

Da Retórica

Ana Rosa Luz¹

Resumo: Os diálogos que explicitam a filosofia platônica, sempre demonstram bastante proficuidade para o estudo acerca do Belo, no Fedro; tendo em vista que diversos tratados filosóficos que abordam muitas vezes temas comuns e muito caros à humanidade – como questões ligadas ao sentido da vida, da existência e principalmente do amor à sabedoria. Nesse sentido, se por um lado à filosofia abre um leque de possibilidades de entendimento e discussão de um tema através de sua abordagem profunda, de outro a leitura de Platão se encarrega de apresentar o vivido e o pensamento grego antigo – demonstrados na forma de arte, dando as suas questões a flexibilidade, mobilidade e erudição, características da dialética platônica. É com vistas a contribuirmos ainda mais na ampliação desse debate, que este trabalho pretende ser um estudo sobre a possibilidade de interpretar Fedro de Platão e os demais temas que o abrangem, tais como o amor, a erótica, a alma, a teoria das idéias, as manias divinas e seus enclaves; pois acreditamos que, no que diz respeito aos aspectos da filosofia antiga, Platão faz parte do cerne do seu desvelamento, sendo um dos que melhor traduz os conceitos filosóficos de sua época.

Palavras-Chave: Erótica, Alma, Manias divinas, Retórica.

Abstract: The dialogues that explicit the philosophy platonic always shows me a lot of usefulness for the study about beauty, in Fedro; a view that several philosophical treatises that explain, so many times, common themes and very expensive to humanity – like some questions related to the meaning of life, existence and especially the love of wisdom. Accordingly, on the one hand the philosophy opens up a range of possibilities for the understanding and the discussion of a theme through its in depth, on the other hand reading of Plato is in charge of presenting the living and ancient Greek thought – demonstrated in the art form, giving your questions to flexibility, mobility and learning, characteristics of the Platonic dialectic. It is with a view to contributing even more to advance the debate, that this work is intended as a study on the possibility of interpreting Plato's Phaedrus and other subjects that include, such as love, erotic, the soul, the theory of ideas, divines manias and their enclaves; because we believe that, with regard to aspects of ancient philosophy, Plato is at the heart of its unveiling, one of which best reflects the philosophical concepts of his time.

Keywords: Erotic, Soul, Divines Manias, Rhetoric.

¹ Bacharel em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil (2009). Atualmente estudante de História da Arte – Cycle Thématique; Grand Siècle: Paris-Versailles – pela Escola do Louvre, França (2010).

I. O Problema do Conhecimento e a Solução Dialética dada por Platão.

Sendo a alma imortal e tendo renascido muitas vezes, e já que viu todas as coisas, as deste mundo e a do Hades, nada há que não tenha apreendido; assim sendo, não é surpreendente que ela seja capaz de recordar-se a respeito da virtude e a respeito das outras coisas que conhecia também precedentemente.²

Platão foi o primeiro a abordar o problema do conhecimento – como se dá e como se difere o conhecimento inteligível e sensível – em toda sua clareza e compreensão; apesar de que em seus diálogos as soluções propostas se mostrem sempre em aberto. O primeiro discurso que podemos encontrar respostas acerca da questão do conhecimento é o Mênon; onde o conhecimento é afirmado tal como *anamnese*; ou seja, uma rememoração que faz com que emerja a aquilo o que de antemão existe no interior da alma. Na obra, são explicitadas duas maneiras pelas quais o ato de conhecer se apresenta. A primeira é de caráter mítico-religioso e implica na imortalidade da alma; no fato de ter renascido várias vezes. Assim sendo, a alma conheceu e viu toda realidade na sua totalidade; “*a realidade do além e a realidade do aquém.*”³ Logo, é de fácil compreensão que a alma conheça e aprenda, pois ela simplesmente tira de si mesma a verdade que possui substancialmente desde sempre – esse é o movimento de rememoração; a reminiscência da alma.

(...) se alma possui como suas próprias, verdades que não aprendeu antes da vida atual, que estão encobertas, mas podem ser desveladas à consciência, quer dizer que ela já as possui como próprias desde sempre, antes do nascimento do homem no qual agora se encontra: a alma é então imortal e, mais ainda, em certo sentido permanece no ser, assim como a verdade.⁴

Os dados fornecidos pela experiência (conhecimento sensível) não condizem, de modo perfeito, a todo conhecimento que possuímos; há um desnivelamento claro na

² PLATÃO. Mênon, Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 81c-d.

