

A problematização do presente no *Fedro* de Platão

Resumo

*A crítica de Platão a seu tempo toma a forma de um confronto com os Sofistas. Ao problematizar o presente no **Fedro** ele transpõe tanto o mito em dialética quanto a retórica e a erótica em Filosofia.*

Palavras-chave: Platão . Fedro . Retórico . Erótica . Mito . Dialética

Abstract

*Plato's criticism to his epoch takes the form a quarrel against the Sophists. When he puts the present in question in his **Phaedrus**, he transposes the myth into dialectics and also rhetoric and also erotic into Philosophy.*

Key-words: Plato . Phaedrus . Rhetoric . Erotic . Myth . Dialectics

A filosofia platônica se apresenta não somente a partir da perspectiva de uma reapropriação crítica do passado, mas, sobretudo, como uma problematização aguda do presente.

Essa problematização toma a forma de uma crítica vigorosa de seu tempo através de um confronto com a sofística, essa não-filosofia, segundo Platão.

A problematização platônica do presente se efetua, no *Fedro*, a partir da controvérsia aberta pelo discurso de Lísias onde se entrevê a argumentação habitual da retórica de seu tempo, uma das muitas faces da sofística.

* Professor-Adjunto do Deptº de Filosofia da UERJ e UCAM-Centro.

Sem pretender considerar os Sofistas como uma escola possuidora de uma única doutrina pode-se, entretanto, assinalar certos pontos convergentes em seu ensino e em alguns aspectos de suas doutrinas.

O conteúdo essencialmente prático do seu ensino, que visa transmitir os meios eficazes para se obter a excelência (*arete*) prática bem como a habilidade oratória necessária ao triunfo político e à vitória nos tribunais, é certamente um traço comum às diversas escolas. Ora, essa postura prática se fundamenta na profunda descrença frente à possibilidade de um conhecimento total das coisas e resulta, em grande parte, do descrédito, mais ou menos compartilhado, tanto com relação às especulações científicas quanto às pretensões filosóficas de uma pesquisa ontológica. Mas, ela também diz respeito à desconfiança sobre os fundamentos do direito e da lei que até então passavam por ter uma origem divina.

Toda ação humana se baseava, diziam os Sofistas, unicamente sobre a experiência e só eram ditadas pela utilidade. O bem e o mal, a sabedoria, a justiça, a bondade não eram senão palavras bem sonantes e nada mais.¹

Desse modo, a Sofística promovia em seu ensino tanto a crítica dos fundamentos da verdade quanto dos fundamentos da lei. O problema da verdade se encontrava, com efeito, reduzido àquele da política do verossímil (*eikos*) e do provável, o do fundamento da lei se esgotava na constatação de seu uso estabelecido e provisório (*nomos*).

Daí o desenvolvimento de uma teoria da circunstância favorável ou do momento oportuno (*kairos*) e a elaboração da arte de jogar com as aparências que define a técnica (*techne*) oratória propriamente sofística.

Para Platão a perspectiva dos Sofistas parte não só de uma concepção errônea ou equivocada do mundo, mas também representa um verdadeiro perigo para formação moral do cidadão. É, com efeito, a essa não-filosofia que se deve atribuir a origem de toda crise nos quadros da cidade: crise da linguagem, da ciência e da justiça e da política².

Ao longo dos diferentes diálogos pode-se reconhecer com facilidade o acirrado combate que aí tem lugar entre Platão e a Sofística. No quadro limi-

1 Guthrie, W.K.C. *Les grecs et leurs dieux*. Paris: Payot, 1956, p. 373.

2 Cf. a esse respeito: Joly, Henri. *Le renversement platonicien: Logos, Episteme, Polis*. Paris: J. Vrin, 1985.

tado do *Fedro* esse confronto é ilustrado pelas sucessivas transposições de que é o objeto da retórica de seu tempo, a qual toda a segunda parte do diálogo é explicitamente dedicada.

Mas a transposição da retórica, de que todo diálogo é a exposição e o modelo, tem por objetivo principal refutar a pretensão sofística e retórica de preencher as condições de uma verdadeira pedagogia da alma (*psicagogia*) e, a esse título, o ideal de formação moral do cidadão.

Se tomarmos o diálogo como um todo e considerarmos que a primeira parte do *Fedro* ilustra com precisão aquilo que a segunda se encarrega de demonstrar, talvez, possamos concluir algo acerca da unidade profunda do *Fedro* e de toda crítica ao presente que aí se efetiva³.

