, a alma de seu ouvinte, em quem ele por sua vez deseja incutir uma determinada maneira de ver o tal assunto [271a]. Em suma, na melhor posição para convencer estará quem fala sobre algo que conhece e a alguém cujas características psíquicas ele também conhece.

---

<sup>5</sup> Este panorama da trama do diálogo em relação à retórica baseia-se na interpretação de Harvey Yunis, *Plato – Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.3.

E por isso mesmo a dialética será apresentada por Sócrates como a verdadeira retórica. Pois o emprego do método de divisão e reunião – da análise em vista de uma consideração mais genuína do modo como as coisas realmente se articulam – é o recurso mais eficiente para aqueles requerimentos que fazem de alguém um orador competente [264e-266d].

Nessas condições, o suposto problema de Sócrates implícito no diálogo em tela seria passível da seguinte formulação: “como poderia este indivíduo particular – Fedro –, cujo interesse em retórica mascara uma aptidão para a filosofia, interromper o atual curso de seus interesses e ser levado por mim a adotar valores filosóficos e a perseguir a filosofia?” Os dois discursos de Sócrates, à luz dessas considerações, podem ser interpretados justamente como composições em que tudo foi deliberado e estabelecido para contribuir com a finalidade de demover Fedro de sua sedução inicial pela oratória de Lísias – bem como da tese defendida ali – e persuadi-lo a seguir o caminho da verdadeira filosofia – entendida como arte que captura e expressa o mais real e o mais inteligível.

O leitor do diálogo precisa manter bem vivo na imaginação o cenário que Platão armou para esta conversa [230b-d]. Os dois caminham para fora dos muros – no limiar do perigo – em plena manhã de um dia quente de verão ao som de cigarras. Chegam a um bosque sombreado por árvores altas e em flor, à beira de um regato fresco e cristalino, onde uma relva inclinada permite Sócrates recostar-se para ouvir a leitura do tal discurso. A beleza extrema da paisagem é designada pela crítica literária como *locus amoenus*: um lugar cujo encanto é tal que nada além de temas sublimes devem ser tratados ali.

E o que temos em seguida é um anticlímax. Fedro tal como um ignorante das coisas do amor [243c-d] põe-se a ler argumentos forjados por um dissimulado na tentativa de conquistar um belo garoto: o narrador de Lísias, fazendo-se passar por temperante e sóbrio, expõe um rol repetitivo de garantias e vantagens materiais, sociais e educacionais que existem para quem conviver com alguém que jamais passará pelo inevitável arrependimento a que chegam os loucos de amor [230a-234c].

Para se ter uma ideia de quão vergonhosa é para Sócrates tal abordagem e quão patético aos seus olhos é Fedro em seu encantamento pela oratória de Lísias, deve-se lembrar de um detalhe importante: Sócrates fará a sua réplica de *cabeça coberta* [237a4-5] – e de novo, é preciso que o leitor faça um pequeno exercício de imaginação para ter clara a força dramática da situação criada por Platão neste diálogo.

Com um primeiro discurso [237a-241d] e numa mera disputa retórica – visto defender supostamente a mesma tese de Lísias –, Sócrates exhibe para Fedro uma espantosa capacidade de tratar um único aspecto daquilo que Lísias professa, mas de maneira mais bela do que este o fizera. Defende que de fato nada há de pior do que um velho de alma mesquinha, desejoso da carne jovem de um garoto. Mas Sócrates deixa-o perplexo, pois ao dividir e examinar apenas uma parte do assunto – e já fazendo portanto uso dos procedimentos dialéticos de divisão e reunião –, ele foi capaz de dar-lhe um tratamento mais completo e ordenado. Pois antes mesmo de descrever a ignomínia do sujeito obcecado pela beleza física fugaz de um menino imberbe, Sócrates dá uma definição de amor [237b-c] e, neste passo, alude a um símile que terá fortuna na literatura: a analogia entre a alma e uma biga dirigida por dois corcéis, um representando o desejo inato de prazer; outro, uma opinião adquirida sobre o que é o certo. A obstinação destemperada de uma parte da alma voltada ao prazer do belo, que submete a si não importa qual opinião instigada pela que é melhor, por ora é o que se entende como *eros* ou paixão amorosa.