³ GIOVANNI REALE, História da filosofia grega e romana III: Platão. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edição Loyola, 2007, p.154.

⁴ GIOVANNI REALE, História da filosofia grega e romana III: Platão. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edição Loyola, 2007, p.154.

‘fusão’ de ambos. A experiência só nos fornece conhecimentos imperfeitos, que quando interiorizados em nossa alma, encontram os conhecimentos perfeitos respectivos a eles. Platão afirma que os conhecimentos que não advém dos dados sensíveis, não provém senão de dentro de nós. Tal conhecimento (inteligível) não é criado segundo a formação do sujeito enquanto tal, ele o “encontra”; o “descobre”, tudo em vista do que este se impõe absolutamente ao próprio sujeito.

A nossa alma que se encontra de posse dos conhecimentos perfeitos; e é da pura possessão da nossa alma que tais conhecimentos são “recuperados” de maneira explícita como reminiscência; que, por sua vez, “*supõe estruturalmente uma impressão na alma por parte da Idéia, uma visão metafísica originária do mundo ideal que permanece sempre mesmo se velada na alma de cada um de nós.*”⁵

As idéias são tidas tais como realidades absolutas que, por meio da reminiscência, se impõe como objeto da mente. Ou seja, o conhecer só se faz possível na medida em que temos na alma uma intuição originária daquilo que é verdadeiro.

Na República, Platão demonstra os estágios e os modos específicos do ato de conhecer, partindo do princípio de que todo e qualquer conhecimento é proporcional ao Ser, de modo que somente o que é plenamente Ser é perfeitamente cognoscível. Há duas formas de conhecimento explicitadas na República. A primeira é referente à *doxa*, que é a mais baixa devido ao fato de ter por objeto o sensível; esta pode ser verdadeira e reta; entretanto, nunca poderia conter em si a garantia da própria retidão, permanecendo sempre lábil (o sensível ao qual se refere). A segunda forma de conhecimento é referente à *episteme*, sendo a mais alta por ter como objeto o supra-sensível. Platão atribui a cada forma de conhecimento, dois graus distintos. A *doxa* é dividida em imaginação e em crença; enquanto a *episteme* divide-se na forma de conhecimento mediano e em intelecção pura. De acordo com tal princípio, cada grau e forma de conhecimento são relacionados a um grau e forma correspondentes à realidade e ao Ser.

A *eixasia* corresponde ao grau sensível referente às sombras e às imagens sensíveis das coisas; enquanto a *pistis* concerne às coisas e aos próprios objetos sensíveis. Em contrapartida, a *dianoia* e a *noesis* se referem, uma ao conhecimento das realidades matemático-geométricas – também pode ocupar-se com os elementos visíveis, se caracterizando, sobretudo pelos conhecimentos matemáticos, considerados ontologicamente intermediários –, e a outra à dialética pura das idéias, que corresponde

⁵ GIOVANNI REALE, História da filosofia grega e romana III: Platão. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edição Loyola, 2007, p.159.

ao conhecimento, via dialética, do mundo das Idéias e do princípio supremo e absoluto da Idéia do Bem (o uno; incondicionado).

O homem comum, segundo Platão, se detém na primeira forma de conhecimento; a *doxa*, enquanto que os matemáticos elevam-se à *dianoia* e os filósofos têm a possibilidade de ascender à *noesis* e a “ciência suprema”. O proceder que interliga intelecto e intelecção, que é ao mesmo tempo discursivo e intuitivo, é a dialética; sendo o filósofo o dialético. Há uma dialética ascendente que conduz às Idéias à Idéia suprema e, uma dialética descendente que segue o caminho oposto; indo da Idéia suprema ou Idéias Gerais às Idéias particulares nelas contidas; em que a partir de um método diairético faz com que se compreenda a trama complexa das relações numéricas que unem as partes ao todo – a primeira abraça a multiplicidade na unidade até chegar à unidade suprema, enquanto a segunda faz o caminho inverso.

Mais do que a descrição do processo dialético em si, então, como explicitado anteriormente e a seguir, os diálogos platônicos apresentam na dimensão da oralidade um quadro completo da dialética em suas conexões essenciais; estando a doutrina da reminiscência se apresentando como justificação e comprovação – enquanto fundamento lógico-metafísico – da própria possibilidade da maiêutica socrática.

