

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

LILIAN NEVES MISE

LOGOS E PAIDIÁ

GUARULHOS

2015

LILIAN NEVES MISE

LOGOS E PAIDIÁ

Dissertação à Universidade Federal de São Paulo
como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia

Área de concentração: Metafísica e Linguagem

Orientação: Maurício Pagotto Marsola

GUARULHOS

2015

LILIAN NEVES MISE

LOGOS E PAIDIÁ

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de São Paulo
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes
Universidade de São Paulo DLCV / FFLCH / USP

Prof.Dr. Marcelo Silva de Carvalho
Instituição Universidade Federal de São Paulo

(Suplente) Prof.Dr. Adriano Machado - DLCV / FFLCH
Universidade de São Paulo DLCV / FFLCH / USP

À vida

AGRADECIMENTOS

O grande prazer, após percorrer um caminho, é poder avaliar os frutos que colhemos, reconhecer que entre o início e o final não somos mais os mesmos. Agradeço a todos os professores do programa de pós-graduação da Universidade Federal de São Paulo pois cada um, de forma particular, proporcionou condições para que o espírito filosófico brotasse e desenvolvesse.

Agradeço à Daniela Gonçalves, responsável pela secretaria de Pós-graduação da Universidade Federal de São Paulo, por sua imensa ajuda neste trajeto.

Ao programa do Governo Federal de incentivo a pesquisa acadêmica pela possibilidade de participação na CAPES/REUNI que possibilitou a viabilização deste trabalho.

Agradeço à generosa, dedicada e, sobretudo paciente orientação do Prof. Mauricio P. Marsola.

Os homens daquele tempo, evidentemente, não eram sábios como os da nossa geração, e como eram ingênuos, era para eles suficiente ouvir o que lhes dizia um carvalho ou uma rocha; para eles, a única coisa importante era que se lhes dissessem a verdade.

Fedro 275

RESUMO

A reflexão sobre a escrita filosófica elaborada por Platão no *Fedro* constitui uma oportunidade de averiguar os problemas e expectativas do filósofo em relação ao uso desta tecnologia de transmissão de discursos. Nosso enfoque no presente trabalho é abordar como este tema se desenrola no diálogo e discutir a conexão entre escrita e *paidiá* (jogo).

Palavras-chave: Platão, Retórica, Escrita

ABSTRACT

The reflection on philosophical writing developed by Plato in Phaedrus is an opportunity of ascertaining the issues and philosopher's expectations regarding the use of this technology of broadcasting speeches. Our focus in this paper is to approach this subject as it unfolds in dialogue and discuss the connection between writing and *paidía* (game).

Keywords: Plato, Rethoric, Writting

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1 A ESCRITA NO <i>FEDRO</i> | 15 |
| 1.1 A <i>TECKNE TOU LOGON 257B – 274B</i> | 24 |
| 1.2 RECORDAÇÃO | 35 |
| 1.3 MEMÓRIA E VERDADE | 39 |
| 1.4 VIDA, MOVIMENTO E PSICAGOGIA | 41 |
| 1.5 AGRADAR AOS DEUSES, CONHECER A SI | 45 |
| 1.6 OS JARDINS DE ADÔNIS | 54 |
| 2 O JOGO | 59 |
| 2.1 DECORO | 66 |
| 3 O FILÓSOFO | 74 |
| CONCLUSÃO | 79 |
| REFERÊNCIAS | 84 |

INTRODUÇÃO

Lidar com diálogos platônicos é sempre uma tarefa instigante, o seu conteúdo se apresenta repleto de ironias e desvios, e, sem que possamos ter a sonoridade do autor para eliminar dubiedades de sentido, as portas da interpretação encontram-se abertas. O *Fedro* não foge a esta regra. Nesses aproximadamente vinte e cinco séculos de comentários e interpretações várias hipóteses foram levantadas não apenas sobre a sua datação, mas com relação a sua temática principal, dado a diversidade de conteúdo. Para nossa investigação será dado enfoque especial à significação da crítica à escrita na parte final do texto.

No período histórico do nosso diálogo a laicização do *logos* ocorre em setores fundamentais da organização social, como por exemplo no âmbito da educação e da organização judiciária. Todos considerados cidadãos possuem participação igual na vida pública; nem a virtude, nem a fortuna são critérios distintivos. As reformas de Sólon e Clístenes possibilitam a todo cidadão não apenas votar, mas por meio da sorte¹, e não pelo mérito, assumir um cargo público, partindo do suposto que ser cidadão é ser capaz de julgar, legislar, governar. “Tal é o ideal de isonomia [na corrente democrática], que encara a igualdade sob a forma da relação mais simples: 1/1. A única ‘justa medida’ capaz de harmonizar as relações entre cidadãos é a igualdade plena e total.”². Desta forma as funções públicas deixam de ser ocupadas de forma hereditária permitindo a inserção de qualquer cidadão nestes cargos, as quais eram anteriormente reservadas a determinadas famílias e linhagens.

¹ Acesso aos cargos públicos por sorteio, *isotimia*. (Ver MOSSÉ, 2008, p.73)

² VERNANT, 2008, p. 103

Se o homem é, conforme nos lembra Aristóteles, um animal político, a palavra é a expressão plena dessa natureza. Em um mundo de iguais é a força da palavra que irá determinar o *nomos*. Porém esta força não é a mesma do período arcaico no qual reis e poetas em seus ditos formulares, recebiam a autoridade por herança sanguínea ou concessão dos deuses; trata-se agora da força da *peithó*, a força de persuasão, maximamente expressa no embate político. Homem contra homem, o único instrumento disponível é a palavra; saber expressá-la é ser um bom cidadão. A união em assembléia dos atenienses possibilitou repelir uma invasão por parte de Cálcis e dos beócios, o comentário de Heródoto acerca desta vitória exalta a força da liberdade de palavra:

[...] quão nobre é a liberdade [isegoría], não só sob um aspecto, mas sob todos; pois quando eram oprimidos por um governo despótico, não tiveram melhor êxito que seus vizinhos, mas uma vez libertados do jugo, demonstraram ser os melhores combatentes do mundo.³

Aristóteles diz que o banquete oferecido por um grupo é sempre melhor que o oferecido por um indivíduo⁴, ou seja, a opinião da maioria é melhor que a opinião de uma pessoa isolada, mesmo que no grupo de indivíduos existam alguns com pouca capacidade. A isegoria, igualdade no direito de falar, porém, exclui aqueles que não tomam parte nos discursos políticos: a mulher, o estrangeiro, o escravo, as crianças e todo o não-cidadão⁵.

A lei nascida do debate deve ser escrita para que se garanta sua permanência e sua fixidez, impedindo que se perca este momento do debate na flexibilidade da transmissão oral. Desta forma a escrita de uma lei se por um lado imprime e publica um momento laico de discussão, por outro lado a consagra, pois mesmo que esta lei ainda

³ HERÓDOTO, 5. 78 apud STARR, 2005, p. 29

⁴ *Política* 1281b

⁵ A definição de quem é cidadão apresentou algumas variações (Ver STARR, 2005, p 28 ss)

esteja sujeita a discussão e possa ser modificável por decreto, ela assume poder de determinar a vida dos cidadãos. A democracia confere grande interesse a produção escrita ao passar a registrar os decretos e iniciando uma padronização em suas fórmulas ao registrar os funcionários à testa do decreto⁶.

Portanto, não apenas saber expressar-se oralmente, mas também ler e escrever são condições essenciais para o exercício da cidadania ateniense. Impõe-se o argumento que melhor persuade – os sofistas saberão explorar o poder do logos “mais forte”, e propõem ensinar a “virtude política”. É pela escrita que os conhecimentos e as leis são divulgadas; as regras não estão mais ocultas na fala inspirada do rei ou em caracteres somente conhecidos pelos poucos em exercício do poder, mas disponíveis a todo bom cidadão. Dentro deste sistema não saber proclamar um discurso é ser um cidadão menos pleno: “admitir não ser capaz de defender seus próprios interesses é admitir não possuir plenamente a capacidade de ser cidadão”.

Notemos desde já que, para tratar do tema da escrita neste rico texto, teremos que lidar com outros temas: o leitor, o escritor, a política, a poesia, o amor, os intercâmbios amorosos e de discursos⁷. Eros e retórica são dois grandes assuntos abordados no decorrer do nosso diálogo, o tópico da escrita pode parecer apenas um apêndice. Parte de nossa tarefa é desvelar o entremeamento entre eros, retórica e escrita.

Em um contexto no qual a escrita é um artifício da vida urbana, Platão leva o leitor como testemunha do julgamento dos *bíblia* de um hábil escritor da atualidade, longe do recinto protegido da cidade. Para o personagem Sócrates a distância entre o discurso público e privado parece se dissolver quando o assunto é a arte retórica. Seja de grande ou pequena importância o assunto tratado, esteja em um tribunal ou

⁶ THOMAS, 2005, p137; *Fedro* 258a

⁷ Lísias é uma espécie comerciante de discursos.

em uma preguiçosa conversa entre amigos, a retórica é *psykhagogia* a serviço da verdade.⁸

Ao escolher o diálogo como forma de transmissão Platão nos incita a valorizar entrelaçamento de assuntos, presente de forma espontânea em conversas informais. Como abdicar da pluralidade temática sem comprometer a suposta organicidade do texto? O texto platônico visto deste ângulo não se apresenta apenas como um instrumento de homens da cidade em seus propósitos persuasivos, trata-se do local no qual o homem esquadrinha o *logos*, e suas possibilidades de investigar e significar a si mesmo, suas relações cidadãs e ao mundo.

Sócrates, ao discutir a arte retórica, compara o bom discurso a um ser vivo, bem composto, com cabeça, membros e corpo em seus devidos lugares. A escrita, como a pintura, imita este organismo vivo, desta forma, ao se aventar a questão da escrita advém não apenas as questões técnicas intrínsecas a produção discursiva, mas o problema de sua conveniência. E de modo contrário, parece ser difícil compreender o que seja a escrita conveniente, sem compreender o que seja a arte discursiva (*tekhne tou logou*).

Um saudável ser vivo pode ser visto em seu livre movimento assim como o discurso vive permite o fluxo do *logos* entre os interlocutores com o uso das diversas articulações possíveis. Como o filósofo, caso queira ser reconhecido como tal, se relaciona com os discursos em folhas? Derrida nos indica que a questão da escrita abre o problema da moralidade tanto na “oposição do bem e do mal, do bom e do mau, quanto no sentido dos costumes, da moralidade pública e das conveniências sociais.”⁹

⁸ Fedro 261 a-b

⁹ DERRIDA, 2005, p.17

Dentro desta amplitude de perspectivas no trato da possibilidade de uma escrita filosófica podemos abordar suas limitações: seja com relação a sua condição de produção, ou seja, até que ponto pode-se produzir um texto escrito de conteúdo filosófico, quanto a possibilidade de uso da escrita para transmissão de conteúdos filosóficos ou como iniciação ao exercício filosófico, isto é, como instrumento propedêutico.

Uma grande parte do *Fedro* é dedicada a discutir as condições de produção de um *logos* excelente ao se julgar e analisar os aspectos retóricos dos três *erotikoi logoi* apresentados preliminarmente. Nota-se que o esforço de Sócrates em nosso diálogo não é convencer o efebo que a tese de seu amado está errada, para tal tarefa seria necessário, como no *Górgias*, a presença do autor do discurso para que este se submetesse às inquirições de Sócrates. Ignorando o deslumbre de Fedro com relação ao poder persuasivo do argumento de Lísias, Sócrates conduz o tópico da erótica para a interior da temática da retórica.

Tal discussão se desenvolve sem a necessidade de discernir sobre a forma a qual o discurso foi entregue, a escrita de Lísias não é inferior aos discursos improvisados de Sócrates por estar no gravado no pergaminho. Cabe notar que embora a distinção não seja realçada, ela está presente. Lísias está representado por sua escrita, enquanto Sócrates está presente na cena, podendo acrescentar¹⁰ e esclarecer conteúdos de seu discurso. Consideramos que tal escolha não é casual, desta forma a *mise-en-scène* é importante para compreender o âmbito ao qual se refere a crítica platônica à escrita.

O diálogo platônico não é apenas a mimeses de uma discussão oral, é a exposição escrita de uma discussão entre interlocutores

¹⁰ Quando Sócrates analisa seu próprio discurso *Fedro* 265a-b, ele atribui a cada uma destas loucuras uma divindade que não estava explícita no discurso original 244b-245c. É interessante notar que Sócrates, ao interpretar seu próprio discurso, acrescenta elementos novos.

representantes de opiniões, sujeitos a serem persuadidos e a persuadir.

1 A ESCRITA NO *FEDRO*

O *logos* escrito aparece de modo lúdico no início do *Fedro*. Após ouvir exaustivamente o discurso de Lísias, o jovem Fedro ainda sente a necessidade de possuí-lo para revisá-lo e examinar as partes mais importantes em busca de fixar na mente o discurso. Confia no discurso de Lísias ao ponto de desejar usar seus artifícios para treinar sua habilidade de conquistar a audiência. O discurso escrito é um lembrete do discurso de Lísias; as folhas podem ser dispensadas no momento que o mancebo se sentir seguro em reproduzir com auxílio da memória a argumentação do discurso erótico. A lembrança palavra por palavra¹¹ parece ser meritória. Quando Fedro encontra Sócrates já está confiante, ávido para exercitar¹² a capacidade de reproduzir o argumento do discurso e enfeitiçar o filósofo.

Sócrates, porém, frustra o amigo, pois conhecendo ele como conhece a si¹³ consegue perceber o rodeio do jovem e sua intenção. Descobre o escrito escondido debaixo do manto do garoto. Entre o exercício retórico de Fedro e as folhas escritas de Lísias, o filósofo prefere o segundo. As folhas possuem o poder especial de ser¹⁴ aquele que está ausente.

A reconstrução do discurso, ou mesmo a repetição palavra por palavra o discurso, não é bem-vinda. O *logos* em folhas tem um outro poder especial: é capaz de guiar Sócrates a percorrer toda a Ática e qualquer outro lugar, da mesma forma que um animal faminto é

¹¹ *Fedro* 228b

¹² Navarre (p.36, 1990) sugere que Platão esteja se referindo a uma prática corrente nas escolas sofistas. O exercício tem como objetivo desenvolver a habilidade de improviso e reconstrução livre dos estudantes tendo como ponto de partida ideias gerais dos discursos estudados

¹³ *Fedro* 228a

¹⁴ *Fedro* 228e “[...] na presença de Lísias, não estou na disposição de permitir que te exercites a minha custa.”.

conduzido por um ramo ou fruto¹⁵. O escrito é o fármaco que faz sair do modo de vida ordinário no qual o aprendizado é realizado na companhia dos homens que vivem na cidade, para uma experiência extraordinária, além dos muros da cidade.

A temática da escrita que era apenas coadjuvante no início do diálogo, passa a permear a discussão a respeito da técnica para a produção de um bom discurso meio do diálogo¹⁶ e então assume o papel notável na parte final do diálogo, ao ponto do filósofo ser reconhecido por sua capacidade de defender e superar aquilo que foi escrito¹⁷. Um mito é especialmente criado e dedicado a expor a genealogia da escrita e pôr em questão a sua finalidade.

Em 274b Sócrates anuncia ter esgotado a discussão a respeito os aspectos técnicos e não técnicos dos *logoi*, aparentemente este é o momento de se passar para a questão da conveniência da escrita.

Sócrates: Parece que falamos o suficiente a respeito dos aspectos técnicos e não técnicos do discurso.

Fedro: Completamente

S: O que nos falta é o assunto da conveniência (*euprepeia*) e inconveniência da escrita: de que forma, quando ela é empregada, é feita de modo aceitável, e de que forma é imprópria. Certo?

Surge em seguida uma questão adicional de caráter teológico: Sócrates questiona “Sabes na verdade qual é o melhor meio de agradar à divindade em matéria de discursos (*logoi*), quer na prática quer na teoria?” (*Fedro* 274b).