O espantoso na *performance* de Sócrates é que, ao falar da inegável beleza do corpo jovem e justapondo-a ao horror de uma alma rasteira e desejosa apenas deste belo mínimo, ele consegue abrir os ouvidos e despertar os olhos de Fedro para um novo estrato de belezas, aquele das palavras que encantam e guiam nossa alma curiosa – o que é afinal um belo discurso? Contudo, ocupa-se ainda o território de Lísias – aquele de teses abjetas, de amantes dissimulados, de oratória precária e desprovida de verdadeira arte. E mesmo que o terreno já esteja preparado, Sócrates sequer entrou no mérito de tudo o que foi tratado até então.

A mudança completa de chave será marcada por um momento crucial, em que ocorre uma reviravolta tal que a curva dramática do enredo sofre um verdadeiro abalo sísmico. Alertado por um célebre *daimon* interior, Sócrates é induzido a retratar-se. Pois a visão estreita que deu origem às palavras já proferidas não está de modo algum à altura de tudo o que pode o deus *Eros* – sua impiedade não foi vilipendiar o aspecto desmedido do apetite inato por prazer, mas fazer crer que só esse tipo de amor existe. É quando ele se põe a elogiar as graças que o homem alcança por certas formas de loucura e que qualquer um admite como verdadeiras bênçãos – o transe profético de Apolo, a catarse expiatória de Dioniso e a inspiração poética das Musas. O ponto de Platão é a novidade de defender que também a *mania* amorosa é uma dádiva divina,

ligada essencialmente à filosofia. Pois funcionando como uma espécie de disparador para a reminiscência e sendo acessível a muitos, configura-se como uma loucura talhada pelos deuses para melhor conduzi-los à felicidade. A perturbação erótica nada mais é do que rememoração dos embates da alma que busca contemplar o verdadeiro ser inteligível – e, sendo o conhecimento algo superior à profecia, catarse e poesia, esta espécie de *mania* é dentre todas a melhor [249e].

Pois há na verdade dois tipos distintos de loucura: aquela cuja origem são as doenças humanas e uma outra, proveniente do “divino abandono dos costumes habituais” [265a-b] – bem como há o amor esquerdo, que merece todo o insulto contido nos discursos iniciais, mas há também o amor direito, alvo dos maiores elogios por ser a causa dos maiores bens para um homem [266a-b]. A dialética de Sócrates, ao operar distinções reais, fez com que Fedro passasse da censura – feita nos moldes de Lísias – ao elogio do amor. Pelo emprego do método de divisão, separando as coisas por espécies – e bem onde se encontram as junções naturais, tentando não destroçar as partes como faz um mau açougueiro [265e1-3] –, e estabelecendo (de)graus por assim dizer, Sócrates pode ao mesmo tempo ascender a um plano superior, tendo uma visão conjunta de uma ideia, pelo emprego do método correlato de reunião. É mais um passo filosófico dado em direção a um panorama mais completo dos poderes do amor – que será apresentado agora como um abalo erótico acompanhado de alto valor epistemológico, pois reminescente do Belo, que pode acordar o desejo de conhecer toda a inteligibilidade acessível ao intelecto.