II. A Arte da Persuasão e o Seu Caráter de Verdade.

Mas, amigo quem sabe não falamos mal da arte dos discursos mais do que o devido? Talvez ela possa dizer-nos: Que pretendeis, gente admirável, com essa conversa vazia? Eu não obrigo ninguém que não conheça o verdadeiro a aprender a falar; mas, se meu conselho tem algum valor, que ele adquira a verdade antes de tomar-me nas mãos. Mas o que proclamo em alta voz é o seguinte: quem conhece a verdade não poderá, sem mim, persuadir ninguém segundo as regras da arte.⁶

A retórica, na antiguidade clássica, era um fator de grande importância, pois tinha uma força política e civil de primeira ordem; na medida em que os sofistas pretendiam ser mestres e educadores ético-políticos das novas gerações; se

⁶ PLATÃO, Fedro. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007, 260d-e.

apresentando, então, como mestres da retórica.

Platão, por sua vez, pretendeu ao longo de suas obras contextualizar e estabelecer a essência e o valor de verdade da retórica (dita como tal) instituída pelos sofistas. O filósofo afirmava, ainda, que a retórica deveria ser considerada segundo razões de todo análogas àquelas pelas quais a arte deve ser condenada. A retórica é a contrafação da verdade. Tal como a arte tem a pretensão de retratar as coisas sem delas ter verdadeiro conhecimento; imitando puramente as suas aparências; a retórica, através do método persuasivo, pretende convencer o homem acerca de tudo, sem ter conhecimento algum. A retórica cria crenças ilusórias. O retórico é aquele que, devido a sua habilidade persuasiva, joga com o discurso que encontra-se calcado nas aparências da verdade; em verossimilhanças e não na verdade em si mesma. Tanto quanto acontece na arte, a retórica se dirige a pior parte da alma; àquela que é crédula e instável; suscetível de emoção e sensível ao prazer. Pode-se dizer que o retórico lida com o falso para além do artista, tendo em vista que esse último ao menos representa as aparências do verdadeiro, enquanto que o retórico tem a malícia do conhecimento calcado num falso saber.

A filosofia dialética deve corromper e substituir a retórica, no que diz respeito ao seu caráter de verdade. No Fedro, Platão explicita que na arte dos discursos; enquanto retórica, é reconhecido um direito à existência, entretanto, sob a condição que se submeta à verdade e, por conseguinte, à filosofia. E para alcançar a verdade, pela qual a retórica teria de se submeter, se faz necessária a aprendizagem da doutrina das Idéias e a dialética – *“seja no seu momento ascendente que leva do múltiplo ao uno, seja no seu momento descendente e diairético que ensina a dividir as Idéias segundo as articulações que lhe são próprias.”*⁷ –, e conhecer a alma; visto que a arte da persuasão se dirige necessariamente à alma. Só se pode construir uma arte verdadeira de persuadir por discursos, conhecendo a natureza das coisas e a natureza da alma humana.

III. A Palavra Filosófica.

Platão afirmava que, apesar da sua filosofia ser fundamentalmente escrita, a oralidade era a forma “ideal” para a passagem de conhecimento, tendo em vista que os escritos devem ser entendidos de maneira limitada por não poderem comunicar ao

⁷ GIOVANNI REALE, *História da filosofia grega e romana III: Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edição Loyola, 2007, p.176.



leitor algumas coisas essenciais, tanto do ponto de vista do método quanto do conteúdo. Segundo Nietzsche, partindo da leitura de Reale, “*o escrito possui a sua significação somente para aquele que já sabe, como meio de recurso à memória (...), deve ser o meio que é o melhor em segundo grau para conduzir aquele que não sabe saber(...). De acordo com Platão, o escrito em geral não tem uma finalidade de ensino e de educação, e sim a finalidade de ativar a memória daquele que já é educado e já possui o conhecimento.*”⁸ A escritura só faz aumentar a aparência (*doxa*) do saber não fortalecendo a memória, mas oferecendo meios para trazer à memória aquilo que de antemão já era conhecido pela alma. O escrito é sem alma, sendo incapaz de defender-se sozinho contra críticas, exigindo sempre a intervenção constante do seu autor. O discurso oral, e só ele, é capaz de penetrar na alma daquele que o apreende, sendo o discurso escrito apenas uma imagem daquele que se encontra na dimensão da oralidade. Para ser conduzido, segundo as regras da arte, o escrito implica no conhecimento da verdade dialéticamente fundada e, por conseguinte, implica no conhecimento da alma daquele ao qual se dirige – há um jogo metódico pelo qual quem escreve deve-se submeter.

