

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no *Fedro* de Platão

Fábio Fortes
UFJF

RESUMO: No *Fedro*, de Platão, não somente a dinâmica da pesquisa dialética se materializa através das falas de seus personagens, como também eles próprios destacam a pesquisa dialética como tema de reflexão (266a-274b; 276a-279c). Em exercício de análise do terceiro discurso (265e-266b), Sócrates revela notável semelhança entre a estrutura do discurso e do “método dialético”: a busca de definições gerais para o assunto pesquisado, seguida de um método de divisões (διαίρεσις) e reunião (συναγωγή), com o qual se aprende a falar e a pensar (266c). Encerrando a peça, os dialogantes refletem ainda sobre os entrelaçamentos entre os discursos dialéticos e a escrita: aqueles são capazes de defender a si próprios (contêm um germe que fará nascer outros discursos nas almas diferentes – 277a), como um corolário da ideia de que, embora a escrita, em geral, seja perigosa, exatamente por não ser autônoma, respondendo sempre o mesmo e requerendo espécie de tutela de seu autor (275d), seria um erro condenar todo tipo de escrita, pois existe um tipo específico de escrita (para ser estudada e pronunciada com fins didáticos) que caracterizaria os dialéticos (278a). Nessas duas passagens, o que fica claro é que a dinâmica da dialética no *Fedro* não pode prescindir dos embates que essa modalidade de linguagem tem em relação ao discurso oratório, por um lado, e à escrita, por outro. Iluminando especificamente este segundo ponto, propomos apresentar algumas notas que pretendem examinar em que medida o “falar e pensar” em Platão se enriquece e pode (ou não) se consubstanciar também na modalidade escrita da linguagem.

PALAVRAS-CHAVE: *lógos*, escrita, dialética

ABSTRACT: In Plato's *Phaedrus*, not only does the dynamic of dialectical research materialise through the lines of his characters, but they also highlight dialectical research as a subject of reflection (266a-274b; 276a-279c). In an analysis of the third discourse (265e-266b), Socrates reveals a remarkable similarity between the structure of discourse and the "dialectical method": the search for general definitions for the subject researched, followed by a method of divisions (διαίρεσις) and collecting (συναγωγή), with which one learns to speak and to think (266c). At the end of the dialogue, the speakers also reflect on the interweaving between dialectical discourse and writing: dialectical speech is capable of defending itself (it may contain a germ that will give rise to other discourses in different souls - 277a), as a corollary of the idea that, although writing is generally dangerous (precisely because it is not autonomous, always responding to the same and requiring a kind of tutelage of its author - 275d), it would be a mistake to condemn all kinds of writing, since there is a specific type of writing to be studied and pronounced for didactic purposes that would characterise dialectics (278a). In these two passages, what is clear is that the dynamics of dialectics in the *Phaedrus* does not seem to dispense with the clashes that this modality of language has in relation to oratory discourse on the one hand and to writing on the other. By specifically illuminating this second point,

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

we propose to put forward some notes intending to examine the extent to which "talking and thinking" in Plato is enriched and may (or may not) also be embodied in the written mode of language.

KEY-WORDS: *lógos*, writing, dialectics

1. Introdução

Segundo hipótese comumente aceita, nos diálogos de juventude de Platão, o conhecimento aparece como uma instância mediada pela doutrina das reminiscências – a ideia de que “conhecer é recordar” estaria mais nitidamente marcada, por exemplo, no *Mênon*, e no *Fédon* –, enquanto nos diálogos ditos “de maturidade” ou “dialéticos” a essa ideia se acrescentaria uma reflexão (embora, em todo caso, nunca conclusiva ou homogênea) sobre aquilo que poderíamos considerar como uma metodologia específica para o filósofo: a *dialética*, que consistiria em examinar a natureza de um certo ponto, através da explicação das relações, positivas ou negativas, que tal ideia entreteceria com outras, no discurso (Trabattoni, 2010, p. 213). Isso significa, conforme nos mostra Sedley (2010, p. 214), que, para Platão, a linguagem não somente seria a base de seu método dialético, como ela expressaria a estrutura do próprio pensamento¹.