Entra em cena então *Ptéros* – o Amor Alado, tal como concebido pelos deuses [252b8-9] e do qual Sócrates falará agora de *cabeça descoberta* [243a10-b7]. E suas palavras doravante darão lugar a um verdadeiro Hino em louvor ao mestre de ambos: Eros, o protetor dos belos meninos [265c-d]. A biga tracionada por uma parrelha de corcéis, que havia sugerido no primeiro discurso a estrutura de uma alma desejosa e incontinente, ganha agora um piloto racional – o intelecto [247c7-8]. Esta é justamente aquela parte em nós que combina por assim dizer memória e esquecimento. Pois elevadíssima em sua condição imaterial, traz por um lado algo do inteligível ao qual é congênere e teve acesso parcial em um tempo imemorial. Mas, por outro lado, esta é ainda a parte da alma propensa à inconsciência de que sua natureza divina tem necessidade vital de alimentar-se do que é verdadeiramente real. Ora, isto pode contudo ser retomado de si mesmo por meio da dialética e formulado de modo a consi-

derar a inteligibilidade em tudo: as formas em si e em suas interações mútuas. Eis a dinâmica psíquica por assim dizer que Platão sintetiza nas imagens de asas que a alma pode perder, mas tem chance também de recuperar [246b-247c].

É já ao intelecto que Sócrates dirige o argumento com o qual pretende provar a imortalidade da alma com base em sua natureza auto e sempre movente [245c-246a]. Em seguida, dá vazão a um mito caudaloso. Decerto a estratégia de Sócrates é de caso pensado, dada a suscetibilidade de Fedro à mitologia – do que ele dá prova logo no início da caminhada, ao passarem por um local cercado de histórias fabulosas [229b-230a]. Seja como for, ele brinda o leitor com uma sucinta descrição da região supra-celeste [247c-d] – e o *locus* inteligível ou planície da verdade de fato deixa longe em esplendor o *locus amoenus*. Descreve com minúcia a origem celestial das diversas naturezas divinas [246e-247a] em que têm parte os diferentes tipos de alma identificadas entre os homens – umas mais propensas ao conhecimento e ao poder, pois participam do cortejo de Zeus; outras, bélicas e reativas, ligadas a Ares; e assim por diante [252c-e]. Introduce um certo “decreto de Adrasteia” [248c-d] com o que reafirma e de certo modo justifica a diversidade de temperamentos humanos e destinos. Descreve detalhadamente as afecções de *eros*, que envolvem sentimentos de ordem tanto psicológica como fisiológica – e com o *Fedro* dá-se um passo adiante no sentido de superar a visão do assim chamado “amor platônico” como marcado pela simples dicotomia do “prezar a alma e desprezar o corpo”. Enfim, Sócrates deixa bem claro o seguinte: por pior que seja a condição humana, algo de um plano superior o intelecto há de ter visto – e disso pode ser facilmente lembrado pelos sentidos afoitos: o Belo em si mesmo, que resplandece mais do que qualquer outra forma inteligível [250d].

O argumento de Platão, em suma, poderia ser formulado do seguinte modo. Se todo e qualquer ser humano teve ao menos um vislumbre das formas, então o Belo não lhe escapou; se a visão é o sentido mais acurado por sua vez, então o belo sensível também não escapará a ninguém. Ora, de fato todo e qualquer ser humano espanta-se e como que sai de si com o abalo provocado pela reminiscência do belo e por isso mesmo o amor permite que a alma dê início à inquietação de busca pelo verdadeiro e pelo ser.

E é por isso que quando a alma de um amante – seja ele feio, velho e desprovido de riquezas tal como Sócrates – é levada à reminiscência por um belo jovem, a este nada de melhor poderia acontecer [251a-252b]. O amante tomado por este tipo de

*mania* – divinamente erótica – é a melhor companhia possível para qualquer garoto, pois somente assim, o tutor inspirado e reminiscente será capaz de reconhecer o tipo divino de alma do seu amado [252c-e]. E numa espécie de surto de veneração, modelará a própria alma bem como a de seu favorito fazendo dele alguém o mais parecido possível ao deus de cujo séquito ambos tomaram parte. Como um verdadeiro demiurgo reproduzirá em vida uma existência próxima do ideal, isto é, aquela que realiza o mais perfeitamente possível a forma divina específica de suas almas essencialmente afinadas. Contidos pelo pudor resultante de uma verdadeira reeducação dos desejos [254a-255a], os favores sexuais ocorrerão *se e quando* o menino amado de bom grado o consentir [256a1-5]. Vendo-se nos olhos do amante, como num espelho ou por assim dizer num transe narcisista, será também ele inundado de paixão [255b-e]. Se vencerem por fim as melhores partes de suas almas, levarão juntos um modo de vida regulado e abençoado – aquele voltada à filosofia – que favorece a concórdia. E quando mortos, enfim, tornar-se-ão “alados e leves” [256b].