Após a referência implícita ao discurso escrito em 274b poderia parecer evidente que os *logoi* nesta questão teológica sejam, de modo

¹⁵ *Fedro* 230d

¹⁶ *Fedro* 258e – 259e

¹⁷ *Fedro* 278c-d

específico, os discursos escritos. Porém, nota Rowe¹⁸, este trecho claramente deriva da passagem 273a8-274a2 no qual Sócrates discute a orientação de Tísias que instrui o privilégio no discurso do verossímil, ao invés do verdadeiro, pois este é o que tem maior poder de angariar a anuência da multidão. A regra de Tísias se opõe a conclusão socrática que:

“[...] quem for sensato deve exercitar, não em vista a falar e conviver com os homens, mas para se tornar capaz de duma linguagem e duma conduta que sejam o mais possível do agrado dos deuses” e

“[...] quem tem inteligência não deve esforçar-se a agradar aos companheiros de escravidão, a não ser a título acessório, mas aos amos que sejam bons e de boa origem”¹⁹

A passagem citada se refere a discussão dos aspectos técnicos tanto do discurso oral quanto do discurso escrito, desta forma a necessidade de descobrir “como agradar aos deuses” parece estar referida tanto ao *logos* oral quanto escrito. Sócrates que a poucas passagens havia elogiado o homem que conhece a verdade e rejeitado o recurso da verossimilhança para agradar a multidão, informa que não é capaz saber como agradar aos deuses, porém pode contar algo que ouviu dos antigos, mas que só estes saberiam a verdade pois, “se pudéssemos descobri-la precisaríamos ainda de nos preocupar com as opiniões dos homens?”²⁰.

Em seguida Sócrates narra o encontro entre o *daimon* Theuth e o deus-rei Thamous, um apresentando suas invenções e demonstrando a utilidade delas, outro fazendo observações elogiosas ou críticas conforme lhe parecesse bem ou mal formuladas. Ao leitor só é dado

¹⁸ ROWE, 1988, p.208

¹⁹ Fedro 273e-274a

²⁰ Fedro 274c

saber o julgamento da invenção da escrita, Theuth submete seu artefato à apreciação de Thamous, declarando que este é um fármaco para a memória e sabedoria; o rei, porém discorda e indica que a pessoa que cria os fundamentos de uma arte não pode julgar o dano e a utilidade que esta possui para aqueles que farão uso desta. Imediatamente Thamous anuncia os efeitos da escrita:

[...] provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de exercício da memória, porque confiados na escrita, é do exterior, por meio de sinais estranhos, e não de dentro graças a esforço próprio, que obterão recordações. Por conseguinte, não descobriste um remédio para a memória, mas para a recordação. Aos estudiosos oferece a aparência da sabedoria e não a verdade, já que, recebendo, graças a ti, grande quantidade de conhecimentos, sem necessidade de instrução, considerar-se-ão muito sabedores, quando são ignorantes na sua maior parte e, além disso, por terem a aparência de sábios e não o serem verdadeiramente.

A filosofia, em larga medida, é tributária da emergência do *logos* que descobre suas próprias potências no debate argumentado e contraditório, ao mesmo tempo, porém, ela procura instaurar o seu domínio próprio, diferenciando-se da discussão dos homens na cidade: “coloca problemas que só a ela pertence”²¹. Se por um lado o discurso filosófico argumenta, debate e demonstra, ele também não abre mão de uma pretensão à verdade que o aproxima, em alguma medida, à fala do mito. O recurso ao dito e ao mito utilizado por Sócrates é uma expressão deste impulso da filosofia à verdade.

Ao longo da história interpretativa do *Fedro*, a crítica a escrita inserida no diálogo foi vista de diversos ângulos. A abordagem predominante considera estas passagens como uma expressão clara da desconfiança que Platão possui em relação a palavra escrita como

²¹ VERNANT, 2008, p. 103

meio de fazer filosofia, incluindo seu próprio trabalho, e expõe o privilégio da palavra oral, capaz de conhecer a alma para a qual se dirige.

Hackforth, integrante desta interpretação, aponta como problema o leitor que anseia absorver a sabedoria rapidamente, porém o alimento não é sólido nem permanente, como as efêmeras plantas do jardim de Adônis citadas por Sócrates²², o verdadeiro conhecimento e compreensão, seja sobre Deus, o universo ou a vida do homem, só pode ser atingido após demorado estudo e reflexão, com o auxílio de um professor que seja ele mesmo aprendiz, um guia ao invés de uma figura autoritativa.²³

Szlezák, um dos representantes da escola de Tübingen, segue pelo mesmo caminho, entende que o tema do diálogo é a pergunta pelas condições em que um *logos* é superior a outros, e conclui que o melhor é aquele mais rico em conteúdo, capaz de conter as coisas de maior valor (*timiotera*). As partes anteriores à finalização do diálogo estariam, em uma gradação, falando de diversos tipos de discursos particulares (discursos didáticos, políticos, legislativos), e o final seria o momento no qual a questão sobre o *logos* é debatida independentemente do tipo de discurso. Nesta etapa os discursos orais ganha, por ser ele o único meio no qual é capaz de acontecer a dialética, e o único instrumento que Platão confia para transmitir “as coisas de maior valor”. O discurso oral não é superior pelo fato de permitir o diálogo, ou seja, a forma do discurso não tem importância, mas pela possibilidade do filósofo poder instruir seus alunos de acordo com o seu desenvolvimento. Esta é uma leitura que permite integrar o conteúdo dos relatos dos discípulos próximos de Platão, como Aristóteles, e, este diálogo especialmente em conjunto com a carta VII, parece justificar a validade dos relatos que expõe doutrinas não

²² Fedro 276b

²³ HACKFORTH, 2001, p.164

explicitadas nos diálogos platônicos. Platão teria reservado suas doutrinas para as exposições orais, por não confiar na escrita, estas mais tarde teriam sido transcritas por ser discípulos quando se sentiram seguros em verter no papel as doutrinas platônicas. Se por um lado esta interpretação traz luz em relação aos relatos platônicos feitos externamente a produção literária de Platão, por outro, ela desconsidera a riqueza da construção do diálogo (a paisagem e seus personagens) e não investe muito em resolver as ironias e contradições que tornam o diálogo complexo e válido.

Oposto a esta tendência está um modo de interpretação que valoriza a interpretação da ironia e conclui que Platão quer dizer o contrário do que Sócrates anuncia. O argumento é que a apresentação de uma crítica à escritura, dentro de um discurso escrito, ao invés de anunciar a superioridade do discurso oral, exalta uma forma do discurso escrito - que é a configuração da exposição platônica. Burger, uma representante desta posição, justifica esta opinião vinculando de modo forte a temática do segundo discurso de Sócrates, que trata do tema da alma, vida e Eros à questão da escrita.

De acordo com esta leitura a escritura é o tema principal do diálogo e serve como uma defesa de Platão ao seu modo de fazer filosofia. Conforme a autora, a recomendação platônica com relação ao perigo dos textos escritos é dirigida à alma filosófica, que é complexa e pode evidenciar outros ângulos da crítica através da leitura reflexiva. A distinção primeira, segundo ela, não é entre discurso oral e escrito, mas entre um discurso legítimo, digno de consideração, e o discurso como jogo, que não deve ser levado a sério²⁴.

Derrida investe em uma interpretação que explora profundamente a ligação entre escritura e *pharmakon*. Derrida desconstrói o *Fedro* ao explorar a ambiguidade do termo *pharmakon*, um termo que pode

²⁴ BURGER, 1980, p.101

significar tanto remédio quanto veneno. A questão da escrita é uma questão moral

O que está em jogo é a moralidade, tanto no sentido da oposição do bem e do mal, do bom e do mau, quanto no sentido dos costumes, da moralidade pública e das conveniências sociais. Trata-se de saber o que se faz e o que não se faz. Essa inquietude moral não se distingue de modo algum da questão da verdade, da memória e da dialética.²⁵

A escritura, para o filósofo franco-argelino, possui o mesmo vício do mito, o repetir-se sem saber, a incapacidade e ausência de autonomia de se defender, o que é distinto do processo dialético. A questão da escrita é moral pois se faz “presente no desenvolvimento político da cidade, pela propagação da escritura e pela atividade dos sofistas ou logógrafos”. O debate sobre a técnica não resolve a questão moral, para tanto é preciso se perguntar sobre quando é, e quando não é, decente produzir discursos que serão repetidos, em contextos diversos, e na ausência do pai do discurso, aquele que supostamente poderia defende-lo presença de desconhecidos.

Por sua natureza não parece haver lugar conveniente para a escrita, pois sua tendência é ganhar vida e se reproduzir e repetir sem o controle do pai do discurso. Porém o discurso oral não escapa das artimanhas da arte escrita, o dito precisa se “inscrever na alma”, ela é, pois, a “produção de um filho”. A escrita, como metáfora, é reproduzida na ausência do pai do discurso permitindo o laço entre as relações estruturais de proporcionalidade e literalidade no discurso cosmogônico, político e linguístico²⁶.

As três abordagens citadas contribuem para mostrar a diversidade de leitura que proporciona este diálogo platônico. Se o

²⁵ DERRIDA, 2005, p.17

²⁶ DERRIDA, 2005, p.116

bom escrito é aquele que não tem pretensão de grande solidez e clareza²⁷, certamente o *Fedro* preenche esse requisito, dado a dificuldade em determinar a temática e mesmo se extrair concordância com relação aos tópicos tratados.

A seguir faremos uma leitura da parte final do diálogo guiada pela intenção de tornar mais claro a resposta à questão do decoro da escrita, e em especial quais os requisitos para a produção de um discurso escrito de forma não vergonhosa, não é o objetivo dessa incursão determinar uma temática geral do diálogo. Para tanto propomos uma visão *panorâmica* do diálogo, observando em que pontos são apontados limites para a escrita, representado pela proposta platônica de tratar o a produção escrita como *paidiá*.

Como método, vamos considerar que os aspectos não dialéticos do diálogo, como o cenário, os personagens, o estilo, fornecem pistas interpretativas e que a observação da conexão entre as partes do diálogo, com suas ironias, contradições e estrutura complexa nos leva a compreender o propósito do diálogo e visualizar seu aspecto filosófico. Burger, citada acima, segue por este caminho. Outro dois interpretes que se utilizam deste método é Griswold e Ferrari. Para Griswold o tema do diálogo é o autoconhecimento, a questão da escrita é fundamental já que esta possui uma potência persuasiva, ou seja, de conduzir a alma. Desta forma o tema do *logos* seja ele oral ou escrito é inseparável do processo de autoconhecimento.

A interpretação de Ferrari enfatiza a relação entre o conteúdo dos mitos no diálogo e a sua relação com a retórica, sinalizando a importância do exercício da vigília para a execução do trabalho filosófico, como fazem Fedro e Sócrates ao não ceder ao sono diante do canto hipnótico das cigarras. Ferrari, diverge de Burger e não

²⁷ *Fedro* 277d

considera a discussão sobre a escrita como o tema do diálogo, mas como um epílogo.

1.1 A *TECKNE TOU LOGOU* 257b – 274b

No final da palinódia socrática Fedro se encontra em estado de admiração. Persuadido por este complexo segundo discurso constata que Lísias talvez não deseje competir com Sócrates e arriscar produzir um discurso mais belo. Sócrates, por sua vez, propõe discutir o que é escrever de modo aceitável já que a escrita, em si, não é algo vergonhoso²⁸. Fedro responde de modo curioso, afirma que é para os prazeres desta natureza que é válido viver, sendo que este se diferencia dos prazeres que exigem um sofrimento prévio sem o qual não haveria gozo, como os prazeres corporais, conhecidos como servis, que só se obtém após algum sofrimento. Imediatamente, e de modo abrupto, após a expressão desta opinião do jovem, Sócrates nos brinda com outro mito, o das cigarras.

Há uma mudança no cenário nesta passagem, enquanto na primeira cena temos um ambiente agradável para brincadeiras e conveniente para a conversa despreziosa entre amigos, neste ponto o que era divertido se torna perigoso como o doce canto hipnótico de sereia representado pelo ciciar das cigarras.

Se anteriormente era manhã, ficamos sabendo que agora é o horário de maior calor e claridade. Ferrari²⁹ recorrendo ao conceito de “background”³⁰, indica que esta mudança no plano de fundo marca um ponto de transição entre duas partes do diálogo, renovando atenção para a cena. O objetivo é orientar o leitor dentro da curiosa estrutura

²⁸ *Fedro* 258d5-11

²⁹ FERRARI, 2002, p.25-27

³⁰ Ferrari, esclarece que o uso do termo “background” é inspirado em Searle que indica ser o termo “um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que possibilitam que todas as representações tenham lugar”. O autor nos esclarece porém que apesar da semelhança, o uso do termo background tem para ele um sentido divergente, pois para ele se trata de um componente tácito ou recognitivo que cria as condições propícias para o auto-governo do comportamento humano, enquanto para Searle o termo não tem nenhum aspecto transcendental ou metafísico (2002, p.237, n.28).

do diálogo na qual, nesta etapa, parece haver uma brusca mudança de um assunto tratado de forma mítica e aparentemente sem seriedade, que é a celebração do Amor, para a árdua discussão sobre a técnica retórica. A mudança tanto no estilo quanto no assunto tratado, frente as exigências que apontadas no texto para uma boa retórica apareceu com uma atraente contradição a diversos interpretes deste diálogo levantando a infundável questão a respeito da unidade temática do *Fedro*.

Outra mudança interessante que Ferrari nos aponta é que, se no início do diálogo era Fedro que tinha a iniciativa do discurso, agora é Sócrates que convida à análise dos critérios do que seja um bom discurso. Fedro não está mais embriagado pelo discurso de Lísias. Agora, tomado pelo discurso erótico socrático, entra em sintonia, de certa forma, com filósofo, e assume ser também um amante de discursos³¹ ao se engajar na reflexão sobre a composição de belos discursos.

Porém, de forma diferente, o amor de Fedro está vinculando à opinião de que esta tarefa é prazerosa e isenta de dor. A reflexão sobre prazer e dor, prazeres seguidos de dores e dores que se seguem aos prazeres aparece claramente nos três discursos sobre o Amor. No discurso de Lísias, todo seu esforço é persuadir que uma relação desprovida de Amor é isenta de inconvenientes ou sofrimentos, enquanto a relação amorosa proporciona um prazer que se segue a uma dor. No primeiro discurso de Sócrates é enfatizado que o prazer daquele que ama, por conta de um excesso (*hýbris*), proporciona posteriormente sofrimentos. No segundo discurso de Sócrates, porém, o prazer proporcionado pelo Amor, é por vez antecedido, ou acompanhado, pela dor (por ex. nascimento das asas 251b-c). Embora possamos notar uma certa diferença, Sócrates não discorda nem concorda com Fedro em relação à tese de que o deleitar-se com

³¹ *Fedro* 236

discursos é uma espécie de divertimento desprovido de dor, ao invés disso, aparentemente se desvia e chama a atenção para o canto das cigarras. Sobre ela Fontes nos diz:

A missão das cigarras é reunir os homens aos deuses, reatando, no intervalo, as duas esferas desunidas do Todo? Por um instante permanecemos um pouco perplexos com a vertiginosa sequência de brincadeiras que o filósofo vai bordando na trama da cultura grega. Primeiro: não devemos ceder ao sopro da inspiração, evitando frequentar os lugares onde, privilegiadamente, ela se manifesta; segundo: sob certos aspectos, as Musas são benéficas. Calíope e Urânia são até mesmo patronas da filosofia, as geradoras dos discursos dialéticos; terceiro: existe um elemento medidor na ligação dos homens com as Musas – as cigarras, gênios intermediários. Cantando, no centro do meio dia flamejante, elas ocupam a falha existente no Todo, enlaçando os mortais aos celestes.³²

As cigarras aparecem no centro do meio dia flamejante. Sócrates nos conta que antigos homens arrebatados pelas musas descuidaram da comida e da bebida e morreram sem se dar conta disso, tornando-se cigarras (*Fedro* 259c). Eis o perigo de contemplar o divino: a morte por inanição, risco a que está sujeito todo aquele que se entrega ao deleite da poética e se conforma com isso, é por isso que a esta hora se deve conversar, e não dormir (*Fedro* 259d). Risco de esquecimento de si, da natureza humana em conflito consigo mesmo, tornando-se não um deus (por ser mortal), mas um animal intermediário entre os homens e os deuses.

Estes homens-cigarras, desviando-se da natureza humana evitaram o desprazer e o conflito, e se entregaram ao prazer proporcionado pelo *logos* inspirado das musas, desta forma Fedro não se engana ao dizer que um determinado prazer intelectual está desvinculado a uma dor prévia. Porém Sócrates propõe outro percurso,

³² FONTES, 2003, p. 293

que não exclui o prazer proporcionado pelo fluxo da inspiração divina, mas insere um esforço humano – tal qual o esforço do atleta para manter seu corpo físico: é necessário conversar, refletir, questionar este influxo, é este incômodo exercício da tarefa filosófica que evita o sono que anestesia a alma da fome.

