

# *O Conflito entre a Retórica Ordinária e a Retórica Filosófica no Fedro de Platão*

**Hedgar Lopes Castro**

Doutorando da Universidade Estadual do Ceará

<https://orcid.org/0000-0002-6964-7764>  
hedgarrri@gmail.com

Recebido: 30 de junho de 2022  
Aprovado: 30 do junho de 2023  
DOI: 10.47661/afcl.v16i32.57523



CASTRO, Hedgar Lopes. O Conflito entre a Retórica Ordinária e a Retórica Filosófica no *Fedro* de Platão, *Anais de Filosofia Clássica* 32, 2022. p. 132-156

**ABSTRACT:** In the *Phaedrus*, Socrates proposes that the orator must possess dialectic in order to endow his practice with knowledge (265c5-266c1), i.e. that the forms are collected and divided within the framework of (rhetorical) discourse, which gives it its character as a legitimate art. This legitimate art, however, can only be practiced by philosophers, not by the citizens who listen to the speeches of ordinary orators. I argue, first, that there is a necessary connection between opinions and forms; second, that the nature of rhetoric conflicts with Socrates' proposal of dialectic, since rhetorical discourse cannot be free of opinions.

**KEY-WORDS:** *Phaedrus*; Rhetoric; dialectics; Plato; Philosophical rhetoric.

**RESUMO:** No *Fedro*, Sócrates propõe que o orador deve possuir a dialética para que sua prática seja provida de conhecimento (265c5-266c1), isto é, que as formas sejam colecionadas e divididas no âmbito do discurso (retórico), o que confere o seu caráter de arte legítima. No entanto, essa arte legítima pode ser realizada apenas por filósofos, não pelos cidadãos que ouvem os discursos dos oradores ordinários. Argumento, primeiro, que há uma conexão necessária entre opiniões e formas; segundo, que a natureza da retórica entra em conflito com a proposta da dialética de Sócrates, visto que o discurso retórico não pode ser desprovido das opiniões.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Fedro*; Retórica; dialética; Platão; Retórica filosófica.

No *Fedro*, as opiniões constituem o núcleo do discurso da retórica ordinária. No entanto, não está claro por que elas são importantes para a reformulação dialética da retórica que Sócrates vai propor. Elas deverão ser conhecidas para que tal discurso seja legitimamente artístico: “tanto nos que opinam as coisas como nos que são enganados, é evidente que a [sua] afecção se transmite [por meio de] certas semelhanças”<sup>1</sup>. Tais semelhanças anunciam o conhecimento mediante as formas. Pretendo, então, expor a relação entre opinião e discurso no contexto dialético do *Fedro* de Platão, por meio da qual a retórica e a dialética deixam de ser métodos antagônicos e se aproximam. Duas relações estarão em questão: a relação entre ouvinte e orador, que é pautada pela opinião, no âmbito da retórica ordinária, e a relação, proposta por Sócrates, entre retórica e filosofia. Esta relação será apresentada sobretudo no *Fedro*, mas aquela é tomada do *Górgias*, na medida em que Sócrates define a retórica do seguinte modo: “a retórica, então, como parece, é produtora de persuasão, gerando crença”<sup>2</sup>. Embora não possa desfazer o vínculo originário entre retórica, persuasão e opinião, com a proposta da retórica filosófica, Sócrates visa conduzir o ouvinte para além da crença ou opinião em que investe a retórica ordinária<sup>3</sup>, para realizar a busca pelo conhecimento propriamente filosófica, o fundamento de todas as artes, nomeadamente a arte da persuasão<sup>4</sup>.

O texto se divide em quatro seções. Na primeira, exponho a

---

<sup>1</sup> τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι’ ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρήνη, 262b2-3. Todas as traduções dos trechos do *Fedro* são de minha autoria.

<sup>2</sup> Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶν πιστευτικῆς, 454e9-455a.

<sup>3</sup> Essa condução está anunciada, mas não explicada, no *Górgias* (503a-b): o orador filosófico seria aquele capaz de melhorar a alma dos cidadãos, esforçando-se para dizer o melhor, mesmo que isso não seja agradável ao ouvinte.