Eis, por fim, o efeito desta assim chamada “palinódia” sobre Fedro: incutiu-lhe desta feita o claro desejo pelos objetivos, por assim dizer, transcendentais da filosofia. E assim Sócrates leva-o a vislumbrar a possibilidade de que somente do seguinte modo um jovem realizará o mais belo de si: acompanhado de alguém louco pelo divino amor. Pois estará então sob a bênção de Eros Alado, cuja dádiva é dar aos seus protegidos uma alma capaz de alçar voos elevados, aspirante à forma da beleza enquanto tal – em seus aspectos éticos e estéticos, para dizê-lo de maneira anacrônica, mas precisa.

Porém, Fedro ainda não está totalmente confiante – e suas palavras logo após o segundo arroubo discursivo de Sócrates deixam isso claro: “E junto a ti, Sócrates, faço eu votos que essas coisas aconteçam, *se é que são melhores para nós.*” [257b7-c1]. Ao que tudo indica, ele já não se mostra entusiasmado com a oratória de Lísias, mas ainda não parece totalmente convencido de que uma vida voltada à filosofia é a melhor para ele. E por isso mesmo a tarefa de Sócrates, na segunda parte do diálogo – uma investigação sobre a retórica –, será a de explicitar as técnicas da dialética e ao mesmo tempo mostrar a razão da beleza daquilo que proferiu na sua palinódia: os recursos produtores de uma visão mais verdadeira tanto do amor, quanto do modo mais honrado de ocupar a vida. É para esta trajetória que aponta o problema de fundo da segunda parte do diálogo: em que consiste o valor de um belo discurso?

Antes de tudo, Sócrates apresenta o mito das cigarras [259a-d] – que parece ter, entre outros, o propósito de alertar Fedro dos perigos envolvidos também no prazer das palavras: se dão por um lado melhor sentido à vida, podem ainda levar um homem à servidão – exortando-o a uma disposição correta em relação a isso. E de novo revela seu exímio talento para ajustar técnica ao perfil daquele que está em vias de conduzir a uma visão mais acertada do assunto.

Em seguida, vai diretamente ao ponto central do problema [259e-262c], apontando a indiferença da retórica à verdade. Com requintes de orador que sabe como convencer um interlocutor, coloca palavras aproximadamente assim na boca da retórica personificada: “eu não forço os ignorantes da verdade a falar! Meu conselho, pelo contrário, seria o de que assim que a tiverem adquirido, sirvam-se de mim sem mais.” [260d5-9]

E Sócrates avança em dois movimentos. Primeiro, ao ampliar o escopo da retórica concebendo-a como uma arte de conduzir a alma por meio do discurso [261a]; e depois, afirmando que a arte de contra-argumentar não se restringe aos tribunais e assembleias públicas, mas é uma e a mesma em todos os tipos de discurso [261e] – com o que conclui dizendo que aquele que desconhece a verdade e limita-se a buscar a opinião dispõe não de uma arte mas apenas de um instrumento ridículo [262c]. A estratégia tem por resultado equiparar a sua própria dialética – e em particular o método de divisão e reunião – com a oratória tal como a de Lísias, que ele está em vias de criticar.