É interessante comparar os movimentos de relação com o *logos* em relação às duas tendências que conduzem a alma segundo Sócrates em seu primeiro discurso: o “desejo inato do prazer” e o “julgamento adquirido que objetiva obter o que é melhor” (*Fedro* 237d). Estas duas tendências podem agir em acordo uma com a outra, ou em oposição. De um modo análogo o efebo é incitado a deixar os ouvidos abertos para o doce canto das cigarras, porém isso se dá com o alerta de manter-se conversando para não ser narcotizado pela melífera melodia.

Sócrates, junto a Fedro, começa a analisar o que é pronunciar ou escrever bem um discurso. Para esta parte do diálogo usarei como suporte a interpretação de Trabattoni³³ que distingue entre uma retórica dos retóricos e a verdadeira retórica, que seria a retórica filosófica ou dialética. Durante a reflexão sobre discursos não é feita uma distinção clara entre discurso oral e escrito, mesmo na parte final do diálogo, no qual a questão sobre a conveniência a respeito da escrita aparece, podemos ver ser retomadas questões que se referem à oralidade. Desta forma podemos considerar, como Trabattoni, que são casos do mesmo fenômeno nessa etapa.

Para que se tenha um bom discurso, Sócrates diz, é necessário que o orador seja bem informado a respeito do assunto que irá tratar. Estar bem informado não se limita em apenas de conhecer a opinião da maioria, e neste ponto ele critica os retóricos, que somente se ocupavam de saber "o que é justo para a maioria dos ouvintes, pois

³³ TRABATTONI, 2003, p.126

são os que decidem" (*Fedro* 260). Ao não se ocupar de refletir sobre a verdade do tema abordado e se prender apenas à aparência (opinião pública ou opinião da maioria), o retórico consegue persuadir, mas não se trata de uma persuasão verdadeira (ou da persuasão filosófica). Sócrates compara essa persuasão com aquela de alguém que apenas possui os conhecimentos introdutórios, necessários para provocar certas reações no corpo, como vômitos ou fazer evacuar, mas não sabe em que pessoas, quando e durante quanto tempo aplicar tais tratamentos a fim de proporcionar saúde, e, portanto, não seriam verdadeiramente médicos (*Fedro* 268). Com isso, Sócrates conclui que saber conduzir a alma, como fazem os retóricos, é um elemento importante do discurso, mas é só um dos elementos para se fazer o bom discurso. Sócrates questiona se, para que a retórica se torne verdadeiramente arte, é necessário conhecimento da verdade.³⁴

Como compreender o requisito humano de conhecer a verdade, visto que, conforme anunciado no segundo discurso socrático, não é tarefa possível à alma humana, pelo menos não a verdade em um sentido divino e imutável do termo? O que se pode atingir, na medida humana, é uma busca orientada para uma espécie de opinião verdadeira.

Em seguida vemos uma discussão que parece estar em diálogo crítico com prováveis manuais retóricos que existiam na época. Uma distinção que é colocada como diferenciada é o método dialético. Deste modo nos é apresentado a necessidade de definir o tema, abarcando todas as ideias em uma definição inicial que pode ser boa ou má, mas que traz mais clareza ao assunto. Com isso, Sócrates está apontando, que como existem assuntos incertos e duvidosos³⁵. É necessário estabelecer uma definição que esteja em acordo e clara entre todos, orador e ouvintes, e admite que tal definição pode se

³⁴ *Fedro* 259e

³⁵ *Fedro* 263

apresentar falha ou incorreta (como, por exemplo, a primeira definição de amor que Sócrates estabelece no primeiro discurso). Em seguida dessa definição geral, se busca separar seus elementos, analisando os detalhes e aspectos do objeto estudado para dessa forma ir buscando os fundamentos ou princípios deste, ou seja, se desenrola o discurso (*logos*).

A definição do assunto, a capacidade de reunir opiniões e formar consensos, é o que possibilita o discurso; por outro lado o bom discurso é também a capacidade de, partindo desta unidade “separar de novo em espécies, segundo as articulações naturais, e procurar não causar rupturas em nenhuma parte como um carneiro inexperiente”³⁶. Este conhecimento constituído no movimento dialético possui a pretensão de ser imagem de uma verdade divina, em certo sentido perfeita, pois sendo mutável, a definição das palavras é adequada a condição dos assuntos aos quais lida (assuntos como o amor, a justiça que são, em geral, temas controversos), e do produtor de discursos, que é o humano, temporal e limitado. Assim se por um lado é opinião – por ser temporal, múltipla, mutável, por outro é verdade, por ser adequada ao contexto no qual o *logos* se desenvolve.

Para satisfazer esta adequação a qual acabamos de nos referir, a retórica filosófica deve, segundo Sócrates, satisfazer outra exigência, refletir sobre a natureza da alma³⁷, pois é esse o motivo de esforço daquele que gera discursos. Considerando que todo discurso tem por objetivo afetar a alma, é necessário saber se a alma é simples e qual capacidade possui de influenciar ou ser influenciado pelo *logos*. Caso possua várias partes, deve-se decompor e também para cada parte saber como pode afetar ou ser afetada, da mesma forma que o médico investiga o corpo³⁸. É necessário, em seguida, classificar os gêneros de discursos e de almas e saber relacionar os gêneros de

³⁶ Fedro 265d

³⁷ Fedro 270b

³⁸ Fedro 270d.

discursos com os gêneros de almas, apontando por que espécie algumas são persuadidas e outras não se deixam convencer³⁹. A crítica que Sócrates faz à retórica dos sofistas é que, ausente esta reflexão a respeito da alma humana, o sofista consegue persuadir pois adéqua seu discurso à maioria do público visando, por exemplo, obter aprovação em um tribunal, ou ser louvado como um orador eloquente.

Embora este o *logos* sofístico seja persuasivo, ele é extremamente efêmero pois se dirige apenas a uma parte da alma, ou aos anseios humanos mais imediatos, sem que exista a atividade reflexiva. A verdadeira persuasão, segundo o texto, é aquela que, se desenvolve não apenas visando agradar de forma imediata, mas busca refletir sobre o que é melhor. Esta prática não deve se limitar às assembleias, mas estar presente em assuntos particulares, investigando qual a melhor definição que possa unificar, reunindo as diferentes opiniões sem desconsiderá-las ou com pretensão de suprimi-las.

Seguindo esse caminho, é possível, diz Sócrates: "infundir a convicção que desejas, tornando o homem virtuoso mediante discursos e práticas em acordo com as leis e os costumes [*nominos*]"⁴⁰. Ele também aponta que a arte retórica não está limitada aos tribunais ou reuniões públicas - como acreditam os retóricos sofistas - mas também se encontra presente em grandes ou pequenos assuntos particulares como o diálogo do Fedro com Sócrates, servindo como forma de educação do homem para a virtude, ou como instrumento de desvio da virtude⁴¹. A esses que produzem discursos que conduzem para a virtude, agindo de modo dialético, se preocupando com a verdade, Sócrates irá nomear de filósofos.

³⁹ Fedro 271b

⁴⁰ Fedro 270b

⁴¹ Fedro 261d-e

Hackforth aponta que o propósito geral do diálogo é apresentar uma retórica reformada, a qual está submetida às finalidades da filosofia e que adotaria o método filosófico. Esta metodologia diferenciada seria o método dialético que funciona com a combinação de dois processos complementares: a *diairesis* e a *synagogé*. Enquanto a *diairesis* nos permite estabelecer as relações entre gêneros, a *synagogé* nos permite encontrar as definições dos objetos em questão (*Fedro* 265d-226b). Toda a discussão desenvolvida sobre a *téckne tou logon* ocorre com o suporte dos três *erotikoi logoi* apresentados no início dos diálogos, e, estes servem como exemplos da boa ou má execução do método dialético.

O primeiro discurso de Sócrates apresenta uma distinção entre dois tipos de desejo (*hybris* e *sophrosyne*), mas não esclarece os fundamentos dessa distinção, nem explicita qual a relação entre eles, limitando-se a dizer que atuam em tensão. Do mesmo modo, ele inclui éros dentro do gênero do desejo pelo prazer, sem antes explicitar qual seria a diferença específica que justificaria essa divisão. Hackforth procura justificar essa incoerência afirmando que o procedimento aparentemente irregular de Sócrates se deve ao fato de que, nesse primeiro discurso, ele estaria atrelado a sua promessa de provar a tese equivocada de Lísias. No entanto, Hackforth⁴² reconhece que mesmo no segundo discurso, no qual não há a intensão de se submeter ao discurso do retórico, Sócrates não segue os procedimentos que propõe em sua análise.

No segundo discurso Socrático somos introduzidos a um novo gênero, a loucura (*manía*) que possui aspectos benéficos e maléficos. Poderíamos aplicar o esquema de gêneros e espécies a esse discurso, partindo do pressuposto que Sócrates está partindo de um grande gênero e dividindo-o em duas espécies de manía. No entanto, Sócrates nunca apresenta uma definição geral, passando logo para a sua

⁴² HACKFOTH, 2001, p.133

subdivisão; além disso, a introdução desse gênero aparece somente no segundo discurso e não é mencionada no primeiro indicando uma descontinuidade no uso da metodologia. Cabe notar que este rompimento na reflexão sobre eros se dá não pelo método analítico, mas por uso da força de autoridade dos mitos e tradição. Nos diz Sócrates “Pois então já não crês que Eros é filho de Afrodite, e como tal é um ‘deus’? ”. Com esta fala somos afastados de maiores especificações sobre eros, ou sobre os dois tipos de desejo e somos introduzidos à *mania* e sua relação com a *psyché*.

Enquanto a divisão entre gênero e espécies procede por processos dicotômicos, isto é, pela enunciação de uma diferença determinada que justifica a divisão de um gênero maior em espécies distintas, esse procedimento não é explicitamente utilizado em momento algum do segundo discurso; na verdade, Sócrates passa imediatamente a distinguir quatro tipos de *manía*, sem fornecer razão alguma para essa divisão, fazendo uso de um discurso mítico que se utiliza da criatividade combinada com a tradição. Desta invenção é gerada a justificativa para o *éros* em uma forma positiva, entre as diversas possibilidades apresentadas, inovando a proposição sobre *éros* realizada nos dois discursos anteriores, mas sem explicar qual seria a diferença específica do *eros* em relação às outras formas de *manía*.

Filosofia, como amor ao conhecimento, também está ligado ao desejo, e desta forma a eros. A retórica, por sua vez, como a arte de conduzir a alma, também se conecta ao desejo. Tanto filosofia quanto retórica trabalham com a atração erótica, por um lado o orador usa o desejo como meio de motivar a audiência para uma ação, por outro lado o desejo por conhecimento é o que move o filósofo e o movimenta em busca de sabedoria. Esta relação *rhetorikè-eros-psiché* no nosso texto fica evidente quando Sócrates apresenta a retórica como psicagogia.

Quando em Sócrates diz que a retórica é uma psicagogia vemos o espanto de Fedro. Talvez tal espanto ocorra justamente por causa

do uso do termo *pysché* que ainda se encontra em desenvolvimento e provavelmente para contemporâneos de Platão ainda estava associado aos mortos ou contextos específicos. No entanto, a função do termo é delimitar o campo de atuação da retórica. Enquanto os manuais dessa disciplina se limitavam ao âmbito prático de como escrever um discurso persuasivo, pelo que nos leva a crer o texto; Platão parece ampliar a definição para inserir a necessidade de estudo da audiência e do interlocutor no processo de persuasão.

Torna-se necessário perguntar-se: Como os discursos afetam a alma? Qual a relação entre *logos* e *psyché*? Não podemos nos esquecer que o tema condução da alma já estava posto no segundo discurso Socrático, assim temos estabelecida uma conexão com o mito da parelha alada. Portanto, tanto a retórica como a filosofia possuem uma ligação íntima com a noção de que a alma é algo que pode, e deve ser conduzido e atraído de determinados modos. Não se trata de uma discussão sobre os métodos analíticos pelos quais podemos gerar convicção, mas também está inserido aqui a questões dos afetos que possibilitam a recepção, ou não, e a reflexão crítica ou não do receptor do discurso, de acordo com o vínculo afetivo/erótico que ele estabelece com o emissor do *logos*.

Trabattoni⁴³ esclarece que psicagogia/persuasão não é uma característica da alma entre outras, ao contrário é a própria potência/ação da palavra. Disto decorre que a palavra verdadeira e a palavra persuasiva não podem ser distinguidas, pois, a verdade do *logos* se manifesta “sempre e somente na persuasão de uma alma” que recebe e se comporta conforme o *logos* recebido. O método dialético proposto no diálogo tenta se diferenciar da prática corrente da retórica ao buscar elaborar um conhecimento. Mas como o comentador nota o método mesmo possui seus limites, a dialética está submetida ao fluxo

⁴³ TRABATTONI, 2003, p.132

dialógico entre interlocutores, e também as limitações que estes possuem como seres encarnados vivendo em determinadas condições.

Por um lado, é suposto um conhecimento retórico, cujo a formação se dá apenas em focar nas formas de persuasão, desinteressado pela verdade do assunto, por outro a proposta platônica parece ser considerar o desenvolvimento do potencial persuasivo desvelando não apenas uma perspectiva “verdadeira” sobre o assunto, ainda que esta verdade seja provisória e, ao mesmo tempo, ampliar o conhecimento sobre os envolvidos no discurso, aqueles que emite o *logos*.

A *téckne tou logou*, ou seja, a arte discursiva, não é, portanto, apenas o conhecimento de palavras e suas possibilidades de arranjos. Embora tal conhecimento seja desejável, Platão parece comentar de modo rápido e sem valorizar. O jogo da persuasão não ocorre na esfera onde a análise e racionalização é possível, embora a razão seja uma boa convidada. A *teckne* implica a esfera do saber sobre o *logos* e do usuário do *logos*, esta última é uma atividade reflexiva pois se volta ao próprio emissor do discurso. Essa é a interminável tarefa socrática de conhecer a si mesmo, tarefa que jamais se realiza de modo solipcista como é o entendimento atual. Nos lembra Sócrates que se acaso ele se esquece de Fedro, esqueceria de si mesmo⁴⁴

⁴⁴ Fedro 228

1.2 RECORDAÇÃO

É pela necessidade de apreender o texto que Fedro desloca-se com o discurso de Lísias debaixo do braço, pois ele não confia na experiência oral que teve. Precisa de um suporte que o ajude na fixação da argumentação em sua mente. O objetivo é que, posteriormente ao estudo, possa se sentir seguro e exercitar pronunciar o discurso sem este auxílio e reproduzir em outrem o *efeito* que o discurso teve sobre ele.

Se o intuito de Fedro era portar o discurso para a memorizar, certamente a crítica a escrita elaborada por Thamous é antes de mais nada uma crítica dirigida aquele que confiana escrita como portadora de instrução, como faz Fedro. O tema da memória aparece vinculado a escrita desde o início do diálogo. A própria cena em que Fedro aparece oferecendo o discurso de Lísias para ser julgado, se assemelha ao julgamento da escritura por Thamous. Um modo, portanto, de entender a condenação do deus é que ela não se dirige a escrita em si, mas a *expectativa* de que esta seja capaz de fornecer “memória e sabedoria”.

A escrita não é um remédio para a memória, diz o deus, é um remédio para a recordação. Quando Sócrates afirma ter encerrado a discussão e anuncia que tudo ficou devidamente esclarecido, o jovem solicita que fosse feita uma rememoração (*hypomneson*) 277b4⁴⁵, o termo usado nesta passagem é o mesmo usado pelo deus para anunciar a inadequação da escrita. Como resposta ao pedido de Fedro, o filósofo faz uma peroração⁴⁶ que revê a necessidade de se conhecer a verdade a respeito do assunto que se fala ou escreve, e faz uma recapitulação dos pontos discutidos acerca da boa retórica. A

⁴⁵ Cf. FERRARI, 1990, p.207-208

⁴⁶ É interessante notar que uma das críticas ao discurso de Lísias é que este se inicie por uma peroração *Fedro* 264b

peroração tem o objetivo de relembrar a audiência os principais pontos do discurso e influenciar as emoções de modo a mobilizar a convicção da audiência através da repetição.

O exercício que Fedro deseja realizar com seu amigo Sócrates é o de reproduzir o discurso de Lísias para ser capaz de atingir um determinado *efeito*⁴⁷, que é ganhar a admiração do ouvinte. Fedro parece confiar no poder que a escritura tem de imortalizar um evento⁴⁸. De fato, ele acredita na necessidade de sinais exteriores para a produção de memória, de tal modo que promete duas estátuas de ouro em tamanho natural para caso Sócrates consiga desempenhar a missão de produzir um discurso mais pelo que o escrito de Lísias⁴⁹.