Por definição, a palavra é um aspecto da realidade; é uma palavra eficaz. No entanto, a potência da palavra não se encontra apenas orientada para o real, ela se mostra, da mesma forma, irrevogavelmente tal como uma potência sobre o outro. Logo, a potência da palavra se mostra perigosa, visto que pode ser tomada como a ilusão do real. Ou seja, a sedução da palavra é tal que pode se fazer passar pela realidade; o *logos* pode impor objetos que se assemelhem à realidade confundindo-se com ela, sendo, entretanto, não mais do que uma imagem vã. Este fato levanta uma nova questão, traz um problema fundamental pertinente à relação entre palavra e verdade. A ambigüidade da palavra, então, torna-se pólo de reflexão sobre a linguagem tal como instrumento do pensamento racional, onde há, por um lado, o problema da potência da palavra sobre a realidade e, por outro lado, o problema da potência da palavra sobre o outro – perspectiva fundamental no desvelamento retórico e sofístico.

A transmissão oral da verdade, que se efetua sob a perspectiva de um saber secreto de tipo exotérico que autorizava a fala

⁸ GIOVANNI REALE, História da filosofia grega e romana III: Platão. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edição Loyola, 2007, p.14.

inspirada, substitui-se, nos quadros da cidade, a prática sofista da ilusão redigida.⁹

Assim sendo, vamos tratar, aqui, da Retórica e de suas relações com os discursos proferidos anteriormente, nos questionando sobre a crítica realizada pelo filósofo, como a retórica é colocada a serviço da filosofia e em que medida a técnica que a envolve depende da inspiração divina.

I. A Eficácia da Palavra

Começemos, então, a partir do ponto em que Sócrates conceitua o ato de discursar, contrapondo-o ao que fazem os Sofistas (“retóricos” de sua época).

A primeira questão tratada é que para se realizar um discurso é preciso ter conhecimento sobre aquilo que está sendo dito em prol de sua autenticidade enquanto verdade. Os Sofistas se servem da persuasão, utilizando o domínio que têm sobre a linguagem para discursar sobre uma mesma coisa, com uma mesma ênfase ou intensidade – não se baseiam num conhecimento verdadeiro, mas no senso-comum. “*A perversão da retórica transforma a escrita em técnica de simulação e converte a habilidade oratória em exploração verbal e persuasiva do verossímil.*”¹⁰ Através de uma lógica da ambigüidade, contrariam o que deveria ser indissociável no interior de um discurso; a ligação entre dizer, pensar e ser – limitam-se a uma tautologia do logos, que é voltado sobre si mesmo. A eficácia alcançada pelo discurso, entretanto, não significa que tais “retóricos” tinham o conhecimento real do assunto que tratavam, eles não tinham a preocupação de se interrogar sobre suas referências – calcavam-se na probabilidade, no verossímil para o estabelecimento de suas conclusões que, de antemão, eram estabelecidas –; utilizando-se da potência da palavra como uma arma para persuadir pessoas tão ignorantes quanto eles. “*O estatuto da verdade se transfigura e se perde em sua migração da enunciação para o enunciado.*”¹¹

⁹ JAMES ARÊAS, A perspectiva filosófica na transposição platônica no Fedro; O que nos faz pensar – Cadernos do Depto de Filosofia da Puc-Rio, RIO DE JANEIRO, v. 03, 1990, p.124.

¹⁰ JAMES ARÊAS, A perspectiva filosófica na transposição platônica no Fedro; O que nos faz pensar - Cadernos do Depto de Filosofia da Puc- Rio, RIO DE JANEIRO, v. 03, 1990, p.124.

¹¹ JAMES ARÊAS A perspectiva filosófica na transposição platônica no Fedro; O que nos faz pensar - Cadernos do Depto de Filosofia da Puc- Rio, RIO DE JANEIRO, v. 03, 1990, p.124.