Decorrente disso, nos diálogos dessa fase acentuada crítica às modalidades do discurso vem à tona, tal como se pode observar tanto no *Fedro*, quanto no *Teeteto*, mas também no *Sofista*, no *Político*, no *Filebo* e no *Parmênides*. Se por um lado, no *Fedro* coloca-se em evidência o uso da escrita, enquanto dimensão da linguagem intrinsecamente associada às duas modalidades do *lóγος* (quando proposicional, monológico, premeditado, e erístico, caracterizando, assim, o enunciado retórico; quando dialógico, autônomo e aberto, caracterizando o enunciado dialético), no *Filebo* (18 b-d) e no *Sofista* (253a), precisamente nas passagens de maior densidade para a caracterização da dialética, Platão recorre aos elementos constituintes de uma “teoria” da escrita – ou da técnica da gramática – como auxiliares na configuração do movimento dialético.

Quanto às relações entre dialética e escrita, em particular, há substancial bibliografia secundária que defende um divórcio entre essas duas instâncias na obra de Platão. Na esteira

¹ Isso pode ser visto, por exemplo, no *Teeteto* (189e4-190a2):

Sócrates – Ótimo, Mas por pensar entendes a mesma coisa que eu?

Teeteto – Que queres dizer com isso?

Sócrates – Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. Como ignorante é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar, ora para negar. (...)

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

do pensamento dos comentadores da chamada “Escola de Tübingen-Milão”, entre os quais, especialmente, Krämer, 1959; Szlezák, 2009 [1985], 2011 [2004] e Reale, 2007 [1975-80], consagrou-se a interpretação, sobretudo a partir do “mito de Theuth” (o segmento compreendido entre 274c e 275d do diálogo *Fedro*) de que a escrita seria adversária do pensamento filosófico, operando não no sentido de auxiliar a memória, tornando os homens mais sábios como era a expectativa de seu inventor (274e5-6), mas produzindo exatamente o efeito inverso, uma vez que, não mais obrigando os sujeitos ao exercício da memória, os levaria ao esquecimento das coisas (275a1-5).

Em que pese o rigor e a erudição com que se revestem tais interpretações e, ainda que não se possa postular um modelo unificado, uniforme ou mesmo invariável de dialética na obra de Platão (se seguirmos, nesse sentido, os conceitos que se consagram no estudo de Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, 2001), ou mesmo não possamos propriamente definir um vocabulário e terminologia estáveis no âmbito dos diálogos², parece-nos significativo o espaço que o *Fedro* concede para definir dialética, caracterizar o filósofo e a maneira como tal caracterização inclui questões atinentes à escrita: em outras palavras, a períclope de maior densidade na caracterização da dialética no *Fedro* (*Fed.*, 276a-279c), é também uma reflexão sobre o λόγος, do qual a sua dimensão escrita não pode ser ainda inequivocamente descartada.

Sendo assim, parece-nos relevante investigar se as considerações em torno da escrita, exaradas das passagens às quais aludimos antes, representam, de fato, um posicionamento de teor filosófico em Platão, fundamental para o próprio exame da dialética, ou se se trata, antes, apenas da rejeição a uma prática cultural em sentido forte, um posicionamento que, em suma, seria de ordem contingencial e histórica, como se, nessa perspectiva, ao trazer à baila os problemas da escrita, Platão tivesse o objetivo de manter sua doutrina “protegida” *intra muros*, posição, por exemplo, defendida por Szlezák 2011 [2004], em cuja obra parece também reiterar:

² Cf. Schäffer (2012, p. 15): “Em contrapartida, para que nos asseguremos dos pensamentos de Platão de modo que possamos nos apropriar deles, precisaremos de um dispêndio muito maior, a saber, de um intenso trabalho de apropriação, que não consiste apenas em ler o que o autor escreve e em tê-lo entendido suficientemente. Trata-se, antes, de detectar o decisivo no dito e não dito e deixá-lo atuar em nós num processo de pensamento contínuo. Isso é possibilitado pelo diálogo platônico, em cuja forma singular de processamento também se refletem, por causa da crítica à escrita, certas peculiaridades identificáveis: nada aí parece deixar-se encerrar em conceitos rígidos, nem em teses; até mesmo termos pretensamente “tipicamente platônicos” como *ideia* são usados nos diálogos de maneira conscientemente não terminológica, tendo ora um sentido específico, ora outro, e muitas vezes apenas um sentido bastante geral e próprio da linguagem cotidiana.

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

- (i) a exclusividade do acesso ao conhecimento filosófico pelos acadêmicos, portanto, via oralidade, sobretudo;
- (ii) a insuficiência da argumentação desenvolvida no texto escrito;
- (iii) a necessidade de uma espécie de complementação com conteúdos doutrinários positivos, colhidos a partir de testemunhos indiretos.

Esses três aspectos sustentariam a tese de que Platão teria rechaçado a escrita não por razões propriamente filosóficas, mas movido por questões histórico-culturais, ligado a uma desconfiança que teria mantido acerca dessa nova modalidade de linguagem em Atenas. Todavia, lendo o trecho de outro modo, não somente insistimos que essa cautela contra a escrita deva ser lida de forma menos absoluta, quanto também se lhe deve reconhecer um *status* e tratamento filosóficos decisivos para a posterior reflexão em torno da linguagem e do filósofo.

2. Aprender a falar e a pensar

A reflexão propriamente sobre dialética se inicia ainda no segundo discurso proferido por Sócrates (245c-257c), a extensa “palinódia” em que o filósofo, de cabeça descoberta, apresenta uma espécie de antítese do seu primeiro discurso, nele apresentando um franco elogio ao amor, no qual também se inserem os elementos principais da *psicologia* platônica (em que se vêem confirmadas, em grande parte, a teoria da imortalidade tal como se apresentou também desenvolvida no *Fédon*).

Nesse longo discurso, Sócrates desenvolve a tese de que as almas humanas, imperfeitas, perderam o acesso aos objetos inteligíveis (248a)³, aliás, os únicos e verdadeiros objetos do conhecimento (247c), devendo, na melhor das hipóteses, tornar-se amigo da sabedoria ou cultor das musas (248d), o que imediatamente eleva o filósofo e o poeta à primeira condição entre os mortais; e, na pior das hipóteses, encarnar o sofista (ou demagogo) e o tirano (249e).

Em todo caso, porém, seria próprio da condição humana o contato prévio com as Formas, bem como a capacidade de compreendê-las mediante um processo que parte da multiplicidade das sensações para alcançar a unidade através do raciocínio (249b6-c1). Ora,

³ Segundo o mito presente na parte central do diálogo, as almas conseguem ver as ideias enquanto se movem no mundo hiperurânio seguindo os deuses (249b-c). Ao encarnar, já não dispõem dessa visão.

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

nesse sentido, a dialética corresponderia a esse processo por meio do qual o ser humano, já não mais em contato direto com os objetos inteligíveis, conseguiria, entretanto, buscar a sua apreensão, por meio de relações entre a unidade e a multiplicidade, o universal e o particular. O segundo ponto associado a essa definição preliminar é o fato de que esse processo estaria estreitamente vinculado à perda de uma memória primordial, cabendo ao ser humano buscar a ἀνάμνησις de um saber outrora vislumbrado.