Podemos pensar que a condenação da escrita visa o sofista, mas Derrida nota que, pelo contrário, esta crítica pode ter suas origens justamente na prática sofística, no qual o exercício da memória é privilegiado em vez da confiança nos rastros de fora⁵⁰. No início do *Fedro*, Sócrates diz, “os campos e as árvores não podem me ensinar nada, mas sim os homens que vivem a cidade”⁵¹, de modo a entender que só o diálogo possibilita a instrução.

Porém, ao final da genealogia da escrita, como forma de dar autoridade ao mito, Sócrates anuncia: “os homens de outrora, visto que não eram sábios como vós, os jovens, na sua simplicidade bastava-lhes ouvir o carvalho e a rocha, conquanto proferissem a verdade”⁵². O carvalho e a rocha, assim como o texto escrito, não se movem, não dizem nada. A diferença é que o texto escrito fala a mesma linguagem do leitor, ao contrário do carvalho e da rocha que exigem um poder mântico de tradução concedendo ao dito um estatuto de verdade revelada que é renovada a cada dito. A escrita que se

⁴⁷ Cf. FERRARI, 1990, p.209

⁴⁸ FERRARI, 1990, p.211

⁴⁹ *Fedro* 235d

⁵⁰ DERRIDA, 2005, p.55

⁵¹ *Fedro* 203d

⁵² *Fedro* 257b

pretende clareza exige menos, seu conteúdo pode ser apropriado de modo mais fácil com o uso de técnicas e procedimentos de memorização – desta forma o discurso é enxertado no interior do leitor, ele se apropria e reproduz os pontos do discurso, esquecendo sua origem. O efeito negativo do esquecimento da origem do discurso é a repetição, o que conduz a pessoa a se tornar uma pessoa de difícil trato, por não saber avaliar os próprios conhecimentos.

A escrita por um lado permite ao ser humano transcender suas limitações relativas a memória e a finitude da sabedoria humana, por outro, produz um impacto na atividade do pensamento, pois ao dar aparência de sabedoria afasta o homem das perplexidades originais que impulsionam a atividade do pensamento⁵³. A recordação não é em si negativa, nem uma tarefa vergonhosa. Como citamos acima, Sócrates recorda os principais pontos do discurso para Fedro satisfazendo o desejo do jovem de se deixar guiar pelas conclusões socráticas. O filósofo escreve para guardar para si e para seus companheiros de jornada para que tenha um tesouro de recordações quando chegar a idade do esquecimento, e para inspirar aquele que segue os seus passos⁵⁴. A recordação, enquanto memória da memória, é auxílio para aquele que já sabe.

Ao escrever o discurso encontra a sua imortalidade, aspecto que fomenta o desejo de escrever dos políticos, pois através das propostas aceitas ele é honrado e admirado⁵⁵. A recordação pode ser auxílio da memória, ou um modo de exaltação daquele que recorda ou é lembrado. No primeiro a recordação conduz a refazer os passos do discurso, em outro a recordação é um convite para a reprodução do efeito prazeroso do discurso. É interessante comparar essas duas formas de recordação, com as duas tendências que conduzem a alma de acordo com Sócrates em seu primeiro discurso erótico: “o

⁵³ BURGER, 1980, p.1

⁵⁴ *Fedro* 276d

⁵⁵ *Fedro* 258b

juízo adquirido que objetiva obter o que é melhor” e “o desejo inato de prazer”⁵⁶. Como auxílio a memória o escrito fornece informações, que podem servir para novas discussões – é um auxílio, uma opinião que deve ser vista de forma crítica, portanto não é esperado que diante da recordação ocorra uma veneração ou expectativa de repetição do efeito que o mesmo conjunto de palavras causou em sua aparição anterior. Já a escritura que louva uma ação humana, não tem finalidade propedêutica, mesmo que assuma tal forma, seu objetivo é a tentativa de reproduzir de um efeito, como a compulsão da gula que se presta a repetir o primeiro prazer ao se deleitar com uma refeição.

⁵⁶ *Fedro* 237d

1.3 MEMÓRIA E VERDADE

A memória (*mneme/anamnesis*), portanto, não se opõe à recordação (*hupomnesis*), são atividades de profundidades distintas. A tarefa da recordação é a tarefa de síntese do discurso, a exposição dos pontos principais, redução do percurso e contexto do discurso para que sirva de exemplo para uma nova elaboração. É o fim do discurso, história a ser contada e reinventada.

O escrito de Lísias, é a presença de Lísias, mas é também a sua ausência, sua incapacidade de responder, de se defender, pode apenas contar com o seu transmissor que é a sua voz, Fedro. Vemos a argumentação de Lísias pela voz e defesa de um jovem aprendiz.

A crítica de Thamous anuncia que o escrito desviaria o leitor de confiar na memória interior, desta forma obteria apenas a aparência da verdade e não a verdade. O tema da memória e verdade é profundamente trabalhado no segundo discurso erótico de Sócrates. Para falar sobre a natureza da alma, Sócrates recorre a uma imagem, pois somente desta forma, segundo ele, é possível tratar o tema dentro dos limites humanos. Nesta imagem é revelada que humano só tem acesso a Verdade de modo parcial, através do exercício da 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 ato chama-se reminiscência das realidades que a alma outrora viu, quando seguia no cortejo de um deus [...] ⁵⁷

⁵⁷ Fedro 249b-c

O trabalho de reminiscência é uma atividade, não um estado, da alma. Ou seja, ela pode ou não realizar esta tarefa. O fato da reminiscência ser inseparável das sensações nos leva a supor que a anamnese não pode ocorrer sem um corpo que ouve, vê e sente, ou seja, que está vinculado ao exterior. De fato, tal tarefa é própria de seres encarnados como humanos, sendo potencial em todos embora em diferentes qualidades. Apesar que todo ser humano tenha a capacidade de realizar este exercício e de alguma forma contenha em si esta lembrança parcial da Verdade de acordo com a descrição mítica, Sócrates aponta que o filósofo é aquele que possui a tendência para se envolver com esta tarefa. É um movimento que ocorre a partir do preenchimento das sensações que possibilita o processo reflexivo, processo esse que inclui a própria reflexão sobre si, que como vimos está intimamente vinculada a relação com um outro.

Talvez seja interessante notar que enquanto o trabalho de investigação da verdade/produção de uma episteme é descrito em termos psicológicos (do ponto de vista do produtor ou daquele que relembra o conhecimento) no interior do segundo discurso, quando é se julga os discursos este ponto é retomado do ponto de vista da organização do *logos*, por meio da apresentação do método dialético. Em ambos os casos o conhecimento que se mostra possível não é o absoluto, sendo sempre relativo às condições da *pysché* que produz o *logos*.

1.4 VIDA, MOVIMENTO E PSICAGOGIA

Sócrates anuncia: a escritura tem um aspecto estranho que a torna semelhante à pintura, ela parece ter vida, porém quando se pergunta algo a ela, ela só diz uma coisa, sempre o mesmo, e quando maltratada, não é capaz de se defender sozinha, necessitando auxílio de seu pai⁵⁸. Em 264c, nosso filósofo havia exigido que, para um discurso ser bem escrito, ele deveria ser como um ser vivo, porém lá, pelo fato de a discussão estar ainda no âmbito técnico, a demanda era com relação a organização do discurso. Este deveria ser composto de modo a ter cabeça, tronco e membros em seus devidos lugares; aqui porém a exigência é outra, a questão é que, a escritura parece viva do mesmo modo que a pintura, mas não move, permanecendo, como uma rocha, o mesmo.

Sócrates define o que é que tem vida, quando apresenta a prova da imortalidade da alma, a qual pode ser resumida da seguinte forma:

[1]. É imortal o que está em perpétuo movimento ou, como em outra versão do texto grego, tudo que é auto movente; por outro lado, aquilo que cessa de ter movimento, cessa de viver. Desta forma o que é imortal não necessita de uma força exterior para ser movido, nem abandona a si mesmo deixando de se mover, assim é [2] princípio do movimento e, por ser princípio, [3] não é gerado, e [4] não é corruptível.⁵⁹

O discurso escrito não possui mobilidade, não é vivo. O texto, não pode ser causa de esquecimento, nem pode tornar a pessoa menos

⁵⁸ Fedro 275d-e

⁵⁹ Cf. Fedro 245c ss

sociável ao conceder a aparência de sabedoria quando este não possui como nos parece fazer crer o deus do mito socrático.

Sócrates revela para Fedro:

Você parece ter encontrado o remédio que me faz sair. Assim como as pessoas conduzem animais famintos agitando um ramo ou alguns vegetais a sua frente, você parece poder me guiar ao redor de toda a Ática, ou para qualquer lugar que desejar, acenando-me com discursos em folhas⁶⁰

Diante do discurso em folhas, Sócrates pode sair, sai da cidade e pode girar toda a ática, mas a causa do movimento é a fome, ou a doença, ou a paixão socrática por discursos. O discurso escrito só ganha movimento por conta daquele que lê, este pode conduzir a si mesmo, de acordo com sua interação com o discurso, alimentando-se do próprio entendimento que obteve, ou pode conduzir outras pessoas, do mesmo modo que são conduzidos os animais famintos, descobrindo sua fome e ofertando a promessa de saciedade.

Burger aponta que o processo dialético, cujo o objetivo é conhecer a verdade – ou o movimento em direção ao verdadeiro – é nutrido tanto pelo princípio de movimento presente na dialética erótica-socrática, quanto no princípio de repouso/imobilidade que governa a arte da escrita. Porém não temos o acesso a este objetivo por meio da espontaneidade da dialética socrática, nem por meio de um tratado escrito, desprovido de vida e que tenha a pretensão de analisar a estrutura dos textos como algo internamente articulado e completo. Estes dois polos, opostos na verdade, são expressos através de uma única representação: os diálogos do Sócrates platônico, o qual aparece apenas como uma imagem no diálogo, que é antes de mais nada um trabalho escrito de Platão. A convergência

⁶⁰ Fedro 230d-e

entre os caminhos da dialética erótica e da morte (como a ausência do autor), do discurso vivo e da escrita, são de fato, segundo a autora, representados pelos próprios diálogos platônicos.

A defesa platônica da escrita dialética contra o compromisso aparente de Sócrates com o Eros do discurso vivo ocorre através do próprio diálogo platônico, no qual se inscreve os perigos a que se está sujeito aquele que lida com os escritos, mas que, ao mesmo tempo faz seu personagem anunciar que o amor sabedoria é guiado por uma inscrição. A inscrição délfica, que é um dito exterior, remete a uma ação, incita o movimento, ou seja, sua força persuasiva é expressa na incessante busca socrática.⁶¹ O poder de movimentar-se está no filósofo, a mesma inscrição, lida por certamente muitos outros, teve efeitos dessemelhantes.

A escrita, portanto, não parece ser capaz de por si movimento ou efeito, independentemente de sua forma. Esta é uma potência do que é dotado de vida. Logo é o contrário, é Sócrates que propaga a inscrição délfica com sua peculiar interpretação, ele não é movido pelo texto, é ele que move o texto. Não se trata de uma relação de interioridade, visto que em momento algum Sócrates se apropria do dito, antes ele de forma criativa se relaciona com o discurso como se ele fosse emitido por um deus. Não se trata de crença em um sentido religioso, ou pelo menos no sentido de submissão irracional. É um uso criativo da ausência. Quando não é possível questionar e obter respostas diretamente do emissor do discurso, a questão é mantida, porém, direcionada aos que estão ao alcance – Fedro, no caso de Lísias, as pessoas na cidade no caso da busca em se compreender a instrução délfica.

A inscrição délfica é o que guia Sócrates a não desperdiçar seu tempo com elucubrações acerca da origem do que é dito⁶². Pelo

⁶¹ BURGER, 1980, p.109

⁶² *Fedro* 229e

contrário, fornece a chave para se relacionar com ditos, seja o mito de Orítia, seja o escrito de Lísias, de modo crítico. A aparente ambiguidade nos efeitos que a escrita pode causar – provocar o esquecimento, ou conduzir ao conhecimento de si – não se encontra, portanto, na escrita, embora talvez possa haver uma escrita elaborada de modo decoroso.

1.5 AGRADAR AOS DEUSES, CONHECER A SI

A conexão entre o tema do decoro (*euprepeia*) do discurso escrito e a questão teológica sobre como agradar os deuses pode ser iluminada ao retomar a motivação de Sócrates para realizar seu segundo discurso a respeito de Eros, como faremos a seguir.

Quando o filósofo anuncia ter finalizado seu primeiro discurso sobre o amor, Fedro sente falta de algo: “Mas pensei que você ainda estava no meio e fosse fazer um discurso equivalente a respeito do não-amante [...]”⁶³. Sócrates, porém, aponta que talvez seja inconveniente continuar o discurso pelos seguintes motivos:

- a. Mudança de ritmo do discurso, saindo dos ditirambos e indo aos versos épicos.
- b. Questiona Fedro “o que aconteceria se ele comece a “elogiar o outro homem” [o que não ama]?”, insinuando que um discurso que elogie o homem que não ama é inconveniente.
- c. Conclui que pode reduzir o discurso, bastando considerar que toda a crítica feita neste discurso ao homem que ama, quanto tomado em sentido contrário se refere às virtudes daquele que não ama.

Nosso filósofo deseja escapar de adular os homens, cortando o fluxo que o levaria a produzir uma épica, ou seja, um discurso no qual o homem que não ama fosse elogiado. Sócrates resolve abandonar o lugar preparado por Fedro, sair do influxo das ninfas e cruzar o rio voltando à cidade antes que este inconveniente discurso possa nascer;

⁶³ Fedro 241d

porém um *daimon* o impede de partir antes de se purificar, obrigando-o a retornar, inspirado para novo discurso.

Sócrates acusa os discursos anteriores de serem ímpios, pois desconsideram ser o amor, Eros, um deus, ou ter origem divina, e atribuem um mal ao amor. Além de serem tolos por pressupor ouvintes que “nunca testemunharam a espécie de amor que pertence ao homem livre” (243c-d). Para purificar-se do discurso venenoso, Sócrates deve fazer não uma epopeia, mas uma palinódia; assim, segundo ele, evitará ficar cego como Homero, se antecipando em relação à Estesícoro que para obter recuperação da vista precisou compor uma palinódia para Helena. A palinódia, que aqui é uma retratação perante Eros, tem um efeito curativo e preventivo.

Ao finalizar o primeiro discurso erótico e se propor a realizar um novo discurso a respeito do amor é delineado quando é conveniente se abster de realizar ou continuar um discurso e quando é apropriado realizar um novo discurso. Tal decisão está intimamente ligada ao não elogiar o homem que não ama e ao dirigir o discurso ao divino de modo elogioso. É indecoroso o discurso que elogia o homem e possui decoro o discurso que elogia deus.

A questão do decoro ressurgue em novo contexto no final do diálogo, não se trata mais de durante a prática discursiva decidir sobre quando se deve parar ou prosseguir o discurso, mas é levantada uma questão teórica, ou seja, uma reflexão sobre parâmetros que permitiriam determinar a conveniência do discurso, e mais especificamente, o discurso escrito. Consideramos a questão levantada a seguir sobre como agradar aos deuses em relação aos discursos (*logoi*) possa ser entendida como se referindo tanto a discursos escritos quanto orais⁶⁴.

⁶⁴ Ver nota 18

O mito da criação da escrita parece condenar a escritura como instrumento de memória, pois ao contrário da expectativa que a escrita seja um auxílio à memória, esta pode causar esquecimento ao deixar o homem confiante em sinais exteriores e descuidado no exercício da memória; por outro lado, Sócrates afirma, logo após o mito, que os antigos podiam por meio da observação da natureza⁶⁵, ou seja, sinais exteriores, encontrar o verdadeiro. Esta aparente contradição pode ser resolvida se nos recordamos que o mito aparece como uma resposta direta a questão de como agradar aos deuses em relação aos discursos e indireta em relação a questão da conveniência e inconveniência da escrita. O mito propõe a distinção entre *téckne* e *telos*, o rei dos deuses, Thamus, é aquele que discerne os malefícios e benefícios de cada arte, detalhando se ela é capaz de realizar os benefícios propostos por Theuth. A questão teológica é, portanto, uma questão teleológica.

A crítica a escrita realizada no mito não ocorre em contraposição ao discurso oral, o problema aqui é o deslocamento da escrita de sua finalidade, e este é o grande perigo da escrita, pois ao dar a aparência de que é possível acessar conhecimentos sem nenhuma instrução a pessoa adquire a convicção de ser sábia e se torna de difícil trato.