Se considerarmos que a transposição do *Erótico* de Lísias (que Sócrates realiza em seus dois discursos) reproduz e antecipa pela via da inspiração e em tom ditirâmico aquilo que a segunda demonstra sobre o império da razão e do método, talvez, possamos compreender os diferentes níveis da problematização platônica do presente. Essa problematização se efetua a partir da correlação de termos ou noções aparentemente antitéticos tais como: a erótica e a retórica; o mito e o método; a tradição oral e escrita. É ela que permite, por analogia, transpor a sofística em filosofia.

É, com efeito, pela problematização do antigo e do novo que a síntese platônica do passado e do presente se torna possível. O essencial dessa síntese resultando na elaboração do método dialético a partir do qual se procura estatuir a retórica filosófica.

A correlação entre a erótica e a retórica, que o *Fedro* expõe ao longo das duas partes do diálogo, se apresenta pela problematização socrática do discurso de Lísias sobre o amor. Ora, essa problematização da retórica se efetua ao mesmo tempo como uma transposição e como uma refutação tanto da retórica quanto da erótica que o discurso de Lísias apresenta.

A transposição platônica se efetua a partir do momento em que Sócrates recoloca os termos do problema e procede a interrogação, ainda não formulada, sobre a *natureza* do Eros. O essencial da transposição consiste, neste caso, em dialetizar o Eros e, simultaneamente, em dialetizar o discurso sobre o Eros.

A dialética, o procedimento dialético, consiste em tratar o discurso enunciado por Lísias como uma resposta a uma questão não formulada e em con-

3 Cf. sob outra perspectiva o excelente artigo “A unidade do *Fedro* de Platão”. In: Brisson, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

cebê-lo como pertencente a uma espécie cujo gênero é, ainda, problemático e difícil de determinar. A dialética procede por questões e problemas através dos quais se eleva até o princípio puro, à instância problemática por excelência a partir da qual se torna então, e somente então, possível distribuir e reclassificar as diferentes soluções e respostas apresentadas para questão que, agora e só agora, finalmente se formula.

Desse modo, o vínculo essencial que une o Eros à palavra é assim explicitado: o Eros, filosoficamente tomado, tem por função primordial, *dizer-se*. Contudo, as diferentes falas sobre o Eros, os diferentes discursos que o amor promove são, freqüentemente, concebidos sob a ótica de um virtuosismo oratório que por seu apego às circunstâncias (sobre as quais pretende prevalecer) deixam escapar o essencial⁴. Os discursos sobre o Eros desconhecem a verdadeira potência do amor – o *dizer-se* verdadeiro e delirantemente.

A retórica sobre o Eros parte de um duplo equívoco: formal, porque reduz o discurso a uma seqüência técnica de enunciado ou argumentos que se equivalem entre si; material, porque desconhece a potência do Eros e o arrebatado delírio que ele inspira.

O objetivo central do diálogo, que parece ser o de demonstrar a superioridade do discurso inspirado sobre o discurso técnico, só pode ser atingido pela retórica filosófica que une a inspiração ao método e faz derivar do delírio erótico do próprio exercício dialético.

A enunciação filosófica do Eros, que se aproxima da fala inspirada dos profetas, místicos e poetas, é a única, entretanto, que preenche as exigências de uma retórica superior, posto que, a inspiração filosófica é, a um só tempo, delírio e reminiscência, exaltação e método.

Diferentemente da palavra de verdade pela qual o delírio não-filosófico pretende exprimir sua verdade, o delírio filosófico, o Eros-filósofo, inspira a pesquisa da verdade da palavra pela utilização dialética do discurso.

A discussão, apenas esboçada, entre as relações da retórica filosófica e da dialética que se contrapõe à retórica-sofística levanta, ainda, outro foco de problematização: a relação do mito e do método filosófico.

O segundo discurso socrático que efetua a transposição filosófica do discurso de Lísias (transposição simultânea, como indicamos, da erótica e da retórica) e que se apresenta como modelo concreto da retórica filosófica no Fedro é, todavia, concebido sob a forma de um mito. O mito da panelha alada,

4 Cf. a esse respeito: Peçanha, José Américo Motta. "Platão: as várias faces do amor". In: Cardoso, Sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

que ilustra todo drama interno da alma que Eros anima, parece contrapor-se a um uso estritamente poético do mito e ilustrar uma das possibilidades de sua utilização filosófica.

A utilização filosófica do mito não pretende decifrar um conteúdo latente nem procura traduzir racionalmente aquilo que, na narrativa mítica, insiste em permanecer oculto. O essencial do mito parece residir naquilo em que ele esconde o seu próprio fundamento. O discurso filosófico, entretanto, não procura interpretar ou revelar o fundamento oculto do mito, ele pretende, antes, fazê-lo funcionar tal qual ele funciona. Uma vez que a função primordial de um mito é fazer crer, já que ele pressupõe sempre um regime de crença (o mito sustenta sempre uma crença ao mesmo tempo em que é por ela sustentado).