Com isso, somos levados a concordar com Kahn (2006, p. 122), Trabattoni (2010, p. 95) e Dixsaut (2012, p. 112-117) com o fato de que não seria correta a tese difundida de que Platão teria, paulatinamente, substituído a doutrina das reminiscências pela dialética. Na verdade, ambas ocupam espaços distintos em seu pensamento. O método dialético seria, assim, um exercício que auxilia a memória (propiciando a recordação/rememoração), semelhante ao estímulo que, no diálogo *Fédon* se atribui à experiência sensível.

Após a apresentação da palinódia, Sócrates e Fedro confrontam as características dos três discursos proferidos: o texto lido por Fedro, provavelmente de autoria de Lísias (230e-234c)⁴, o segundo discurso, que desenvolve a mesma tese, proferido por Sócrates na sequência (237a-242c)⁵ e o terceiro, a “palinódia” (242c-257b)⁶. Nesse exercício de crítica, os dialogantes chegam a atribuir a artificialidade do texto de Lísias à sua condição de logógrafo (257c), embora Sócrates leve Fedro a concordar com o fato de que não se deve desprezar quem escreve discursos, visto que, também na escrita, bons escritores se tornam imortais e se assemelham aos deuses (258c). Com efeito, enquanto a mera persuasão não seria fundada na verdade (260a), haveria espaço para uma “verdadeira retórica”, que, nesse passo do diálogo,

⁴ Há mais vantagens em quem não ama/não está apaixonado, do quem em quem ama (ἐρῶντες). Os amantes são mais doentes que são (231d); creem ser invejados (232a) e, por ciúme, isolam o ser amado (232d); envolvem-se mais pelo corpo que pelo caráter (232e), louvam até os defeitos do amado (233a), merecem mais comiseração que inveja (233c) e, portanto, são viciosos (234b), ao passo que os que não amam estão acima da crítica.

⁵ Sócrates atribui o discurso a ser dito a um “apaixonado que finge não estar apaixonado”, no qual defende ser conveniente se entregar a quem não é apaixonado. O discurso é interrompido com breve diálogo entre Sócrates e Fedro. A tese que Sócrates sustenta é que o amante apaixonado não é confiável, se compraz no mal do amado, quer privar o amado de seus bens, e, quando perde a paixão, recobra a lucidez, deixando o amado desiludido. Existe uma relação entre o discurso retórico e a poesia (237a; 241e).

⁶ Quando Sócrates está prestes sair, vem-lhe à mente um vislumbre da voz que lhe censura o seu discurso, visto que não reconhece a natureza “divina do amor” (filho de Afrodite) (242c). Para reparar sua impiedade, Sócrates propõe fazer uma palinódia, que será realizada em forma de um segundo discurso. Mas, em vez de fazê-lo com a cabeça coberta (como o fizera), o fará agora às claras (243b). O segundo discurso de Sócrates é um elogio aos apaixonados. Se os apaixonados têm espécie de loucura, coisas boas derivam dessa loucura, que é como a das sibilas, advinhos etc., que aconselham o caminho reto quando estão em espécie de transe (245c). Sócrates desenvolve uma extensa alegoria para demonstrar a imortalidade da alma e fazer um elogio do amor e do delírio/loucura (μανία).

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

parece se identificar com a própria dialética, sendo capaz de operar um efeito psicagógico (261b).

É somente após essa distinção entre duas expressões do λόγος retórico, que os dialogantes chegam, então, a uma primeira formulação da dialética:

SÓC.: É disso, Fedro, que eu mesmo sou um amante: das divisões e das reuniões, que [fazem com que] eu consiga falar e pensar. Se eu acredito que alguém seja capaz de enxergar as coisas em direção ao uno e ao múltiplo da natureza, eu o sigo: “*atrás das pegadas, como se fosse de um deus*”. E, no entanto, aquele que é capaz de fazer isso – se eu o nomeio com correção ou não, só deus sabe! – chamo de dialético. Mas agora, me diga: como devo chamar os que aprendem contigo ou com Lísias?⁷

(*Fed.* 266b3-c2).