O bom discurso, que leva a produção da palinódia, parece ser aquele que não elogia o homem. Teuth talvez tenha sido excessivamente otimista em relação aos homens, ao esperar que sua criação pudesse benéfica. A suspeita de Thamous mantém em suspense a possibilidade de malefício ou benefício proporcionada pelos estranhos caracteres. Não escutamos a resposta de Theuth. O dito, aquilo que é recebido do exterior pode admirado a ponto de infundir a convicção na alma daquele que recebe de que o que vem do exterior é elevado o suficiente, esquecendo da sua capacidade crítica;

⁶⁵ Em nota *ad loc*, Ferreira (1997, p.57, n.70) explica: “Em Dondona, cidade de Epiro, havia um famoso oráculo de Zeus cujas sacerdotisas recebiam a comunicação do deus através do farfalhar das folhas de carvalho, ao sopro da vibração”

como pode revelar verdades para aqueles que olham para os sinais interiores, sem se ausentar do trabalho de discernimento interior, como fazem os sábios que obtêm verdade do carvalho e da pedra.

O escrito parece compartilhar da mesma dualidade de Éros. No segundo discurso de Sócrates o deus Éros não é mais julgado por seus malefícios e benefícios, mas é percebido por dois pontos de vista: do ponto de vista humano é um deus alado, do ponto de vista divino é o deus que concede asas⁶⁶. O escrito pode ser admirado e louvado mantendo o homem em um estado de encantamento, ou pode alimentar a alma com opiniões e proporcionar ao filósofo a oportunidade do trabalho de anamnese que o movimenta em direção a vislumbrar o tema ponderado de modo mais universal.

Derrida, como citamos, indica que o mito e a escrita possuem características parecidas. O modo como Sócrates se relaciona com o mito de Orítia talvez possa nos auxiliar a compreender o modo socrático de se relacionar com discursos escritos.

No percurso que Sócrates faz com Fedro em busca de um lugar adequado para ler o texto nos é apresentado o mito do rapto de Oritia por Bóreas⁶⁷ (229b-230a). Fedro, se mostrando incrédulo em relação ao mito, pergunta a Sócrates se este acredita que o mito é verdadeiro, ao que ele responde:

Sócrates: Se eu desacreditasse, como os especialistas, eu não seria excepcional; eu poderia dizer de modo habilidoso que um sopro forte de Bóreas a arremessou para rochas que existem aqui perto enquanto ela estava brincando com Farmacéia, e que então, ela encontrou a morte deste modo.⁶⁸

⁶⁶ *Fedro* 252b-c

⁶⁷ Ferreira (1997, p.29) nos informa que este mito deveria ser muito popular, pois encontra-se retratado em diversas fontes do período clássico, tanto escritas, quanto em obras de arte. Trata-se da história do rapto da ninfa Oritia, filha do lendário rei de Atenas, Erecteu, por Bóreas, o vento norte.

⁶⁸ *Fedro* 229c

Sócrates parece estar criticando determinado engenho interpretativo que reduz o mito a um fato histórico transmitido de forma fabulosa. De forma irônica, o filósofo aponta que não possui tempo livre para investir neste tipo de esforço interpretativo, indicando o seguinte motivo:

S: [...] Ainda não sou capaz de, em acordo com a inscrição do preceito Dêlfico, conhecer a mim mesmo; desta forma me parece absurdo que enquanto eu seja ignorante quanto a este assunto deva investigar coisas que não me dizem respeito. Então dizendo adeus a estas coisas, e acreditando no que comumente se pensa a respeito, eu questiono – como acabo de dizer – não a respeito destas coisas [quais fatos deram origem ao mito], mas a respeito de mim mesmo, busco perceber que talvez eu seja uma besta mais complexa e violenta que o Tifeu⁶⁹, ou talvez uma mais mansa e simples criatura, compartilhando alguma divina e não-tifânica porção por natureza.⁷⁰

Desta forma Sócrates indica que, para ele ao menos, o conhecimento dos mitos não se reduz a um conhecimento objetivo de um fato histórico, mas serve como um auxiliar para o exercício do autoconhecimento. Estaria o filósofo apenas se opondo a uma investigação objetiva que busca no mito reconstruir fatos históricos? A crítica é feita em tom de ironia, ele afirma não ter tempo livre para tais atividades, enquanto não finalizar o preceito dêlfico de conhecer a si mesmo; o que abre a possibilidade de compreender que Sócrates talvez não esteja descartando a interpretação que busca um conhecimento histórico, mas critica o interprete que não adiciona a esta interpretação uma reflexão da sua relação pessoal com o mito.

⁶⁹ Deus grego inimigo de Zeus, é descrito por Hesíodo da seguinte forma: “Ele tem braços dispostos a ações violentas e infatigáveis pés de Deus poderoso. Dos ombros cem cabeças de serpente, de víbora terrível, expeliam línguas trevosas. Dos olhos sob cílios nas cabeças divinas faiscava fogo e das cabeças todas fogo queimavam no olhar. Vozes havia em todas as terríveis cabeças a lançar vários sons nefastos: Ora, falavam como para Deus entender, ora como touro mugindo de indômito furor e possante voz, ora como leão de ânimo impudente, ora símil a cadelas, prodígio de ouvir-se, ora assobiava a ecoar sob altas montanhas.” (*Teogonia*, 823-835)

⁷⁰ *Fedro* 229e-230a

A seguir Sócrates fornece um exemplo de como realizar esta relação de autoconhecimento com o mito, por meio da figura mitológica do Tifeu. Ele pode se questionar se é tão complexo como este deus de “cem cabeças de serpente” ou uma criatura mais simples. Esta questão sobre a natureza da alma, se simples ou complexa, é desenvolvida por Sócrates em seu segundo discurso a respeito do amor⁷¹ e, mais adiante, quando nossos personagens começam a discutir quais os requisitos para que um discurso seja bem feito Sócrates afirma que:

S: [...] qualquer pessoa que se dedica seriamente a ensinar a arte retórica deverá primeiramente descrever de modo completamente preciso e nos possibilitar ver se a alma é algo uno e uniforme por natureza ou complexa como a forma do corpo. [...] e expor quais tipos de alma estão sujeitas a serem influenciadas por um tipo de discurso, e quais necessariamente são persuadidas por outro tipo de discurso, expondo as causas para cada caso. (*Fedro* 271a)

O que nosso filósofo está apontando na citação acima é que a produção de um bom discurso está vinculada ao conhecimento da natureza da alma, pois é a ela que se volta “de modo concentrado todo esforço [daquele que compõe o discurso], pois é na alma que ele busca produzir a convicção (*peithó*). ”⁷². Autoconhecimento é, também, o conhecimento a própria capacidade de compor e ser afetado pelos discursos, tarefa que só se realiza na relação com outros produtores de discursos.

Há, porém, uma diferença entre o sentido que parece ter o conhecimento da alma nesta proposta inicial de receber o mito como uma espécie de imagem - na qual o filósofo se reconhece ou não - e a exigência que Sócrates põe ao produtor de discursos que deva conhecer a alma para a qual se dirige. Esta transição entre a exigência de conhecer a própria alma para cumprir o preceito délfico e a

⁷¹ *Fedro* 243e-257b

⁷² *Fedro* 271

exigência de conhecer a alma a quem se dirige para produzir um discurso com efeito persuasivo parece ocorrer lentamente durante o diálogo.

No segundo discurso de Sócrates, o filósofo anuncia que, na relação amorosa, o amante vê a imagem de si mesmo no amado⁷³. Desta forma o autoconhecimento está vinculado a uma relação com algo reconhecido, em princípio, como externo àquele que busca se conhecer. Este algo exterior, como se pode antecipar, não precisa ser entendido apenas como uma relação com outra pessoa, mas também como relação com os próprios discursos recebidos, de forma oral e escrita, pois como Sócrates demonstra, é capaz de, por meio do mito, investigar a natureza da própria alma. O conhecimento de si é o que torna possível a produção de discursos decorosos, pois ao investigar a própria alma saberá de sua capacidade de persuadir e ser persuadido.

Ao conduzir a proposta de Lísias de que se deve “agradar ao que não ama” para a afirmação que se deve “agradar aos deuses”, Platão não funda, nem pretende fundar uma teologia como propõe os mitos. Assim como na teoria das formas não há uma descrição das formas inteligíveis⁷⁴, não encontramos no diálogo descrições a respeito dos deuses, apenas eles são considerados mais dignos de serem seguidos do que os seres humanos. Esse desvio do caso particular humano possibilita levar a reflexão do bom discurso para além do campo dos aspectos técnicos, indo para o campo da ética e da moral.

As questões morais não possuem respostas definitivas, para abordar esse campo é necessário recorrer aos mitos e imagens, a casos semelhantes. No nosso diálogo já havia sido indicado, no mito de Boréas, que uma relação adequada com os mitos é a realização da infundável tarefa socrática dada pelo oráculo de Delfos, ou seja,

⁷³ *Fedro* 255e

⁷⁴ BRISSON, P.42, 2010

conhecer a si mesmo. Essa parte final do Fedro, com suas imagens, parece, convocar muito mais a esta tarefa ética do que realizar uma crítica a escrita. De fato, é preciso lembrar que a crítica a escritura aparece como um exemplo ou tentativa de responder a questão de como produzir discursos sejam orais ou escritos, de forma decorosa.

Na palinódia socrática vimos que o processo de ascensão da alma se realiza através do engajamento erótico. A paixão, como a fome, é o que incita o movimento dialético, de modo as vezes até violento. Um exemplo é a imagem do cocheiro que chega a puxar o freio do cavalo até que lhe escorra sangue pelas mandíbulas (*Fedro* 254e). O movimento na alma humana parece sempre se realizar como tensão de forças opostas; outra imagem que remete a isso é quando um cavalo lembra, de forma violenta, ao cocheiro e ao outro cavalo que devem continuar sua investida em direção amado (*Fedro* 254d). Sócrates parece sublinhar as ambiguidades, tensões, e a complexidade das afecções (*pathe*) da alma.

Certamente esta é a diferença de Sócrates em relação ao discurso de Lísias, no qual o *logographos* busca de persuadir que é possível se libertar do desejo, e que a deliberação do que é melhor (não sendo desejo) tem por si força para executar uma ação. Sócrates parte do pressuposto que há uma tensão de desejos inerente à alma humana ao fornecer como imagem da alma a biga alada com seu condutor e cavalos de naturezas opostas. É do modo como esta tensão se opera que, no mito, a alma pode ou não vir a contemplar as ‘verdades’.

“Agradar aos deuses” está, portanto, vinculado de modo peculiar a tarefa socrática de buscar conhecer a si mesmo. Assim como a tarefa de se conhecer é limitada pela constante verificação da própria ignorância, por outro os deuses estão em um campo que não é inteligível, portanto só podemos colocar questões. Por um lado, a pergunta sobre como agradar os deuses pode ser tanto um convite a buscar pelo “o que é melhor” em um campo irracional, seja consultando ou criando mitos e ditos e concedendo autoridade a estes, mas também

pode ser um artifício de enorme poder persuasivo – qual será a intenção platônica. Pode-se passar facilmente de bem-feitor a malfeitor com o uso deste artifício. O uso platônico é sempre oferecer uma nova perspectiva, que pode aparecer descontinuada da discussão inicial se levamos a sério o método dialético proposto, como na passagem do segundo para o terceiro discurso erótico. Por outro lado, está sempre acompanhada de um olhar sobre as tendências humanas, como aparece no segundo discurso e no mito de Teuth.

1.6 OS JARDINS DE ADÔNIS

Sócrates nos traz a imagem de um agricultor e questiona Fedro em qual jardim é mais sábio plantar quando se deseja que as plantas cresçam fecundas, nos jardins de Adônis⁷⁵ para ver que este jardim se tornou belo em oito dias, ou selecionando as sementes e usando de técnicas agrícolas fica contente ao ver as plantas atingirem a maturidade em oito meses.

Szlezák interpreta o mito contrapondo a brincadeira do ritual do jardim de Adônis com a seriedade do agricultor que seleciona suas sementes e o campo de plantio. Por um lado, o florescimento dos jardins de Adônis representaria o sucesso, efêmero, do escrito. Por outro lado, o discurso sério é oral, pois, o filósofo, como um bom agricultor, escolhe a alma em que pode depositar estas sementes (discursos), de modo que estas possam vicejar de modo natural e saudável. A diferença entre o escrito e o oral não estaria no conteúdo propriamente de cada uma delas, mas na postura do filósofo, que só na oralidade poderia fazer um discurso vivo.⁷⁶

É uma possibilidade de leitura, embora não a única, afinal não é indicado claramente no diálogo se a referência aos jardins surge como uma proposta para decidir entre qual o melhor meio de se fazer filosofia, se a escrita ou a oralidade. Desta forma, outra leitura possível é que a referência aos jardins sirva como uma reflexão sobre como escrever de forma conveniente, questão levantada em 274b, pois por um lado há escritos, como os produzidos pelos *logographoi*, que são produzidos para ter um efeito fortemente persuasivo a uma primeira leitura, e existem os outros escritos, como as leis e escritos pedagógicos, que, não descartando a força persuasiva, possuem uma proposta de permanecer válidos.

⁷⁵ Assim Ferreira (1997, p.123, n.168) explica a festividade: “Platão refere-se ao costume de, por altura dos festivais de Adônis, as Adónias, semear plantas em vasos, em açafates ou mesmo em conchas que se colocavam sobre o telhado [...] graças ao calor do sol cresciam rapidamente e floresciam, para, dentro de um tempo também breve, fenecerem como símbolo da morte prematura do amante de Afrodite, Adônis.”

⁷⁶ Para aprofundamento sobre esta interpretação consultar o livro de Szlezák, *Platão e a escritura da filosofia* p.28-31. (2009)

Vejamos com que intenção o filósofo escreve:

Sócrates: [...] em seu jardim das letras, me parece, ele irá semear e escrever para seu divertimento, quando ele escreve, colecionando para si um tesouro de recordações para a velhice quando “alcançar a idade do esquecimento”, e para qualquer um que segue pelo mesmo caminho. E ele ficará satisfeito vendo suas tenras plantas crescerem, enquanto outros se entregam a outras formas de divertimento, se embebedando, frequentando banquetes e os prazeres que acompanham essas festividades, então ele irá se divertir com os prazeres que mencionei e não com este. (*Fedro* 276d)

Vemos aqui então três motivos pelo qual o filósofo escreve:

[1] Ele o faz por divertimento, a escrita é expressão de uma paixão. Mas oposto aos prazeres egoístas daqueles que se embebedam ou se dedicam apenas a satisfazer os desejos do corpo, a satisfação do filósofo é ver as “tenras plantas crescerem”. O prazer filosófico envolve amizade e cumplicidade, é o amante que deixa o outro desenvolver suas capacidades, pois não teme que o crescimento do outro. É um prazer que envolve um risco de perda [a escrita ao vagar precisa do auxílio do pai, assim como as plantas precisam do sol e da chuva] – o crescimento ou não das plantas está além da habilidade do agricultor, ele fica feliz se no oitavo mês ela atingir a maturidade. Mas mesmo a perda proporciona experiência, a técnica poderá ser aperfeiçoada, e um novo ciclo proporcionará novas plantações. Os bens adquiridos são perenes ao contrário do prazer voltado ao que se pode colher imediatamente.

[2] Criar para si um tesouro de recordações para quando chegar a “idade do esquecimento”. Podemos pensar na velhice, e lembrar o diálogo, o livro I da *Republica*, no qual Sócrates se coloca como aluno de Céfalo a respeito dos assuntos sobre a velhice. O envelhecer traz pensamentos que até então eram estranhos, como a questão da punição e da recompensa em uma vida no além. Ter um escrito é recordar os prazeres da juventude, mas possuir um espelho de si

mesmo na velhice, no qual pode ver de outro ângulo seu passado e reviver os prazeres da juventude; algo impossível para aqueles que se dedicaram a prazeres mais efêmeros e que na velhice irão reclamar que não vivem mais. Na velhice o escrito não diz o mesmo de quando se era jovem, o tempo proporciona um outro olhar sobre o mesmo.