<sup>4</sup> Cf. BURGER, 1980, p. 71.

relação entre a opinião e a antilogia, na medida em que subentende o discurso em que a produção de crença ou opinião é exercida pelo orador. Na segunda, exponho a relação entre opinião e discurso sob a determinação da reminiscência e da dialética, na medida em que ambas pressupõem a apreensão das formas. Na terceira, observo como a dialética necessita afastar-se do poder persuasivo próprio da retórica ordinária – que se limita a gerar crenças –, mas que, ao mesmo tempo, nunca pode afastar-se de todo dele. Na quarta, exponho como a logografia é descrita e inspirada pelo método dialético, estabelecendo a composição de um discurso que se afasta irredutivelmente do modo como um orador ordinário o compõe. A pergunta que norteia o texto, portanto, é a seguinte: por que e como as opiniões, cuja produção pauta a retórica ordinária, importam à retórica filosófica?

### *Fundamentos da Opinião na Retórica a partir da Antilogia*

Um dos contextos mais determinantes, no *Fedro*, onde se situa a abordagem da retórica é o da antilogia retórica: discursos contrários que confundem a audiência. Sócrates critica a antilogia retórica não estabelecendo a crítica por si mesma, porém para aproximar, posteriormente, a dialética da retórica. Ele não enxerga a retórica apenas como atividade baseada em proferir opiniões capazes de produzir, no discurso, o engano, embora também tenha esse poder<sup>5</sup>: se o discurso se reveste de opiniões semelhantes e dessemelhantes, elas devem ser

---

<sup>5</sup> Em 260b-c, Sócrates dá um exemplo que põe à prova o poder da persuasão mediante opiniões: se um orador não sabe o que é um cavalo, nem distingui-lo do asno, e elogia os atributos deste em detrimento daquele, o seu elogio incorre em uma ridicularia que, se não detectada, é potencialmente desastrosa ao persuadido por ele, que se apossará do asno crendo que nele há realmente os atributos ditos dele.

conhecidas – talvez essencialmente<sup>6</sup>– e não um mero arranjo de opiniões; a “arte do discurso” (λόγων... τέχνην, 262c1) não passará de “ridícula” (γελοῖαν, 262c2), se “não conhecer a verdade” (τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, 262c1-2). Nesse sentido, a antilogia pode ser repensada, destaca Murray<sup>7</sup>, sem ser rejeitada, mas fundamentada na dialética.

A disputa que pressupõe a antilogia dá-se claramente entre opiniões divergentes entre orador e ouvinte, a depender da dificuldade de sua apreensão pela alma. Em 261a-b, isso está evidente: de nomes de coisas tangíveis, como metais, não há a menor dificuldade de apreensão, não havendo discórdia ou disputa; além disso, não pressupõem conhecimento de quem as cita em um discurso. No entanto, os nomes ou ideias intangíveis, como justiça e amor, pressupõem tanto a disputa ou discórdia dos ouvintes de um discurso como a sua total ignorância, posição assumida frequentemente por Sócrates. Em uma discussão, inicialmente Sócrates assume a própria ignorância para, a seguir, tomando as opiniões dos outros sobre justiça e amor, poder exercer a sua proposta de retórica filosófica.

Embora a antilogia tenha sido, originalmente, uma conquista (e um artifício) da sofística<sup>8</sup>, Platão distingue o uso sofisticado da antilogia, que produz o engano e é certamente prejudicial à alma, do uso dialético da antilogia, que se baseia nas formas e norteou, no *Fedro*, os dois discursos de Sócrates<sup>9</sup>. Ele pratica uma retórica que se fundamenta na

---

<sup>6</sup> Larsen defende que o conhecimento de algo essencialmente é requisito para alguém enganar em uma disputa antilógica e retórica (cf. LARSEN, 2020, p. 127-128). É uma interpretação coerente, mas apenas se os interlocutores forem filosoficamente hábeis ou treinados; Fedro não o é.

<sup>7</sup> Cf. MURRAY, 1988, p. 281.

<sup>8</sup> A antilogia estabelece dois argumentos contrários que parecem verdade e parece ter sido iniciada por Protágoras (cf. DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988, livro IV, p. 51).