O Elogio de Helena elaborado por Górgias, como por exemplo, nos mostra o papel dos sofistas enquanto *pharmakon*, pois se trata de um elogio à própria potência do logos, onde o autor se propõe a refutar o falso (*pseudos*) que ele mesmo construiu. É a demonstração direta da lógica pluralizante utilizada; da bipolaridade sofista engendrada no princípio de contradição.

Os sofistas são plenos de astúcias e armadilhas. Uma característica essencial na crítica realizada à sofística é a importância dada à memória. Segundo Platão eles possuíam o dom de uma memória forte e de um espírito penetrante – precisão e clareza nas imagens e uma destreza natural na conduta prática que se encontram nos seres dotados de memória (*phrónesis*).

Que frutos tal retórica poderia semear sob estas condições? Só o conhecimento da realidade comum não basta para persuadir o filósofo, segundo as regras da retórica. Pois a arte da palavra necessita a aquisição irremediável de um caráter estritamente verdadeiro; de outro modo não poderia ser denominada de arte. Um homem só pode falar sobre alguma coisa, se estudar profundamente filosofia – “A retórica é a arte de conduzir as almas por meio da palavra.” (261 b); é a arte de ter uma influência sobre as almas (*psukhagogía*). Sócrates dá o exemplo dos oradores nos tribunais, que contestam o que é justo ou injusto¹²; logo, quem obtém esse resultado por meio da arte, também fará aparentar que o que está sendo defendido é de igual valor – deve-se ter um embasamento conceitual verdadeiro; advindo da filosofia, para que se possa fazer quaisquer julgamento de valor. A retórica, tal como a arte da controvérsia – de aplicação genérica para tudo o que se fala – provoca ilusão, por possibilitar um discurso sobre mesmo; elogiando-o ou massacrando-o.

(...) quem quiser enganar os outros, sem deixar-se iludir, terá de conhecer exatamente a semelhança e a dessemelhança das coisas.¹³

Aqueles que enganam os outros e não se deixam iludir, devem conhecer particularmente as semelhanças e as diferenças do que está sendo tratado, pois se estes não conhecem a verdade encontram-se condenados ao erro pelos efeitos das primeiras –

¹² O orador sabe de antemão o que quer provar, persuadindo o seu interlocutor, por verossimilhança, à conclusão por ele ambicionada.

¹³ PLATÃO, Fedro, 2007 262 a.



o sofista se afana do rasto da opinião (aparência; do não-ser), por desconhecer a verdadeira arte da retórica. A partir desse contexto, Sócrates retoma a carta de Lísias do princípio, para que junto a Fedro possam identificar em que consiste erro e a conseqüente falta de arte em seu discurso, vinculando às hipóteses em que a retórica poderia mostrar-se mais eficiente¹⁴.

O Tratado do Amor de Lísias começa pelo fim; pela conclusão que o orador chegou e pretende que todos cheguem – como o amante deve se portar com seu amado – fazendo com que as outras partes do discurso se desenvolvam “*numa grande emburrilhada*”¹⁵. A crítica socrática consiste na dificuldade do sofista em discorrer longamente sobre um determinado assunto e ao talento em conseguir falar de uma mesma idéia de diferentes formas. Enfatiza que a carta encontra-se calcada nos saberes não-filosóficos, sendo uma peça bem trabalhada, mas carente de um nexos causal entre as partes constituintes – poderiam ser encaixadas em quaisquer esfera do discurso. Segundo Sócrates, esta deveria ser constituída por um todo artisticamente considerado, no qual as partes estejam em perfeita sincronia com a idéia do conjunto.

(...) todo discurso precisa ser construído como um organismo vivo, com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem pés, porém com uma parte mediana e extremidades bem relacionadas entre si e com o todo.¹⁶

Afim de não mais aborrecer Fedro, através da crítica ferrenha a construção do discurso de seu adorado Lísias, o diálogo socrático passa à análise da arte da eloquência¹⁷; tendo em vista que os dois argumentos explicitados sobre a relação entre amado e amante – em que “um pretende que só deve ceder às instâncias do indivíduo que ama, e o outro, às de quem não revele amor” (265 a) – se contradizem reciprocamente, fazendo com que Sócrates retomasse a idéia das Manias Divinas e, principalmente, aquela referida ao amor.