No *Parmênides* aparece outra justificativa. Sócrates, quando jovem, foi escutar os escritos de Zenão que estava com seu tutor já idoso, Parmênides. Após ouvir o escrito, Sócrates comenta que Zenão parece querer se ligar ao seu tutor não apenas pela amizade, mas também pelo texto, pois Zenão haveria feito uma pequena alteração que seria uma tentativa de enganar fazendo-se passar que teria dito algo diferente de Parmênides, em outras palavras Sócrates acusa Zenão de plágio. Zenão explica que embora Sócrates tenha compreendido o escrito, seu julgamento se enganara a respeito da intenção:

Zenão: [...] escapa-te o seguinte: o escrito não tem tanta pretensão que tenha sido redigido de tal forma que está concebendo exatamente o que dizes, mas dissimulando-se aos homens, como se estivesse realizando algo grandioso. O que dizes é, antes, algo acidental, e, na verdade, esses escritos prestam uma assistência ao argumento de Parmênides contra os que tentam caricaturá-lo [...]. Foi devido a um tal *espírito de controvérsia* que foi escrito por mim, quando jovem, e, uma vez escrito, alguém o surrupiou, de modo que não foi nem possível deliberar se deveria ou não trazê-lo à luz. Eis aí o que está te escapando, Sócrates: pensas que ele foi escrito não pelo espírito de controvérsia de um jovem, mas pelo desejo de prestígio de um homem mais velho.⁷⁷

Zenão escreve sem a intenção de se diferenciar de seu mestre, ao contrário, presta auxílio prevendo argumentos contrários ao ensinamento recebido. Escrever é atividade do *espírito de controvérsia*

⁷⁷ *Parmênides* 128c

de um jovem, daquele que está aprendendo – ele escreve tendo o seu mestre em mente (Zenão tendo Parmênides, Platão tendo Sócrates). Aquele que escreve não ensina, está aprendendo ao auxiliar seus mestres. O descuido fará que sua lição seja roubada, vagando por entre aqueles que não poderão compreender sua intenção. A justeza do escrito está em saber “prestar auxílio” ao mestre e esta é a proteção do escrito. O filósofo escreve pelo *exercício de controvérsia*, entre ele e seu mestre, e entre o filósofo com ele mesmo, entre a juventude e a velhice.

[3] O filósofo escreve para ver crescer as “tenras plantas”. Ver crescer é publicar e debater. Aparentemente para educar. Só o que foi semeado é que pode brotar. Zenão brota as sementes de Parmênides; Sócrates tenta salvar algumas sementes do discurso de Lísias, pois mesmo o pior escritor não pode errar completamente⁷⁸. Vemos que tanto Zenão quanto Sócrates geram novas sementes. O filósofo que se propõe a ver crescer tenras plantas, compartilhando seus escritos, lendo de forma reflexiva, tem a chance de conhecer a si pelo “auxílio” dialógico que outros prestam a seus argumentos, pela controvérsia.

As “tenras plantas” pode se referir tanto aos discursos que se desenvolvem ao serem compartilhados e debatidos, como pode se referir a uma função propedêutica dos discursos que possibilitaria o vínculo entre o professor e seu aluno tal como o vínculo entre amante e amado apresentado no segundo discurso socrático. Esta função propedêutica do discurso escrito aparece nas *Leis*:

Em nenhum lugar, acho, poderia eu encontrar um melhor modo do que esse para apresentar ao guardião da lei que atua como educador, de modo que fizesse com que as crianças fossem ensinadas por seus mestres mediante esses nossos discursos e outros que lhes assemelham e se lhes aproximam; e se acontecesse que em sua busca ele desse com poemas ou escritos em prosa, ou meros

⁷⁸ Fedro 235e

discursos verbais não escritos aparentados aos nossos, ele não deveria negligencia-los de modo algum e, pelo contrário, fazer com que sejam escritos. (*Leis* 811d-e)⁷⁹

Ao se entender a metáfora dos jardins de Adônis como tendo como referência a questão da conveniência da escrita e não apenas a oposição entre escrita e oralidade é possível perceber uma proposta de aplicação filosófica da escrita. A forma é importante – o que parece justificar a escolha platônica pelo diálogo, compensando a imobilidade da escrita ao expor o leitor a uma imagem do que seria o exercício dialético. Porém a forma não é determinante. No Fedro certamente o diálogo parece contribuir para expor a complexidade do tema da escrita, mas outras formas de discursos podem ser igualmente interessantes se usadas de modo adequado.

⁷⁹ *Leis* 811d-e

2 O JOGO

Se Lísias ou qualquer outro alguma vez escreveram ou vierem a escrever propostas de lei, a título particular ou como homens públicos, tornando-se autores de um documento político que consideram de grande solidez e clareza, tal fato constituirá uma desonra para quem escreve, que alguém o diga, quer não. É que ignorar em estado de vigília e de sonho, a noção de justo e injusto, de mau e de bom, não pode escapar nunca à censura que merece, ainda que toda a multidão o louve. [...] um discurso escrito, não importa sobre qual assunto, contem necessariamente um grande número de *jogo* (*paidiá*) qualquer que seja o assunto, e que nenhum deles, em verso ou em prosa, merece grande atenção ao ser escrito ou ao ser pronunciado, como fazem os rapsodos [...] (*Fedro* 277d-e)

O argumento da passagem acima parece se vincular com o tópico tratado anteriormente a respeito dos assuntos ao quais tipicamente discordamos, ou seja, as disputas acerca da justiça, do bem e do mal. Nestes casos, mesmo o mais exímio orador, teria apenas pedaços de conhecimento a respeito do tópico⁸⁰. Esta crítica não se limita apenas aos discursos escritos, mas também aos pronunciados ao modo dos rapsodos.

Os rapsodos⁸¹ nos remetem a importância que a tradição oral desempenhava na época de Sócrates, sendo, portanto, uma referência digna de atenção. No *Íon*, um diálogo provavelmente anterior ao *Fedro* e escrito em estilo mais simples, já somos convocados a refletir sobre o papel do rapsodo e aos efeitos do discurso na alma cidadã. O que proporciona ao rapsodo a capacidade de pronunciar discursos é, segundo Sócrates, a inspiração das musas e não uma *teckné*. O rapsodo é habilidoso em tratar de qualquer assunto desde que vinculado a Homero, sendo incapaz de comentar outros poetas, ainda que sobre o mesmo assunto. Íon acredita que por meio de seu

⁸⁰ *Fedro* 276c

⁸¹ Havelock demonstra que, não obstante a crescente difusão da alfabetização no século V a.C. e a consequente expansão das técnicas escritas, permaneceram intocadas as práticas declamatórias.

conhecimento de Homero, é capaz de ser também um bom governante⁸². Porém Sócrates diz ser dúbia a posição de Íon: “homem malfeitor ou divino?”. A dubiedade parece ser proveniente de uma espécie de passividade do poeta, por ser escolhido da musa está vulnerável e limitado as inspirações por elas concedidas, não possuindo a arte de governar em outros momentos⁸³. Do mesmo modo que Fedro, o rapsodo não utiliza a sua capacidade reflexiva, e confia plenamente no discurso memorizado, sendo incapaz de elaborar uma reflexão dialética que mencione discurso de outros poetas. De um modo preambular podemos apontar uma diferença entre inspiração divina⁸⁴ e *techné* é a capacidade ativa do orador produzir novos discursos quando submetido ao método de inquirição socrática, e especialmente, o reconhecimento de seus limites.

Somos apresentados a uma situação ridícula no meio do diálogo: um orador que, desconhece a diferença entre o asno e o cavalo poderia convencer o seu interlocutor a comprar um asno pensando este possuir determinadas características típicas do cavalo . A origem do engano aqui estaria na ausência de experiência sensorial de ambos interlocutores. Mesmo que afinal, o asno não tivesse as características do cavalo, uma série de ações foram possíveis – desde a produção do discurso, a persuasão, até a compra do asno. O nome, as qualidades e a experiência se encontram, inicialmente desconexas, e é isso que

⁸² Sócrates questiona “[...] aquele que é bom rapsodo também é bom governante?” ao que o Íon responde “Com certeza.” (*Íon* 541)

⁸³ O rapsodo, como o poeta parece ser capaz de dizer coisas sábias e que produzem benefícios apenas quando influenciado pela inspiração poética, sendo nos demais momentos somente uma pessoa comum. Isto é afirmado por Sócrates em seu segundo discurso “As profetizas de Delfos e as sacerdotisas de Dodona produzem muitos benefícios para a Grécia quando possuídas [pelo divino], ao contrário, quando são, produzem pouco ou nada” e “[...] aquele homem que se aproxima dos portais da poesia sem a loucura inspirada pelas Musas, convencido de que a técnica irá torná-lo um bom poeta, ambos, ele e sua poesia, serão encobertos pela poesia dos inspirados, por ser imperfeita e incompleta” (*Fedro* 245a). Porém a opinião socrática/platônica não é necessariamente é uma regra; o poeta lírico Arquíloco diz “sou servo de Eniálio [epíteto de do deus Ares] e/ das musas o amável dom conheço” (Fr.1 W), Corrêa aponta a ambiguidade do verso que pode indicar tanto que o poeta se diz servo das musas, como conhecedor (*episteme*) do dom que ela fornece, não sendo totalmente depende da inspiração para ter o conhecimento.

⁸⁴ Fedro 244b-c

possibilita os diversos usos do logos para persuasão.

S: Quando alguém diz a palavra ‘ferro’ ou ‘prata’, não temos todos, as mesmas coisas em mente?

F: Absolutamente

S: Quanto às palavras ‘justo’ ou ‘bom’, não divergimos e discordamos tanto uns com os outros, quanto consigo mesmo?

F: Certamente [...]

S: O homem que deseja obter a arte retórica deve primeiro dividir [os assuntos] metodicamente e captar alguma marca (χαρακτήρ) que distinga cada um dos dois tipos de assuntos, aqueles em que necessariamente a maioria das pessoas são tomadas pela dúvida, e os aqueles os quais a dúvida não é possível. (Fedro 263a-b)

No caso como o ferro e a prata parece haver um acordo comum sobre seu valor e uso, logo sobre esses assuntos parece haver uma tácita concórdia que não requer discussão. A preocupação socrática se volta a seguir não aos objetos sobre os quais temos uma aparente convenção como o ferro e prata, ou aos quais, como o asno e o cavalo, estão disponíveis a experimentação. O enfoque são os assuntos nos quais se possui dúvida, questionamentos tais que nos levam muitas vezes a discordar de nós mesmos. É nestes assuntos em que a persuasão é mais efetiva e nos quais investem sofistas, retores e filósofos.

Enquanto alguns objetos podem ser conhecidos na experiência e outros possam ser objeto de acordo, no campo da moral é que aparece mais explícito a diferença entre aquilo que se conhece pela experiência e aquilo que efetivamente pode ser transmitido e debatido.

A clareza pode possuir aparência de verdade quando aplicada ao conhecimento moral (ou à reflexão da justiça), quando vemos Sócrates distinguir dois tipos de discurso – os sujeitos à controvérsia e entre os assuntos em que existe fácil acordo (Fedro 263a-b). Sendo a moral um assunto controverso, é possível, construir discursos opostos, ou que levam a conclusões opostas, fortemente persuasivos; um exemplo é a oposição do discurso de Lísias e o primeiro discurso de Sócrates com relação ao segundo discurso de Sócrates, Fedro entende que os primeiros elogiavam o não amante, enquanto o segundo persuade a

elogiar o amante: ele encontra o que esperava.

Algumas questões: será a mudança de um discurso demonstrativo (quando Sócrates demonstra a imortalidade da alma), para um discurso que recorre à imagem (quando apresenta a biga alada) a marca distintiva que Sócrates nos deixa para indicar que irá tratar de um assunto controverso? Afinal, aquele que compõe discursos deve saber distinguir entre os assuntos claros e obscuros, mas também criar discursos que façam esta distinção.

Poderia Sócrates fazer um discurso sobre a alma e sobre o Amor sem recorrer a uma imagem? Talvez sim. O que parece acontecer, porém, é que ao captar que os assuntos tratados são controversos, Sócrates insere mudanças na própria forma do discurso, seja no ritmo do discurso (como, por exemplo, no primeiro discurso mudar do ditirambo para a épica), ou como o segundo discurso, passando de um discurso demonstrativo para um discurso que recorre à imagem. O uso de imagens e metáforas são interessantes, pois permitem trabalhar com contradições.

Que os sofistas, conhecendo esta possibilidade, construam discursos opostos esbanjando suas habilidades é bem sabido. O que se espera é que Platão, com a preocupação presente de forma constante em suas obras sobre a justiça, o bom e o belo, nos mostre, se não o discurso correto, pelo menos o caminho para descobrir o bom discurso. Porém, isto parece não acontecer. Sócrates afirma, ao observar seus próprios discursos, “os dois discursos eram de certa forma opostos, pois um afirmava que se deve conceder os favores a quem se ama e o outro ao que não ama” (Fedro 265a). Terá Sócrates imitado um sofista? Acreditamos que, por um lado sim, pois o discurso de forma ousada e corajosa (como exclama Fedro), se desloca de um extremo a outro do tema conduzindo a conclusões divergentes; por outro lado, não, pois como afirma em seguida Sócrates, é em delírio (*μανία*) que ambos os discursos foram feitos. Sócrates, no início do segundo discurso aponta que o delírio provocado pela loucura divina não objetiva apenas uma demonstração técnica da arte de fazer

discursos, mas proporciona benefícios reais seja no âmbito privado, seja no público.

É interessante que Sócrates diga que “ignorar, em estado de vigília e de sonho, a noção de justo e injusto, de mau e bom, não pode escapar nunca à censura”, pois anteriormente ele havia indicado que estes eram tipos de assuntos controversos⁸⁵. Uma possibilidade de interpretação desta passagem - é que, justamente, tratar de assuntos controversos com solidez e clareza, é inconveniente, sendo desta forma necessário escrever com certo jogo:

S: A arte do debate contraditório não se encontra restrita apenas aos tribunais e assembleias públicas, mas também, ao que parece, esta será uma arte - se é que é - que se relaciona a tudo aquilo que é dito, pelo modo como um homem é capaz de formar uma outra semelhança a partir de tudo o que pode ser tornado semelhante; e de trazer à luz, quando outra pessoa produz semelhanças entre coisas e a disfarça.⁸⁶

A contradição aparece como condição para obtenção da opinião verdadeira, já que, em nosso diálogo, é pressuposto que todo ser humano por natureza não possui em si a totalidade do conhecimento, mas sim a condição para o conhecimento, que é a capacidade de reflexão. O processo de conhecimento, ou o modo como é conduzido o discurso para que o conhecimento seja revelado e lembrado, ou a dialética, é sempre apresentado como uma relação de tensão com algo entre discursos. Fedro força Sócrates a produzir o discurso, ambos se esforçam para não ser hipnotizados pelo canto das cigarras. Na *Carta VII* quando o nome, a definição e a imagem se relacionam em atrito um com o outro surge uma faísca que proporciona o conhecimento⁸⁷; este jogo aparece no nosso diálogo, quando no segundo discurso Sócrates

⁸⁵ Fedro 263a-b

⁸⁶ Fedro 261d-e

⁸⁷ Carta VII 341c-d

faz brincadeiras etimológicas medindo “nome contra nome, efeito contra efeito” revelando e ampliando – ou dando – significação as palavras; e conjuntamente, lançando um novo olhar sobre conceitos⁸⁸.

No *logos* está a possibilidade da obscuridade e o esclarecimento, posto que os assuntos abordados pelo político, pelo pedagogo, pelo filósofo são do tipo que se abrem a controvérsia. O discurso precisa ser feito como um jogo, pois ignorar que nunca se pode, em um discurso, ser absolutamente claro a respeito de tais assuntos é, de acordo com Sócrates, indecoroso.

O jogo supõe a necessidade de atualização do discurso de forma constante, a escrita não encerra a discussão, e nenhuma discussão encerrada em si é filosófica do ponto de vista socrático – o solipsismo de Lísias que sabe o que é melhor sem a necessidade do outro não tem lugar na arte dialética. Um discurso é construído como resposta a um outro anterior, e deve ser superado por discursos posteriores. O que a escritura imortaliza é um momento do debate, que será a base de novos discursos. O discurso escrito, como o discurso produzido com a arte mnemônica dos versos, pode ser reproduzido e repetido, mas eles não podem conter em si senão a solução de um dado momento, de uma circunstância delimitada. O efeito da lei escrita é a obediência cega, e não a instrução a respeito do que é melhor. “Sem espírito crítico e sem intenção de instruir”⁸⁹ o discurso repetido se torna uma forma fraca de persuasão.

Poderia ser questionado, será que encontramos no *Fedro*, ou em alguma obra platônica uma pista do que seria um escrito filosófico? Não podemos contar com a claridade de Platão a respeito deste tema se levarmos demasiadamente a sério as escorregadias exigências levantadas por Sócrates ao discutir os aspectos técnicos do discurso. Observando o *Fedro*, porém, creio ser possível uma pista se

⁸⁸ *Fedro* 244d

⁸⁹ *Fedro* 278a

considerarmos que o próprio texto é um exemplo de produção filosófica.