Nessa passagem, conforme nos esclarece Harvey Yunis (2014, p. 199), no comentário à mais recente edição inglesa do *Fedro*, Sócrates estaria virtualmente proclamando a si mesmo como filósofo. De fato, relacionando a dialética ao processo de operar reuniões (συναγωγή) e separações (διαίρεσις), condições *sine quibus* para o “aprender a pensar e a falar”, Sócrates teria, justamente, exemplificado o procedimento realizado ao tratar dos discursos anteriormente proferidos, pelo qual cada um dos diferentes *lógoi* (o lisiânico e o socrático) foram analisados em suas partes, e reunidos em torno de suas potencialidades enquanto unidades discursivas. Além disso, o termo ἐραστής, com o qual se caracteriza, vincula a parte seguinte do diálogo, em que se procura determinar a dialética (276e4-277a4) à parte precedente, especificamente ao ἔρωσ φιλοσόφικος que se delineou no segundo discurso de Sócrates.

Em todo caso, acrescentaríamos ainda, a essa altura do diálogo, a dialética se apresenta como a τέχνη do “falar” (λέγειν) e do “pensar” (φρονεῖν). Trata-se, portanto, de uma operação centrada no λόγος, que aqui pode tanto ser tomado nos seus sentidos mais amplos de pensamento ou de linguagem. Com efeito, previamente à famosa passagem em que Platão narra o mito da invenção da escrita (o mito de Teuth - 274c-275d), Sócrates e Fedro vão ainda fazer referências às duas modalidades do λόγος envolvidas nos discursos apresentados,

⁷ Tradução nossa, cf. {ΣΩ.} Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω “κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.” καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικού. τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας εἰπέ τί χρεὶ καλεῖν.

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

concluindo pela distinção entre uma má retórica, excessivamente técnica e voltada para os efeitos persuasivos, e uma “boa retórica”, que, conforme apontamos, sendo psicagógica, confunde-se com a própria dialética (266a-274b)⁸. Ora, se na sequência o que virá é exatamente o exame da escrita, a partir de um mito em cujo bojo se alinha uma tenaz precaução vinda da parte do rei Tamos, para quem a escrita, em vez de remédio para a memória, levaria os homens justamente ao esquecimento, e à qual ainda se alinha as reservas oferecidas pelo próprio Sócrates, que fala do “risco” (δεινόν) que a escrita revela, por requisitar sempre uma espécie de tutela do seu autor, por dar a entender uma única coisa e sempre a mesma (ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτον ἀεί)⁹, poderíamos, desde já, descartar essa modalidade do λόγος como veículo para a dialética? Ou não?

3. Dialética escrita

Conforme salientei no início, para muitos comentadores, a crítica que Platão faz à escrita, nessa espécie de interlúdio que separa (embora não em partes iguais), uma longa introdução que poderíamos caracterizar como “retórica” do diálogo, ao seu mais breve desfecho “dialético”, seria o suficiente para decretar a separação entre escrita e dialética. Mais que isso, a escrita, assim como a logografia, seria inimiga do discurso filosófico, cujo modo de expressão privilegiado seria mesmo a oralidade, então caracterizado como a única modalidade “viva” de linguagem. Essa solução, conforme aponta Marques (2012, p. 304), carrega o ônus de construir uma imagem da atividade filosófica como um privilégio dos

⁸ A dialética e a retórica são duas dimensões de uma arte dos discursos. Fora da definição dada de dialética, resta a técnica de escrever discursos (266d), da qual Sócrates faz um resumo, com exemplos de retóricos (266d-267d). Sócrates mostra que os conceitos técnicos da retórica são rudimentos da verdadeira arte de persuadir (como alguém que sabe responder sobre questões de medicina, sem ser médico (268c, 269a). A verdadeira arte da persuasão tem um componente inato, podendo ser despertada pelo exercício, não pelas técnicas que se ensinam na escola de retórica (269d). A verdadeira retórica deve analisar a estrutura da alma (é uma psicagogia) – analogia com a medicina; ela é a dialética, e tem por objeto a alma (270d-e; 271a), que tem por meio a palavra ou a escrita, e tem por finalidade conduzir almas (271d). No senso dos mestres de retórica, oratória é apenas verossimilhança (273a).