¹⁴ Sócrates acredita estar influenciado pelas Musas, que concederam a pronúnciação de todo seu discurso, considerando que o mesmo se diz “jejuno na arte de bem falar” (262 d). Acredita que foi devido à inspiração que o tomou, que o possibilitou falar sobre o amor e a erótica.

¹⁵ PLATÃO, Fedro, . Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007, 264 b.

¹⁶ PLATÃO, Fedro , . Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007, 264c.

¹⁷ Que é tão capaz de enraivecer como de acalmar.

II. A Inspiração Erótica e a Verdadeira Arte de Falar.

Pois o que deve guiar os homens por toda sua vida, ao menos os que pretendem viver belamente, isso nem o parentesco, nem as honrarias, nem a riqueza, nem nenhuma outra coisa, é capaz de suscitar assim tão belamente, quanto o Eros.¹⁸

É através da inspiração erótica que podemos nos aproximar ou nos afastar da verdade, “*encaixamos um discurso (...), uma espécie de hino mítico, equilibrado e piedoso, em louvor de Eros, nosso comum senhor e protetor dos belos adolescentes.*”¹⁹ Sócrates acredita que a coesão e clareza contidas no seu discurso sobre o amor – ou seja, consegue concentrar todos os elementos constituintes do discurso feito em uma única idéia, ressaltando por definição o conhecimento que almeja passar –, foram devido à loucura erótica que o tomou, pois só ela permite que o homem se compare ao que ele tem de divino em si, para, assim, possa contemplar a verdade que se encontra no supra-sensível.

O papel do orador consiste exatamente nessa divisão de idéias a serem demonstradas, porém centralizando-as numa tese geral; reduzindo o “*elemento irracional da alma*”²⁰ num só corpo. Lísias peca exatamente por não ter analisado o termo ‘loucura’ em toda sua complexidade significativa: a loucura de origem humana (condenável moralmente) e a loucura que designa uma dádiva divina (fonte dos maiores bens).

Sócrates declara-se apaixonado pelo processo que engloba a construção do discurso filosófico – a arte do bem falar e do bem pensar –; da Dialética, que é o mais belo processo que a arte pode se apropriar. O que se fala por falar; aquilo que os sofistas emitem é chamado pejorativamente de retórica, já que podemos considerar a dialética como uma porção restante da mesma. O ensinamento é como o amor se faz e não se vende. A verdadeira arte de falar deve respeitar uma justa medida; “*nem concisão, nem prolixidade*”²¹, deve-se conhecer a verdade sobre aquilo que se deseja emitir.

¹⁸ PLATÃO, Banquete, . Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2001, 178 c.

¹⁹ PLATÃO, Fedro, . Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007, 265 c.

²⁰ PLATÃO, Fedro, . Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007, 265 e.

²¹ PLATÃO, Fedro, . Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007, 267 b.

(...) em vez de censurar, o que é preciso é desculpar os que por desconhecimento da dialética, não estão em condições de definir o que seja retórica. Com toda sua ignorância, por haverem encontrado casualmente uns poucos conhecimentos, pensam que descobriram a retórica, e pelo fato de transmitirem a outras pessoas essas mesmas noções, estão convencidas de que lhes ensinaram a arte de bem falar.²²

A dialética é o caminho da alma para que se possa alcançar a beleza e a justiça, base para todo ensino verdadeiramente filosófico – conhecimento da alma e amor à verdade, na busca dos princípios eternos.

Ao passar por todas estas definições ambicionadas a colocar a retórica a serviço do conhecimento filosófico e verdadeiro, Platão – utilizando-se do discurso socrático –, parte do divino para dirigir o debate para um campo epistemológico e ético, opondo-se aos oradores de sua época. A retórica, portanto, depende da dialética, que por se esforçar em atingir o verdadeiro, depende do verossímil procurado por ela, que depende ‘diretamente’ de valores que são da ordem do inteligível (levando em consideração que o homem não é a medida de todas as coisas).

III. A dialética enquanto diálogo crítico.

Ao longo de suas obras, Platão define a retórica sofista como um longo discurso contínuo, que visa persuadir os seus ouvintes por meios de vários procedimentos que se sustentam uns aos outros, fazendo com que o retórico impressione pelo conjunto da obra, mais do que pela solidez de cada argumento explicitado. Entretanto, quando em vista do método dialético, cada raciocínio se desenvolve pouco a pouco, sendo cada passo testado e confirmado pela concordância do interlocutor, só havendo uma passagem para a ‘tese seguinte’; para uma segunda argumentação, quando a primeira for apreendida corretamente; quando a adesão daquele a quem se dirige garante a verdade de cada elo da argumentação.