O discurso erótico de Lísias, ao ser recebido por Sócrates foi enriquecido pelas reflexões em relação ao conteúdo e a forma, e foi gerador de novos discursos, com ideias novas e contrárias. O discurso filosófico talvez não possa ser identificado de forma isolada, e o diálogo platônico ao inserir diferentes discursos, sobre os quais se apoia seja para refutar, seja para desenvolver. O texto espelha o que seja a atividade do filósofo. Não há desta forma um escrito filosófico, mas como os sábios que liam os dizeres no carvalho e pedra, há uma atividade filosófica, capaz de fazer nascer discursos a partir de discursos, e assim é possível inserir um discurso – aparentemente não filosófico, como o discurso de Lísias – na teia de discursos do filósofo.

2.1 DECORO

O discurso escrito precisa ser despretensioso: não deve pretender produzir conhecimento, memória, não deve ter grande clareza e solidez, não deve ser sério. Deve ser como um jogo. O texto gravado deve se assemelhar ao organismo vivo. O texto parece ser capaz de mover, mas é movido por aquele que lê, ou por aquele que questiona o texto, mesmo que seja o próprio texto. A escritura pode gerar novos discursos, mas também pode fenecer, na ausência de transmissão, sem que alguém reproduza, questione ou considere relevante as questões nele guardadas.

O texto escrito, como todo *logos* que é repetido na forma oral ou escrita, como os mitos e poemas, irá encontrar pessoas que serão capazes de compreender, e outras que não. Não há defesa. O melhor que o escritor pode fazer é não fornecer uma clareza (*sapheneian*) excessiva que faça o leitor entrar no sono da aceitação irrefletida, como os homens-cigarras⁹⁰, ao invés de se alimentar das opiniões compartilhadas. Todo elogio ao humano parece digno de ser visto com desconfiança, o bom discurso se dirige ao universal a deus, mas não a um deus particular. Se fosse para agradar o deus-rei-Tamos, talvez o melhor fosse não escrever.

O texto semeado no papel visa beneficiar primeiramente o próprio escritor, que ao semear seus pensamentos no papel constrói para si um tesouro de recordações, que vão alimentar sua atividade reflexiva mesmo na idade da velhice. O benefício aos companheiros que seguem pelo mesmo caminho filosófico é desejado, porém imprevisível. O desenvolvimento de tenras plantas depende também

⁹⁰ Fedro 259b-d

do esforço delas. A controvérsia, contradição e a ironia do diálogo platônico, criam um jogo de claridade e obscuridade convidativo para o leitor se engajar na arte dialética.

Derrida analisa o termo *paidiá* em uma oposição ao termo *spoudé*. A brincadeira em relação à seriedade. Em um jogo de luz e sombras o jogo platônico, enquanto diversão só pode ocorrer “vigiado e contido nas camisas –de-força da ética e da política”⁹¹. O escrito sendo a ausência do oral, portanto um oposto, a condenação de Sócrates estaria na sua aparência capaz de persuadir o leitor influenciando de modo negativo sem seu caráter.

Igual oposição entre jogo e seriedade é utilizada por Szlezák⁹², de um modo radical o sério só acontece na atividade oral que o autor concede à sua produção escrita, socorrendo seus argumentos diante dos ataques de seus leitores. O próprio diálogo platônico não se exclui a essa regra. Nos *logoi* orais, não são dignos de seriedade os elaborados sem a possibilidade de inquirição, almejando a mera persuasão, sendo dignos de valor somente os que almejam “ensinamento e aprendizagem”. Para este comentador, os discursos dignos seriam os *logos* orais nos quais Platão teria transmitido os *timiótera*. Porém, conforme nota Trabatttoni não há em parte alguma conexão entre os *timiotera* e comunicações orais, a contraposição é “entre o saber da alma e os modos que se tenta exprimi-lo”⁹³

No *Fedro* o texto escrito de Lísias aparece acompanhado dos discursos orais de Sócrates. A dimensão da oralidade e da escrita não são tratadas de forma isolada, pelo contrário, as reflexões sobre as questões técnicas se referem a ambos os casos. O discurso filosófico também não é aludido de forma separada, vemos citados diversos tipos

⁹¹ DERRIDA, p.111, 2005

⁹² SZLEZÁK, p. 30/73-74/338-339/364, 2009

⁹³ TRABATTONI, p.159, 2003

de discursos: filosófico⁹⁴, retórico⁹⁵, poético⁹⁶ e político⁹⁷. Em comum todos esses discursos lidam com assuntos controversos, que são os objetos de interesse filosófico.

Os discursos filosóficos se diferenciam pela exigência da submissão ao método dialético⁹⁸, o que possibilita a criação de discursos novos⁹⁹, mesmo que opostos, sobre um mesmo tema ao se operar a investigação pelo método da divisão. Nota-se que a dialética pode ser entendida tanto como o método de divisão e síntese, quanto como o método de inquirição que conduz à investigação da ideia, ou seja, pode ser realizado tanto no campo da oralidade quanto da escrita. Nosso diálogo concede um claro exemplo disso, os dois *erotikoi logoi* socráticos produzidos como resposta ao texto do Lísias são, de acordo com Sócrates, exemplos do método dialético.

O tema da conveniência, portanto, não parece se colocar inicialmente sobre a tensão oralidade e escrita, podemos abordar a questão a partir do momento que ela surge, que é o problema de “como agradar aos deuses”, ou seja, um problema de comunicação. A primeira relação proposta no texto é entre mestre e discípulo, ou entre *erástes* e *erómenos*, ou seja, a relação entre pelo menos duas pessoas. Temos também aludida a relação entre uma pessoa e uma pequena ou grande audiência¹⁰⁰. A complexidade desta relação está na necessidade de se conhecer a alma para a qual o discurso se dirige, para que essa produza um efeito persuasivo adequado.

A questão da conveniência, que surge junto com a questão de como “agradar aos deuses” parece se vincular a um outro tipo de relação, na qual o *discurso* se dirige primeiramente a um processo

⁹⁴ Fedro 278c4-d6

⁹⁵ Fedro 266c8

⁹⁶ Fedro 278c2

⁹⁷ Fedro 258d9

⁹⁸ Fedro 265d-266c

⁹⁹ Fedro 276e – 277a

¹⁰⁰ Fedro 261

investigativo acerca de um assunto, e neste caso a relação com os companheiros não é assimétrica como na relação mestre-discípulo, posto que todos são “companheiros de escravidão”¹⁰¹. A transmissão filosófica que no método da inquirição só poderia se efetivar na oralidade, pode ocorrer aqui de outro modo, através de discursos produzidos de modo dialético, pelo método da divisão, que encontram companheiros que possuem em si a alma adequada e se voltam para a investigação.

Deste ponto de vista se torna desnecessário pensar que a comunicação filosófica seja uma transmissão de conteúdos, pois é suposto no diálogo que toda alma humana possui em algum grau, a possibilidade de exercer a capacidade reflexiva através da atividade de reminiscência. Também é suposto que essa capacidade, no âmbito humano é limitada. Caso Platão considerasse isto verdadeiro, podemos supor que mesmo que fosse possível a ele transmitir conhecimentos sobre o bom, o belo e a justiça perpetuando esse saber por todas as gerações humanas, de fato ele rejeitaria a oportunidade pelo simples fato de compreender que esta posição fecharia o discurso e a possibilidade de ricos acréscimo por outros companheiros que investigassem este tema.

A comunicação filosófica, como ensino, partido desta suposição, não seria nem na oralidade, nem na escrita uma transmissão de conteúdos. A consciência da limitada constituição do saber individual, combinada com a complexidade dos assuntos objetos de conhecimento filosófico torna a questão da transmissão filosófica fascinante. Se ela não é, de modo adequado, a transmissão de conteúdos, o que o filósofo comunica? O filósofo precisa se expressar em letras com qual finalidade? Cabe notar que embora toda a alma em algum grau tenha a possibilidade de acesso ao conhecimento, isso não se torna uma

¹⁰¹ *Fedro* 274a

possibilidade democrático. Na classificação socrática temos:

1º- Amigo da sabedoria (*philosophos*), ou do belo (*philokalos*), ou alguém consagrado às Musas e ao amor.

2º- Rei justo, ou um guerreiro, ou um governante ou legislador.

3º- Político, um chefe de família ou um negociante

4º- Alguém que ame os treinos no ginásio ou alguém dedicado a cura do corpo

5º- Vidente ou um especialista em ritos místicos.

6º- Poeta ou alguém cuja a vida esteja concernida à imitação.

7º- Artesão ou agricultor.

8º-Sofista ou demagogo.

9º-Tirano.

A alma humana possui um aspecto que é a capacidade de ascender ao conceito, e por outro lado a alma pode estar sujeita a determinadas formas humanas que vão do filósofo, que mais acesso teve à verdade, ao tirano. Lembrando que se trata de uma imagem. A linguagem imagética levanta várias dificuldades e certamente devemos notar que Platão não está determinado que as almas particulares estejam condicionadas a um ou outro tipo de existência, nem negando a possibilidade deste condicionamento, antes aponta, de modo mítico, que a alma humana pode receber um destino particular, comportando, porém, todas estas possibilidades.

Talvez possamos entender o tirano em relação ao filósofo. O filósofo é quem está mais perto da divindade, por meio da atividade de rememoração (*anámnesis*) (Fedro 249c); o tirano, de forma oposta tendo contemplado menos a verdade, talvez possua menor capacidade

de rememoração, embora possua a capacidade de rememorar¹⁰². O filósofo é aquele que exerce a temperança (*sophrosyne*) enquanto o tirano está sobre a influência do desregramento (*hybris*). O temperamento do tirano, certamente, torna mais dificultoso o engajamento em um trabalho de investigação filosófica. Embora ainda não esteja definido o que venha a ser a comunicação filosófica, percebe-se que esta parece se ligar a um tipo de temperamento, ou seja, a questão do decoro parece recair nos sujeitos do discurso, e não do discurso em si. Como argumento para sustentar esta hipótese recordamos o esforço socrático em se determinar a natureza da alma neste segundo discurso. Nisso se inclui tanto o emissor quanto o receptor do discurso, dada que a atividade de anamnese é tarefa individual.

Posto isto podemos considerar que a comunicação filosófica tenha como objetivo incitar, naqueles que parecem aptos, a atividade de anamnese, tarefa essa que se realiza de modo mais espontâneo entre os companheiros de viagem, como visto na passagem a respeito do jardim de Adônis.

Não deixa de ser interessante pensar a escrita como metáfora que expõe o problema da definição. O jogo logográfico do diálogo platônico ocorre no intervalo entre a pergunta “o que é?” e o assentimento do interlocutor em fazer o percurso em busca do conhecimento que, pode ser incitado pelo lado de fora através de discursos orais ou escritos mas jamais se completa.

¹⁰² Sócrates não aprofunda o que seja um tirano neste segundo discurso. O que podemos notar, sem que esteja necessariamente relacionado, é que no primeiro discurso Sócrates se refere ao governo tirânico: “[...] quando o desejo nos arrasta de forma irrefletida em direção aos prazeres, e nos lidera, esta forma de governo (arché) é chamada de excesso (*hýbris*). Excesso é algo que possui vários nomes. [...] Quando este excesso está em conexão com a alimentação, este desejo [de comer] assume o controle sobre a capacidade de julgar o que é melhor e os sobre os demais desejos, então é chamada glotonaria; quem possui tal desejo receberá então um nome correspondente, da mesma forma quando a tirania está conectada com a bebida, conduzindo o homem nesta direção, é claro que nome irá receber [...]” (Fedro 238a-b). A tirania desta forma, pelo menos no primeiro discurso, está vinculada a *hýbris*.

Em que medida o discurso escrito, enquanto algo exterior e sem vida, pode ser o instigador desta jornada? Sua aparência de vida conduzindo o leitor a uma falsa sensação de posse da sabedoria aparece como um empecilho para tal tarefa. Além do mais ela repete-se, sem saber quando falar ou quando calar. Derrida explora a ambiguidade do termo *pharmakon* para tratar das possibilidades de descaminho que a escrita como um veneno para aquele que é doente por discursos¹⁰³ seduzindo para longe do caminho habitual e das leis¹⁰⁴

Apenas as letras ocultadas parecem poder fazer Sócrates se movimentar desta pelo descaminho, conclui Derrida. Mas Sócrates tem uma doença preexistente, não é o escrito em si que movimenta Sócrates, e sim sua paixão por discursos. O filósofo pode ser levado a sair dos muros da cidade para longe de onde as leis são acordadas e deitar-se permitindo se deleitar e encobrir pelo discurso de Lísias lido pela boca do jovem efebo.

Mas, eis o limite do texto escrito, enquanto por um lado ele incita Sócrates a sair de si, convidando a discutir a temática erótica e aceitar as opiniões de Lísias, o feitiço não faz efeito. Sócrates se alimenta do discurso de Lísias, nutrido sem estar envenado ele é capaz de gerar dois novos discursos, e além disso é capaz de refletir sobre esses três discursos nos oferecendo um banquete no que se refere à reflexão da arte retórica.

O enfoque na limitação da escrita, instigada ao se levar muito a sério pelo mito egípcio, pode nos desviar de ver que o próprio diálogo oferece um exemplo de que tal fato não necessariamente deva se consumir. O problema da escrita não é portanto apenas o problema da limitação física da escrita, é também o problema da inclinação daqueles que entram em contato com os diversos tipos de textos e suas capacidades, ou não, de deixar-se penetrar pelos conteúdos

¹⁰³ Fedro 230d-e

¹⁰⁴ DERRIDA, 2005, p15

expostos e utilizar estes como ponto de partida para a reflexão filosófica.

3 O FILÓSOFO

[...] Se algum de vós compôs essas obras com conhecimento da verdade, e consegue defende-las, quando refutarem aquilo que escreveu; se for capaz enfim de mostrar pela própria palavra que são mesquinhas as suas obras escritas – tal homem deve receber um nome derivado não da espécie de obras que compôs, mas sim das coisas a quem com seriedade se devotou.

[...] Chamar-lhe de sábio, Fedro, parece-me excessivo e convir apenas a um deus; mas o nome filósofo ou outro semelhante ajustar-se-lhe-ia e seria mais conveniente.¹⁰⁵

O filósofo é aquele que está em movimento em direção à verdade e é capaz de defendê-la enquanto o poeta, o compositor de discursos e o legislador é aquele que não possui nada além do que seus discursos escritos. Na interpretação de Szlezák o que diferencia o filósofo é o *conteúdo* de seu filosofar¹⁰⁶, que só pode encontrar sua expressão plena na oralidade, capaz de expor argumentos mais amplos e fundamentadores, esclarecendo desta forma qualquer escrito. O escrito, portanto, só pode encontrar a justificação de seus argumentos fora de si. Para o interprete, o filósofo é o possuidor das *ta timiotera* que deveriam ser expostas de modo criterioso, segundo o julgamento do filósofo a respeito da pessoa para quem se dirige o discurso, adequando discursos simples e complexos segundo a capacidade do ouvinte, e, quando necessário, ocultando seus preciosos conhecimentos diante daquele que não seria capaz de um engajamento mais sério nos assuntos tratados. O “sério”, portanto, só pode ser desenvolvido oralmente e perante interlocutores adequados:

[...] pois somente assim se conduz a ‘retórica’ com *tekhne*: no total domínio, por parte do filósofo, não apenas

¹⁰⁵ Fedro 278c ss.

¹⁰⁶ SZLEZAK, 2009, p.79

do conteúdo, mas também da amplitude e das circunstâncias da comunicação de um conhecimento essencial.¹⁰⁷

A escrita não seria um meio de transmissão adequada das “*coisas de maior valor*” por uma limitação do instrumento de escrita, visto que este é incontrolável quanto ao aspecto da distribuição e publicidades, isto não implica que não seja possível escrever ou dizer tais conhecimentos, apenas que tal tarefa é inconveniente. A escritura, mesmo a platônica, não possui um caráter sério, pois Platão, como filósofo não cometeria o erro de Dionísio em expor um saber privilegiado que pode ser deformado e mal entendido¹⁰⁸, seria um sinal de incompetência não saber refrear ao escrever sobre tais assuntos.

O *conteúdo* do saber filosófico é, neste ponto de vista, algo pertencente a poucos, e pode vir a ser transmitido a qualquer um, embora isso fosse extremamente inconveniente. A forma do diálogo, neste caso, não é importante e não guarda nada de especial, pelo contrário, o escrito é construído com fendas que pedem o auxílio filosófico exterior, para a sua compreensão.