Contrariamente ao uso sofisticado e retórico do mito (e do discurso em geral) – que pretende obter a adesão do ouvinte e persuadi-lo de seu conteúdo, mas que, entretanto, oculta essa pretensão – a utilização filosófica do mito quer exprimir pela crença a possibilidade de uma passagem, de uma articulação do pensamento. O discurso filosófico pretende que o mito seja reconhecido como tal e que esse reconhecimento possibilite, também, o reconhecimento de seu fundamento e de sua pretensão oculta.

O discurso filosófico “mitologiza” para fundar o modelo e dialetizar, dividir e selecionar as pretensões, os verdadeiros e os falsos pretendentes.

Pois na realidade, o mito não interrompe nada; ele é, ao contrário, elemento integrante da própria divisão. É próprio da divisão ultrapassar a dualidade entre o mito e a dialética e reunir em si a potência dialética e a potência mítica. O mito, com sua estrutura sempre circular, é realmente a narrativa de uma fundação. É ele que permite um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados. O que deve ser fundado, com efeito, é sempre uma pretensão. É o pretendente que faz apelo a um fundamento e cuja pretensão se acha bem fundada ou mal fundada, não fundada.⁵

A passagem e a articulação que o mito possibilita dizem respeito ao reconhecimento da diferença própria e da integração possível entre o mito e a razão, a opinião e o conhecimento, a crença e a verdade.

5 Cf. a esse respeito: Deleuze, Gilles. “Platão e o simulacro”. In: *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974, p.260. Cf. também: *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 110-125.

Assim, o mito da parelha alada no *Fedro* parece ter por função proceder à classificação e a seleção dos diferentes discursos e das diferentes pretensões que animam as falas sobre o Eros.

Esse mito procede a uma dupla classificação e funda uma dupla hierarquia: aquela concernente à Lei de Adrastea (248c) que diz respeito simultaneamente aos tipos de atividades ou ocupações humanas regidas segundo o maior ou menor grau de saber e opinião de que as almas são compostas, e aos tipos de discurso que equivalem a cada uma dessas atividades.

Assim, no topo da hierarquia, em primeiro lugar, se encontra a alma do filósofo que contempla a Verdade e ama a beleza verdadeira e que engendra discursos verdadeiros e inspirados. Em segundo, aparece o Rei justo de saber diretivo, sem inspiração ou delírio, ligado à lei (*nomos*). Em terceiro (*políticos*) e quarto lugares (*médicos e ginastas*), correspondem ao domínio de uma especialidade prática, uma *techne*, e uma opinião reta obediente à lei. Em quinto e sexto, encontramos as três formas do delírio divino – adivinhação e profecia de um lado, poesia e artes da imitação de outro – delírios que valem menos que o saber, mas mais que as ocupações subseqüentes. Em sétimo lugar, se posiciona o conjunto das atividades sem saber e sem inspiração, o trabalho do artesão e do agricultor. Em oitavo, o saber pervertido, o Sofista. Em nono, a perversão do Eros, a tirania ou o desejo irrefreável do tirano⁶.

Ora, o mito filosoficamente utilizado parece realizar, no domínio da opinião e da crença, um protótipo ou esboço daquilo que a dialética realiza no domínio das idéias – o reconhecimento de uma diferença, a divisão que distingue e permite selecionar. Entre o mito e a dialética, portanto, não se interpõe uma distância nem mesmo os termos de uma oposição – a retórica filosófica integra o mito na dialética⁷.

Outro foco da problematização platônica do presente é o da relação entre a tradição oral e a civilização da escrita.

A filosofia platônica parte do conforto entre a dialética e a técnica oratória ensinada pelos sofistas para invalidar a pretensão retórico-sofista de preencher o ideal de formação moral do cidadão. Trata-se, para Platão, de interrogar a retórica existente tanto do ponto de vista de suas produções quanto com relação ao conteúdo do seu ensino e de determinar a possibilidade de uma retórica fundada sobre a dialética.

6 Dixsaut, Monique. *Le naturel philosophe: Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1985, p. 176-177.

7 Dixsaut, M. *Op. cit.*; p. 176-177.

A atividade retórica é concebida, no *Fedro*, sob a perspectiva geral da arte de escrever discursos (*logografia*) e interrogada no contexto da passagem da tradição oral para a civilização escrita.

A redação em prosa – tratados médicos, narrativas históricas, defesas de oradores, dissertações de filósofos – não constitui somente, com relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, mas, uma forma de pensamento nova.⁸

A organização do discurso escrito parece supor toda uma análise mais rigorosa dos enunciados, bem como exige o desenvolvimento de técnicas mais refinadas para a ordenação dos argumentos e elaboração da matéria conceitual.