Na sequência, temos um verdadeiro catálogo da retórica então praticada na Grécia [266e-272b], em que os autores, seus manuais e as respectivas contribuições no desenvolvimento dessa arte são mencionados – o que fez do diálogo uma fonte importante de informações sobre este relevante assunto: a relação entre filosofia e política. Neste particular, mais uma engenhosa construção de Platão deve ser apontada: o diálogo parece seguir à risca as mesmas prescrições feitas por esses renomados oradores – a conversa introdutória do Fedro pode ser vista como um proêmio; o primeiro discurso, a exposição; o segundo, sua confirmação; a palinódia seria uma espécie de refutação; toda esta segunda parte traria mais de uma recapitulação; e por fim teríamos um sumário.<sup>6</sup> Contudo, sua meta é clara: mostrar que todos os itens descritos nos tais manuais de retórica são meros preliminares de uma verdadeira arte.

---

6 Cf. Marco Zingano, “Às voltas com a alma: *megaloon gar heneka periiteon* (274a3)”, no prelo.

Pois sem conhecer muito bem a natureza psíquica do sujeito ao qual se dirigem, sem classificar os tipos de discursos e os tipos de almas e ajustá-los muito bem entre si, não serão capazes de conduzi-las como pretendem – sem que haja qualquer caminho mais breve pra isso [271d-272b].

No pano de fundo de todo este exame da potência da retórica [268a2], está a análise que Sócrates faz de seus próprios procedimentos, que culminam por mostrar que a “psicagogia” retórica tende a assimilar-se à ação que o amante exerce na alma do amado – e não surpreende que os dois temas se revelem por fim essenciais à filosofia, entendida como dialética oral e em tudo superior a textos escritos. Em suma, não há verdadeiro amor sem filosofia, que é por sua vez a condição indispensável da verdadeira retórica.

O objetivo final é alcançado pela engenhosa sequência de partes aparentemente desconexas e compondo o diálogo como um todo. No fim desta conversa, o entusiasmo de Fedro por praticar retórica de fato está de todo dissipado. Adepto convicto da filosofia [27834-279b3], é legítima a suposição de que ele agora deseja conhecer as articulações do real e pôr a dialética erótica – a fecundidade intelectual do amor – em prática.

## - II -

Em um estudo de certo modo pioneiro<sup>7</sup>, Charles Kahn traz de novo para a pauta o pano de fundo que considera os *sokratikoi logoi* – “conversas com Sócrates” – como um gênero praticado por outros tantos discípulos diretos – Antístenes, Ésquino, Fédon, Euclides, e o autor mais conhecido, Xenofonte. No caso de Platão, por sua vez, o diálogo estaria umbilicalmente ligado ao radical projeto de transformação do ambiente moral e intelectual por meio da educação, a serviço de refutar para o grande público a visão de mundo tal como representado por Sófocles, Tucídides, Homero e Hesíodo, substituindo sumariamente Aquiles, Édipo e Péricles por um novo (anti-) herói: Sócrates. E mais, não se trata da substituição de teses falsas por verdadeiras, pois sobretudo nas primeiras obras o que se pretende é “mudar radicalmente a orientação moral e intelectual do aprendiz”<sup>8</sup> – operar por assim dizer uma conversão. Talvez haja neste passo a

---

7 Cf Charles H.Kahn, *Plato and the sokratic dialogue – the philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

8 Cf Kahn, op.cit., p.xv.

suposição subliminar de que, ao identificar-se com o interlocutor de Sócrates, também o leitor será iniciado e convertido à filosofia, tal como entendida por Platão.

Decerto, um problema permanece: em que momentos Sócrates é o porta-voz de Platão? Dada a autonomia formal de cada diálogo, como acomodar as flutuações literárias e filosóficas detectadas no conjunto da obra? Duas leituras alternativas configuraram-se desde o século XIX. A primeira é a visão unitária de Friedrich D. F. Schleiermacher – os vários diálogos resultam de um único ponto de vista e a diversidade pode ser entendida como reflexo de propósitos pedagógicos distintos ou em bases literárias; os mesmos problemas são explorados em várias direções e a “ordem dos diálogos é a ordem de uma educação filosófica.” A segunda é a tradição desenvolvimentista de Karl F. Hermann – o pensamento de Platão evoluiu e os diálogos podem ser ordenados de acordo com as diferentes etapas, de um discípulo que defende as posições do mestre mas passo a passo dirige-se a uma forma própria de pensar as coisas.