A crítica platônica ao colocar em primeiro plano a oralidade como forma de expressão acompanha a opinião corrente que privilegia a fala espontânea como aquela que não teve tempo de se submeter a artifícios retóricos com vistas a melhor persuadir. Se é o *conteúdo* que diferencia o filósofo dos demais escritores de discursos, possibilitado a ele discernir o melhor momento de expor seus conhecimentos, e desta forma persuadir; então se sua característica encontra-se no seu saber reter as palavras, expondo apenas no momento oportuno de conquistar o interlocutor. Enquanto uma retórica não filosófica se volta a um público amplo, com vistas a conquistar qualquer um em troca de um ganho

¹⁰⁷ SZLEZAK, 2009, p.61

¹⁰⁸ SZLEZAK, 2009, p.395

imediatamente, o filósofo usa a capacidade retórica apenas com poucos escolhidos, em busca de realizar a conversão à filosofia.

Por outro lado podemos considerar que distingue o filósofo não é o conteúdo de suas obras escritas, mas o seu conhecimento que é maximamente verificado na capacidade de “auxílio” de seus discursos, virtudes que, aparentemente, só podem ser verificadas em um embate oral. O discurso de Lísias era uma presença sem vida, seu representante, Fedro, mostrou-se incapaz de fazer crescer e desenvolver os argumentos que estavam semeadas no papel. Fedro, assim como o texto de Lísias, não foram capazes de se defender. O primeiro discurso de Sócrates, também não foi forte o suficiente para se manter, de certa forma o segundo discurso de Sócrates nasce como um auxílio que permite questionar e ampliar a temática da relação erótica tratada nos dois discursos anteriores.

O auxílio é *logos* não seria uma necessidade criada artificialmente, através de brechas no discurso que permitiriam de forma propedêutica conduzir o interlocutor, mas é consequência do próprio *logos*, que se situa sempre na tensão entre um emissor do discurso e um receptor. Como notamos anteriormente, em assuntos controversos estas duas pontas são mais claramente discernidas, dado a capacidade crítica que há na recepção de qualquer discurso que contenha uma posição contrária à do receptor. O filósofo, deste modo, não se distingue pelo conteúdo, mas pela capacidade de julgar criticamente, inclusive os próprios discursos, como Sócrates faz com seu primeiro discurso erótico.

Embora a obra platônica pinte a imagem de Sócrates como aquele que fala de improviso, é difícil acreditar que Platão não tenha refletido, e até revisado, suas obras. Deste modo o auxílio ao *logos* pode ser compreendido como a aquiescência de que um discurso isolado, se apenas repetido pode ser belo, mas como o canto da cigarra, deixa limitado a capacidade de reflexão inerente a todo ser humano – pois todo ser humano, de acordo com o mito, contemplou parcialmente a

verdade¹⁰⁹. Embora, segundo Platão, sejam poucos os que tenham inclinação para a filosofia, a capacidade intelectual está aberta a todos. E talvez uma questão interessante é a forma do discurso – se ela permite o movimento do pensamento, se ela indaga, questiona. O perigo da escrita é a repetição pela falta de um interlocutor crítico. Assim se tende louvar incessantemente simplesmente uma opinião, a do receptor do texto. Desta forma se pode fazer a alma circundar “durante nove mil anos, à volta da terra e por debaixo dela, privada de entendimento”¹¹⁰.

Adicionalmente a esta distinção é feita um endereçamento das reflexões, Fedro está incumbido de inquirir Lísias para desvendar se este é filósofo, enquanto Sócrates é chamado a transmitir sua profecia para Isócrates, revelando seu futuro como filósofo. Talvez seja uma ironia, visto que no desenvolvimento do diálogo Sócrates evita elogiar os homens, voltando seu discurso para o universal, representado na máxima “agradar aos deuses”. Embora seja difícil discernir se Platão está sendo irônico ou crítico ao citar seu contemporâneo e rival, fica evidente que o *Fedro* se desenvolveu vinculado aos debates correntes.

No diálogos platônicos se tem em média dois ou três participantes mais ativos, embora as vezes apareçam outros que estão presentes mas apenas como observadores. Este diálogo é porém mais privativo, mesmo Lísias que é aludido como uma presença, na verdade só está presente por meio de seu texto. Este cenário é bem diferente da que é observado no meio onde se desenvolve a retórica, no qual se tem em geral duas pessoas defendendo posições diferentes, e uma plateia que serve como juiz. A prática dialética pressupõe que os próprios participantes também estejam exercendo o juízo, desta forma não há a necessidade de conservar uma opinião, estando mais suscetível a ser persuadido. Vemos isso quando na recitação do

¹⁰⁹ Todas as almas humanas observaram a verdade parcialmente, e deste modo a alma humana possui a capacidade de reflexão que conduz da multiplicidade das sensações para a unidade do conceito (*eidōs*) *Fedro* 249b-c

¹¹⁰ *Fedro* 276d

discurso de Lísias, Sócrates se coloca em uma postura de abertura para o discurso. Esta abertura porém nunca é passividade, é esperado que, assim como no debate retórico, exista uma alternância de participação – pelo menos neste diálogo; mas, além disso é esperado uma alternância de posição, visto que não se trata de persuadir uma audiência, mas ao interlocutor e a si próprio.

É, portanto, muito curioso a imagem de Sócrates indo com Fedro para além dos muros da cidades. A retórica e os debates são típicos da vida cidadã e suas buscas mais imediatas de solução das questões da vida urbana. Ao sair da cidade Platão amplia este uso da palavra para as questões privadas, demonstrando uma preocupação com usos mais comuns do discurso e que são formadores de opiniões, e conseqüentemente, de ações. É portanto compreensível que o diálogo tenha como objetivo também criticar o sistema educacional de Isócrates como nota alguns comentadores. Com este adversário ele disputa o uso do termo filosofia e o modo como educar os jovens. Visto deste ponto de vista, nosso diálogo parece um meio de persuadir para um fim muito mais mundano e imediato – angariar estudantes.

CONCLUSÃO

O problema da leitura conveniente parece preceder a questão da escrita conveniente. Embora ela não esteja enunciada formalmente no texto, a vemos afirmada logo após o mito da criação da escrita, quando Sócrates aponta que os antigos sabiam ler os carvalhos e as pedras encontrado verdades. Ler requer certa habilidade mântica, ainda podemos adicionar que ler não se limita a interpretação dos estranhos sinais da escrita humana, mas reconhecer o outro como signo de si mesmo, tornando evidente a importância da investigação de si e autoconhecimento que possibilita a leitura daquilo que está inscrito na alma, ou seja, a atividade pessoal de exercer a tarefa de anamnese.

A gravura, o texto gravado em letras, deve se assemelhar ao organismo vivo. O texto parece ser capaz de mover, mas é movido por aquele que lê, ou por aquele que conduz a leitura do texto. O texto por si mesmo não movimenta a alma, o movimento surge da reflexão da alma ao se permitir encobrir pela leitura e, encoberto, re-cria as diferenças, iluminado e ocultando o objeto sobre o qual se debruça.

Um dos exercícios interessantes que o Fedro, enquanto escritura, proporciona, é a busca pela unidade temática. Façamos este exercício. Com relação à unidade temática do diálogo Trabattoni caracteriza como:

[...] estabelecer o modo correto de compor discursos retórico-persuasivos e, eventualmente, caracterizar uma retórica filosófica a serviço da dialética [desta forma contrapondo] a retórica superficial e incorreta de Lísias e de todos os outros retores da época [à] retórica filosófica de Sócrates (2003, p.106).

Podemos considerar reflexão sobre o *logos* superior um assunto que responde a questão da unidade temática na obra, afinal a

discussão sobre o belo, a alma e o amor (Éros) está dentro do tema da persuasão que é inerente a todo discurso, seja filosófico ou não.

Reale, segundo Trabattoni, insere Éros na unidade temática do diálogo por um recurso extrínseco. Segundo Trabattoni, a inserção de Eros feita por Reale se deve a um conceito de filosofia exterior ao diálogo [recuperado pelos registros dos discípulos de Platão], no qual “‘Éros’ é Filosofo, e a filosofia implica uma relação inseparável entre a ‘paixão de Éros’ e a razão dialética”: a primeira sem a segunda cai no irracional, a segunda sem a primeira cai no abstrato e no vazio” (2003, p.107-108). Trabattoni, por outro, lado considera a temática Éros intrínseca ao problema da persuasão, e desta forma parte integrante da problemática “como compor uma retórica filosófica”, sendo a definição de filosofia desnecessária para a questão do Éros, embora naturalmente se possa extrair que a filosofia tenha uma parte de Éros.

Um inconveniente em ambas as interpretações é a consideração que Éros seja a parte irracional, de modo negativo, do discurso. Trabattoni chega a afirmar que:

Éros, como irracional, e o *logos*, como razão, não podem, em realidade, encontrar nenhuma forma de acordo, senão mediante uma adaptação recíproca em que, de um lado, se mostra que há um irracional útil á filosofia, e de outro, se mostra (eis o que agora sobretudo nos interessa) que a filosofia não é uma doutrina racional clara e distinta. (2003, p.117)

[A utilidade e Éros à filosofia deriva da imperfeição da filosofia já que] se a filosofia não pode nunca tornar-se *sophía*, isto é, saber infalível e ensinável graças a seus procedimentos técnico-científicos, governado por uma clara intuição intelectual, então o filósofo deverá recorrer ao meio menos nobre da persuasão, desde que, bem entendido, se trate de uma persuasão fundada na dialética e no raciocínio, não na superficial força de sedução posta em obra por retores, logógrafos e sofistas. (2003, p.115)

Se, para Reale, o Amor é inserido no diálogo por uma concepção de filosofia que se baseia na crença que certas doutrinas só podem ser transmitidas oralmente, situação em que o amor filosófico ou a verdadeira filosofia acontece, para Trabattoni Éros é inserido por haver uma deficiência de clareza intrínseca à filosofia, seja ela produzida de modo oral ou escrita, como recurso de educação e transmissão. Podemos apresentar outra alternativa de interpretação usando como base os seguintes pontos:

1- Como argumentado, o problema do primeiro e segundo discurso para Sócrates não é estarem totalmente errados - pois nem o pior dos escritores realizam tal feito (Fedro 235)

2- Alma é aquilo que concede unidade a algo que, em sua ausência, deixa de participar da existência. Vida é o movimento percebido em um corpo animado. Éros é a força que toma um corpo, transbordando este corpo, conduzido a uma experiência de unidade com algo exterior.

Trabattoni parece certo ao afirmar que o saber humano é distinto de um saber divino, porém devemos lembrar que por vezes o nome *sóphos* aparece atribuído neste mesmo diálogo a poetas líricos como Safo e Anacreonte, e que isto não seja simples ironia já que Sócrates recupera efetivamente o sentido de Éros da lírica.

Ocorre que caracterizar Éros como irracional em oposição a um *logos* racional só é possível àquele que considera que há um sujeito que possui dentro de si as regras que permitem ordenar as experiências – este é nosso entendimento moderno de razão, que de forma embrionária se encontra no discurso de Lísias. Mas, provavelmente, não é isto que se afirma no discurso de Sócrates - a começar pela negação constante de uma autoria, o *logos*, mesmo que saia de uma só boca, ou das letras de um papel, tem outro pai – ou vários, sendo sua origem muitas vezes inacessível (lembremos da

crítica no mito de Bóreas aos que buscam a origem do mito). O que se opõe ao trabalho dialético não é Éros, mas como visto nos discursos socráticos é a tendência tirânica, a *hybris*.

Embora não possamos ter a sabedoria dos deuses, compartilhamos com eles experiência da Verdade, o que em âmbito humano é a capacidade discursiva. Possibilidade esta que se manifesta na plenitude da experiência erótica, afinal qual amante negaria esta afirmação? Como nos lembra Sócrates, só aqueles que nunca conheceram o amor de um homem livre 243c-d. Se por um lado a experiência da visão do Verdadeiro não seja nem permanente, nem completa, por outro ela se consuma na experiência amorosa “se de Zeus retiram algo, derramam-no como as Bacantes sobre a alma do amado, para fazer o mais possível semelhante a seu deus” (253e).

Com tantas indicações de plenitude é difícil considerar Éros como mero instrumento, remendo da impossibilidade de conhecimento, como quer Trabattoni; ao contrário, Éros parecer ser o próprio poder ordenador/desestruturador que, encontrando o ambiente adequado, possibilita o conhecer pelo método de separação se síntese. É a atração erótica que permite a aproximação de diferentes almas, possibilitando não apenas o jovem efebo se deleitar com a composição do logógrafo, mas o filósofo se permitir ouvir o sofista.

Em um texto técnico-científico, cuja unidade temática se encontra sem grandes esforços, temos também a útil transmissão de conhecimentos, tão necessária ao progresso científico. Porém, não acreditamos poder afirmar que este conhecimento possui maior precisão que o conhecimento filosófico: tratam-se de campos diferentes, com exigências diferentes. Platão certamente estava consciente deste fato ao exigir, por meio de seu personagem, que se distinga entre os assuntos nos quais nós naturalmente duvidamos e os assuntos os quais a dúvida é impossível (Fedro 263). Se a filosofia é o pensamento que reflete sobre a ação humana e seu caráter moral, certamente seu terreno está na área de assuntos muito incertos:

pensar filosoficamente de modo rigoroso é justamente considerar a nossa incerteza com respeito ao assunto discutido.

Eros diz respeito ao modo como se relacionam os homens, e os homens ao *logos*, esta relação diz respeito ao quê as almas humanas anseiam. No caso do filósofo é correto afirmar que os objetos visados não podem ser determinados claramente. Faz parte, neste diálogo, da atividade filosófica esta distinção e é ela que caracteriza o filósofo.

Isto não constitui uma deficiência, mas uma riqueza, a inclusão da incerteza. Como mostrei a ambiguidade no discurso permite ricas e variadas experiências interpretativas. Podemos usar como prova disto o próprio texto em questão. Voltando ao problema da escritura, o Fedro com seus diversos desvios, ambigüidades, contradições, gerou ao longo de seus mais de 2000 anos de histórico interpretativo, as mais diversas e sofisticadas leituras, convidando a cada geração novos leitores a adentrar no jogo da interpretação.

Cada leitor com seu desejo de encontrar a prometida unidade que o texto diz guardar, torna-se um apaixonado filósofo que enxerga algum aspecto do assunto nas ricas imagens. Em algum momento gera um novo filho, uma interpretação, espalha a semente. O filósofo é aquele que se alegra com o movimento de geração, ele “escreve para os que caminham na mesma rua com ele, e se alegra vendo crescer as tenras plantas” (276).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **POLÍTICA**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985. Trad. Mara da Gama Cury

ADKINS W. H., Robert B. Loudon & Paul Schollmeier (eds.). **The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur W.H. Adkins**. University of Chicago Press. 1996.

BURGER, R. **Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing**, Alabama: Alabama Press, 1980. 160p.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 86 p.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005. 126p. Trad. Rogério Costa.

DOVER, K. J.. **Lysias and the Corpus Lysiacum**. London: Cambridge University, 1968. 203 p.

ERIC A. Havelock, **A revolução da escrita na Grécia**, trad. O.J. Serra, São Paulo, EdUNESP, e Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

FERRARI, Giovanni. **Listening to the cicadas**. 3. ed. New York: University Of Cambridge, 2002. 293p.

FONTES, Joaquim Brasil. **Eros: tecelão de mitos**. 2. ed. São Paulo:

Illuminuras, 2003. 601 p.

GRISWOLD, Charles L. **Self-Knowledge in Plato's Phaedrus**. New Haven: Yale University Press, 1996. 321p.

HACKFORTH, R. **Plato's Phaedrus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 175 p.

PLATO. **Phaedrus**. Trad e notas Rowe, C. J. 2. ed. England: Aris e Phillips, 1988. 224p.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. e notas José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições70, 1997. 136p.

_____. **Carta VII**. Trad. e notas José Trindade Santos e Juvino Maia Jr..São Paulo: Loyola, 2008. 107p.

_____. **Parmênides**. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 143p.

_____. **Platão: Íon e Hípias menor**. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&pm, 2007. 96p.

MANHÃES. Ralph Machado. **Poder e Cultura: o poder como instrumento crítico da cultura em Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Sindicato Nacional dos Editores de livros, 1998.

NAVARRE, Octave. **Essai sur la rhétorique grecque**: avant Aristote. Paris: Paris Hachette, 1900.

STARR, Chester G. **O nascimento da democracia ateniense**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2005

THOMAS. Rosalind. **Letramento e Oralidade na Grécia Antiga**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005

TODD, S. C.. **The shape of athenian law**. United Kingdom: Oxford University, 2003.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Trad. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente; Roberto Bolzani Filho. Ilhéus: Discurso Editorial, 2003

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 17° Rio de Janeiro: Difel, 2008. 144 p.

ZLEZÁK, Thomas A. **Ler Platão**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Platão e a escritura da filosofia**: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2009. 432 p.