⁹ 275d4-9

{ΦΑΙ.} Ὁρθότατα.

{ΣΩ.} Δεινὸν γάρ που, ὃ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. Καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σίγα. Ταῦτον δὲ καὶ οἱ λόγοι. Δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτον ἀεί.

FED.: Certíssimo

SÓC.: Em certa medida, Fedro, a escrita apresenta um risco: é muito semelhante à pintura. Pois suas criaturas estão paradas como seres vivos, mas se algo é questionado, permanecem no mais solene silêncio. O mesmo [acontece com] os discursos. Você pode supor que está dizendo algo a seres que podem compreender, mas se você, querendo aprender, pergunta algo do que foi dito, ele diz somente uma coisa e sempre a mesma.

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

iniciados da Academia, além de colocar em suspeita o colossal montante de informação efetivamente escrita deixada pelo próprio Platão, no qual, diga-se de passagem, a própria crítica à escrita, se levada tão a sério, ocorre igualmente por escrito.

Sem nos prendermos a questões que aqui se poderiam levantar quanto ao gênero com que Platão se consagra em suas obras – uma forma de escrita, de certo modo, aberta às múltiplas interpretações e, desse modo, dialética, não respondendo, portanto, às críticas que o próprio Sócrates lhe poderia associar (Cotton, 2014) – voltemos nossa atenção para a maneira como o diálogo se encerra, não somente retomando as definições de dialética já esboçadas, mas também observando como nelas a escrita se insinua como uma modalidade de significação igualmente legítima do ponto de vista não somente comunicativo, mas quiçá filosófico.

Tão logo Sócrates apresenta suas reservas a um certo tipo de escrita (275d4-e6), ele próprio observa a existência de um outro tipo de discurso “escrito com os conhecimentos na alma dos que aprendem, e que não somente é capaz de defender-se, como também de falar e de silenciar quando preciso” (276a5-10). Para Sócrates, haveria, portanto, duas formas de escrita. Iniciando uma imagem da sementeira, Sócrates conclui que, assim como um semeador sensato dispõe suas sementes em solo adequado, para germinação frutífera, o filósofo não escreve discursos incapazes de ensinar e de se defender, ao contrário, elabora escritos que funcionam como um espécie de tesouro de lembranças (276c3-d3).

Com essa imagem, parece ficar claro que, de modo análogo àquele com que Sócrates e Fedro diferenciaram uma “má retórica” de uma “boa retórica”, esta última se confundindo com a própria dialética, também agora parece existir um esforço de diferenciar uma “má escrita” (à qual todas as objeções precedentes, com justiça, poderiam talvez recair: uma escrita silenciosa, que é incapaz de responder a questões que lhe são formuladas etc.), de uma “boa escrita”, esta segunda capaz de se tornar veículo adequado à expressão dialética, que funciona como um campo que germina sementes para aqueles que lhe podem colher; portanto, um construto vivo. De fato, como Sócrates parece concluir, o discurso dialético pode ser capaz de ser frutífero na alma dos aprendizes, que serão capazes de produzir outros discursos como aquele, aqui não importando se o meio pelo qual se manifesta é da ordem da escrita ou da fala (276e-277a3).