Kahn declara-se filiado à primeira tradição, mas sua versão é mais branda. Para ele, haveria uma moldura estável e constante no pensamento de Platão – o ideal socrático de moralidade e uma dicotomia da realidade afinada ao poema de Parmênides, que distingue o aspecto imutável do ser, objeto da inteligência, e o aspecto variável do devir, captado pelos sentidos. Mas esta é acrescida, por sua vez, de uma articulação complexa – a “teoria das formas” –, multifacetada e formulada de diversos modos nos diferentes diálogos, que de fato dividem-se em três grupos. E embora esta última admissão pudesse induzir à visão de desenvolvimento intelectual, o que estaria em jogo na verdade é o “desdobramento de um plano literário para apresentar sua filosofia ao grande público” em que, ainda que cada diálogo exista num “espaço literário” próprio, os primeiros são uma preparação filosófica deliberada para as ideias que alcançam o clímax em *Banquete*, *Fédon* e particularmente na *República*.

O estudo de Kahn compreende dezoito diálogos – 2/3 do *corpus* – e emprega o que ele chama de “interpretação ingressiva” – o procedimento de interpretar um argumento ou mesmo uma obra particular localizando-o no mais amplo panorama filosófico articulado naqueles diálogos cujo cume seria a *República*. E ele confere ao *Fedro* uma posição e um papel especial: ele marcaria uma mudança drástica de direção, embora não significativa no que concerne à sua visão sobre o conhecimento e a realidade. Depois dele, Platão passaria a empregar um método e vocabulário mais técnicos pois teria por alvo um público de filósofos estrito senso. O que mudaria, segundo ele,

é uma nova escolha de audiência, com enorme impacto nas características literárias dos diálogos tardios, tais como *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu* e *Filebo* – aqueles que Kahn supõe seguirem diretamente o *Fedro*. Desse ponto de vista, a estrutura, por assim dizer, cindida do diálogo é francamente admitida: a primeira, repleta de alusões a outras “conversas com Sócrates” olharia para o que veio antes, a segunda parte, árida e técnica, anunciaria o que está por vir.

É provável que o encaixe perfeito de uma abordagem externa do diálogo, tal como aquela que resulta de sua proposta interpretativa, tenha levado Kahn a uma conclusão que em tudo se opõe àquela que tentei sugerir na primeira parte deste ensaio: “Platão evita cuidadosamente o paradoxo de prover uma demonstração escrita da superioridade da dialética oral.” Para ele, “o diálogo meramente esboça, mas não tenta exemplificar o tratamento dialético mais completo que seria requerido para qualquer explicação filosófica adequada do ensino e da persuasão.”<sup>9</sup>

Um trabalho mais recente e nas pegadas de Kahn – aquele de Martin Puchner<sup>10</sup> –, embora vocacionado para uma leitura do *Fedro* em toda a sua riqueza, animada por sua noção de “Platonismo dramático”, carece, por sua vez, de fôlego para um mergulho mais profundo na complexa estrutura do diálogo, que é mencionado apenas em seu tópico mais controverso – a já mencionada paradoxal crítica *por escrito* de Platão à *escrita* – e embora sua proposta para contorná-la viesse em uma chave promissora: “poder-se-ia dizer que a dimensão teatral dos diálogos de Platão, seu tipo particular de performance participatória, é ativado sejam eles de fato encenados ou não.”<sup>11</sup> Uma afirmação que este ensaio poderia perfeitamente subsidiar.

---

9 Cf Kahn, *idem*, p.376.

10 Cf Martin Puchner, *The drama of Ideas – Platonic provocations in theater and philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

11 Cf. Puchner, *op.cit.*, p.29.