Assim, a atividade que tem por objeto redigir discursos, em razão de sua ampla aplicação profissional, as desenvolve inteiramente e constitui um dos aspectos essenciais da educação oferecida pelos sofistas aos seus alunos. A arte de argumentar e de ordenar tecnicamente o discurso, bem como os diversos expedientes ou fórmulas que facilitam o triunfo do orador ou escritor nas mais variadas situações constituem o programa básico das escolas da retórica.

Tomada em si mesma a *logografia* não é, com efeito, nem boa nem má. Tomada como o programa de ensino na retórica-sofística ela se torna, entretanto, um vício passível de condenação. O que a torna perigosa e condenável é que desprezando a verdade sobre o assunto acerca do qual discorre ela só se preocupa em seduzir a opinião daquele ao qual se dirige e, a esse título, ela se torna não a arte do discurso, mas a arte de persuadir pelo discurso.

O que é condenável na arte oratória ensinada pelos sofistas é que, ao reduzir o discurso a uma seqüência técnica de enunciados, ela procede simultaneamente uma relativização dos conteúdos do enunciado, ou seja, uma relativização da própria verdade do discurso.

Assim, a problematização platônica da retórica-sofística se efetua a partir de uma “analítica” dos enunciados e em nome de um retorno à enunciação.

Ora, uma “analítica” dos enunciados (*dogmata*) deve fazer recuar todo enunciado à enunciação de que ele procede. Nesse sentido, a verdadeira arte oratória, a retórica filosófica, deve ser capaz de referir todo enunciado a um interlocutor que o enuncie, ainda que provisoriamente. A relação entre

8 Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et Société em Grèce ancienne*. Paris: François Maspero, 1982, p. 197.

o enunciado (o *Erótico* de Lísias) e o interlocutor (Fedro) é indispensável para atualizar a enunciação e abrir a possibilidade da interlocação dialógica.

O diálogo platônico é o exercício interlocutório de enunciações no qual se pretende restituir a verdade aos discursos que aí se expressam. Todo o trabalho dialético consiste em referir a enunciação à verdade que lhe é exterior e que condiciona todo e qualquer discurso.

Diferentemente da enunciação da verdade nos quadros da antiga sabedoria inspirada, a dialética platônica tem por função resgatar a verdade da enunciação.

Diferentemente da relativização dos enunciados promovida pela retórica-sofística, a retórica filosófica, tem por função transpor a verdade do enunciado para a enunciação.

As condições filosóficas da enunciação dizem respeito às condições do diálogo, da interlocação dialética onde os enunciados referidos às enunciações que as originam são igualmente, já na condição de enunciações, referidos à verdade que os fundamentam.

Só a enunciação e a palavra viva podem articular a verdade do discurso e transmiti-la ao interlocutor. O discurso filosófico estatui daí a condição de transmissibilidade da verdade. A escrita deve tornar-se um veículo da fala oral e reproduzir as suas articulações. Quando ela adquire valor próprio e se desprende de sua origem oral ela perde o essencial – a possibilidade de reproduzir as articulações próprias da verdade.

O diálogo filosófico comporta uma dupla função: reduzir todo enunciado a sua origem – ao desejo que dele ordena o conteúdo – e tornar explícito a subordinação de toda tese à hipótese ontológica que a comanda.⁹

Para Platão, só o filósofo pode dialogar verdadeiramente, posto que, nele a vontade de saber rompe os quadros limitados do monólogo surdo – que só visa triunfar, pela persuasão, sobre o interlocutor-ouvinte – e se abre sobre o outro. Do mesmo modo, todo verdadeiro diálogo é filosófico na medida em que reproduz a ordem e a articulação da verdade que o anima.

Só o *diálogo* permite transpor a sofística em filosofia.

Essa parece ser, com efeito, a perspectiva filosófica de problematização do presente e de sua transposição no *Fedro* de Platão.

9 Dixsaut, M. *Op. cit.*, p. 129.

Referências Bibliográficas

- Brisson, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- Deleuze, Gilles. “Platão e o simulacro”. In: *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Dixsaut, Monique. *Le naturel philosophe: Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1985
- Guthrie, W.K.C. *Les grecs et leurs dieux*. Paris: Payot, 1956.
- Joly, Henri. *Le renversement platonicien: Logos, Episteme, Polis*. Paris: J. Vrin, 1985.
- Peçanha, José Américo Motta. “Platão: as várias faces do amor”. In: Cardoso, Sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et Société em Grèce ancienne*. Paris: François Maspero, 1982.