²² PLATÃO, Fedro, . Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007, 269 c.

No caso do diálogo erístico, há uma preocupação única em se vencer adversário, o que implicaria numa total indiferença em relação à verdade. Tal retórico é motivado pelo desejo de vencer; de deixar o interlocutor ‘embaraçado’, fazendo com que o seu ponto de vista pessoal injustificado, e não a verdade, triunfe.

Predigo-te que este jovem, seja qual for a sua resposta, será obrigado a contradizer-se.²³

O diálogo crítico, característica eminente do discurso socrático, o interlocutor trata-se de testar uma tese, na tentativa de demonstrar a sua incompatibilidade com as outras argumentações formuladas por ele. A coerência interna do discurso é que fornece o critério para investigação, ou ainda, interrogação crítica, que serve de alicerce para se testar a compatibilidade argumentativa. Quando o diálogo deixa de ser crítico para adentrar no caráter verdadeiramente filosófico²⁴ – adquirindo um interesse construtivo para além da coerência interna do discurso –, os interlocutores procuram entrar num consenso conceitual sobre aquilo que de antemão foi considerado dialeticamente verdadeiro.

O diálogo filosófico é impreterivelmente dialético, é ele que determina as características do método dialético – *“nele a concordância dos interlocutores poderia servir de ponto de partida para argumentação, não porque se trataria de um concurso de duas opiniões divergentes, mas porque essa concordância seria a expressão de uma adesão generalizada às preposições em questão.”*²⁵ O método dialético é o método de toda filosofia que pretende dar conta das considerações inesgotáveis do saber filosófico.

Referências Bibliográficas

ARÊAS, J. B. A perspectiva filosófica da transposição platônica no Fedro. O que nos faz pensar - Cadernos do Depto de Filosofia da Puc- Rio, RIO DE JANEIRO, v. 03, p. 122-125, 1990.

²³ PLATÃO. Eutidemo. Trad. Adriana M. M. F. Nogueira. Lisboa: INCM, 1999, p. 113ss.

²⁴ Neste momento, me refiro a questão da total explicitação da veracidade argumentativa.

PERELMAN, Cláim. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PLATÃO. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. Adriana M. M. F. Nogueira. Lisboa: INCM, 1999.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana III: Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Bibliografia

ARÊAS, J. B. *A problematização do presente no Fedro de Platão*. O Que nos Faz Pensar, v. 24, p. 151-160, 2008.

ARÊAS, J. B. O estatuto ontológico da imagem no Sofista de Platão. Revista de Estudos Transdisciplinares, Rio de Janeiro, n. 1, p. 25-38, 2002.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BROCHARD, Victor. *Le devenir dans la philosophie de Platon*. Paris: J. Vrin, 1926.

BRUNSCHWIG, Jacques. *Dictionnaire Critique: Le Savoir Grece*. Org. Geossvy Lloyd. Paris: Flammarion, 1996.

²⁵ CLÁİM PERELMAN. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 52.

CUVILLIER, Armand. *Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica*. Trad. Lório Lourenço de Oliveira e J.B. Damasco Penna. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

De ROUGEMONT, Denis. *O Amor e o Ocidente*. Trad. Paulo Brandi e Ethel Brodicachapuz. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Lógica dos Sentidos*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 54, 1997.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FOCAUT, Michel. *História da sexualidade I: A Vontade de Saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1969.

MORAES, J.Q. Epicuro: as luzes da ética. São Paulo: Ed. Moderna, 1998.

MUNIZ, F. D. P. *Platão: O Prazer e a Deficiência do Mundo Sensível*. O Que nos Faz Pensar, Rio de Janeiro, v. 15, p. 185-195, 2002.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERINE, Marcelo (org.). Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. Coleção Estudos Platônicos. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PINHEIRO, Paulo. *Poesia e filosofia em Platão: a noção de entusiasmo poético*. In. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 2 nº 4, 2008.

PLEBE, Armando; EMANUELLE, Pietro. *Manual de Retórica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.



REIS PINHEIRO, Marcus. *O Fedro e a escrita*. In. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 2 nº 4, 2008.