Assim, o que caracteriza o discurso dialético, seja falado, seja escrito, é a sua dimensão verdadeiramente psicagógica, não aparentemente psicagógica tal como se revelara o discurso de Lísias, que é convincente apenas quando não submetido à crítica, e que após o

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

escrutínio da razão não subsiste com um bom discurso. A psicagogia que, por outro lado, caracteriza a linguagem dialética é a única que a torna capaz de levar as almas à apreensão das Formas das quais se viram momentaneamente apartadas, um movimento de natureza erótica e que reconduz a alma, via memória, ao saber. No campo da disposição da linguagem (mas igualmente transcendendo-a), o *lógos* dialético verifica-se como um exercício, que consiste na construção de uma rede de relações entre o uno e o múltiplo, o universal e o particular, através de divisões e reuniões – operação de que o próprio *lógos* pode ser objeto, como no *Fedro* – ou qualquer outro ente metafísico ou ético (como vemos no *Sofista*, no *Político* e, principalmente, no *Filebo*):

SÓC.: Até que se possa saber o que há de verdadeiro em cada coisa do que se fala ou escreve; sendo capaz de determinar todas as coisas em si próprias; e, uma vez determinado, ainda outra vez saiba dividi-las por espécies até o indivisível, e uma vez conhecido profundamente sobre a natureza da alma segundo esse método, tenha descoberto, ainda, que espécie está de acordo com cada natureza, desse modo dispondo e organizando o discurso, oferecendo à alma complexa discursos igualmente complexos e harmoniosos, e à alma simples, discursos simples, não antes disso será capaz de manejar a técnica [da oratória], conforme a natureza desse gênero de discursos, tanto para ensinar quanto para persuadir, como toda nossa argumentação anterior demonstrou¹⁰.

(*Fed.* 277b5-c6)

Nessa passagem, o que fica claro é que a dinâmica da dialética no *Fedro* não pode prescindir dos embates que essa modalidade de linguagem tem em relação ao discurso oratório, por um lado, e à escrita, por outro. Se tanto a oratória e a escrita podem ser apropriadas por logógrafos e sofistas e representarem um discurso estéril à filosofia, um discurso ao qual se lhe poderia imputar as reservas com que Sócrates, inicialmente, trata da “invenção da escrita”; por outro lado, a articulação do *lóγος* com vistas a uma espécie de emancipação da alma, em busca da apreensão de uma realidade além da multiplicidade aparente e desordenada dos sensíveis, pode se revelar em um necessário instrumento à

¹⁰ Tradução nossa, cf. {ΣΩ.} Πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περὶ ᾧ λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ, περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδῶν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ καὶ διακοσμητὸν τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδοῦς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ, οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνη ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνηκεν ἡμῖν λόγος.

Fortes, Fábio

Aprender a falar e a pensar: algumas notas em torno da dialética e da escrita no Fedro de Platão

disposição do filósofo, um instrumento de fato necessário, visto que o pensamento não existe fora da linguagem, seja ela oral, seja ela escrita.

Referências bibliográficas

- DIXSAUT, Monique. *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: VRIN, 2001.
- DIXSAUT, M. *Platon. Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2012.
- KAHN, C. Plato on recollection. in: BENSON, H. (ed.) *A companion to Plato*. Malden/Oxford: Blackwell, 2006, p. 119-132.
- MARQUES, M. P. Resenha a: *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, de T. SZLEZÁK (2011). *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 301-306, 2012.
- OTTON, A. K. *Platonic dialogue and the education of the reader*. Oxford: Oxford University Press, 2014
- PLATÃO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Tradução inglesa de Harold North Fowler. Londres: Loeb/Heinemman, 1913.
- _____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2011.
- _____. *Phaedrus*. Tradução inglesa de Alexander Nehamas & Paul Woodruff. In: COOPER, J. M. *Plato, complete works*. Cambridge: Hackett, 1997.
- SCHÄFFER, C. (Org.) *Léxico de Platão*. Traduzido por Milton Camargo Motta. São Paulo: Loyola, 2012.
- YUNIS, H. *Plato, Phaedrus*. Introduction and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

[Recebido em janeiro de 2017; aceito em novembro de 2017.]