<sup>9</sup> Cf. YUNIS, 2011, p. 185-186. O objetivo de Sócrates ao falar do engano no *Fedro* somente é compreendido com o método da coleção e divisão, a ser exposto a seguir (265d ss.).

dialética, que é o método escolhido por Platão para repensar o método e o objetivo da produção discursiva da retórica ordinária, isto é, a prática discursiva focada no poder persuasivo das opiniões. Se, na retórica ordinária, a antilogia recaía em enganar os ouvintes, a antilogia dialética, por assim dizer, serve para os mostrar que um discurso e uma disputa em discussão poderão ser enganosos, podendo o ouvinte, assim, conhecer como um discurso se configura.

Ao usar o método dialético, segundo Sócrates, o orador filosófico poderá esclarecer como e por que o seu discurso pode resultar no engano<sup>10</sup> : Sócrates acredita que o discurso pautado por formas que compreendam a semelhança e dessemelhança das opiniões já não engana, porque, por meio delas, tornar-se-á explícito como as coisas são semelhantes e dessemelhantes (ou distintas entre si). A operação antilógica poderá ser compreendida de modo bastante mais amplo: o método determinará o que é semelhante e dessemelhante sem, porém, que o engano prevaleça: o que vai prevalecer é o discurso pautado pelas formas. Sob a proposta de pensar a retórica dialeticamente, o objetivo de Sócrates, portanto, é, ao ser orador, não enganar o seu ouvinte<sup>11</sup>. Sócrates observa que a antilogia, além de produzir o engano, confunde o ouvinte; o orador parece incapaz de mostrar conhecimento a respeito daquilo que quer transmitir sobre o amor, valendo-se do fato de que este é um assunto sobre o qual, tal como sobre o justo e sobre o bom, dificilmente se alcança acordo. Sócrates então diz a Fedro que, por serem esses assuntos “nos quais hesitamos” (ἐν οἷς πλανώμεθα, 263b5), “somos fáceis de enganar” (εὐαπατητότεροί ἐσμεν, 263b3), sendo esses os assuntos nos quais “a retórica tem maior poder” (ἡ ῥητορικὴ... μείζον δύνανται, 263b4). Essa hesitação é própria da multidão; sendo Fedro parte dela, foi iludido facilmente pelo discurso de Lísias, segundo

---

<sup>10</sup> Cf. MURRAY, 1988, p. 286.

<sup>11</sup> Cf. ASMIS, 1986, p. 162-163.

Sócrates. Porém, da produção de hesitação o orador legítimo não pode ser vítima, do contrário estaria se igualando aos seus ouvintes. Nem o orador nem o filósofo podem confundir-se com a multidão, embora os seres humanos, de maneira geral, estejam inclusos nela.

Tendo em vista a hesitação geral dos seres humanos, Sócrates esboça uma introdução ao método dialético, mediante dois passos, que pode ser tomada como uma antilogia dialética. O primeiro passo assim ele descreve:

“portanto, a quem pretende seguir a arte retórica, é necessário [usar] o método de dividir e captar uma característica distintiva de cada forma, [tanto aquela] na qual, por necessidade, a multidão hesita [quanto aquela] na qual não [o faz]”<sup>12</sup>.

E, como segundo passo, “não se pode desperceber das coisas que surgem rapidamente, mas perceber, no [assunto] sobre o qual se pretende perguntar, o que visa cada gênero”<sup>13</sup>. Tanto no primeiro passo, ‘captar característica distintiva’ como no segundo, ‘perceber o que visa cada gênero’, Sócrates não está visando opiniões ou crenças, mas a forma: aquilo de que o discurso dialético se serve para transformar a discussão (e disputa) retórica em uma busca pela verdade. Há que se ressaltar, portanto, que a antilogia pode ser operada tanto mediante opiniões ou crenças como mediante formas.

No entanto, Fedro não enxerga tais passos. Ele é enredado pelo discurso de Lísias porque o amor, para Fedro, é uma opinião, não uma forma. O amor está entre os assuntos “disputáveis” (ἀμφισβητησίμων, 263c8); por isso Sócrates foi capaz de, em seus discursos, ora referir-se ao amor como “prejudicial” (βλάβη, 263c10), ora como “grandioso” (μέγιστον, 263c11). A primeira parte do Fedro mostra aspectos tanto

---

<sup>12</sup> οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδοῦ διηρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινα χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἶδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή, 263b6-9.

<sup>13</sup> μὴ λανθάνειν ἀλλ’ ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ ἂν μέλλῃ εἶρεῖν ποτέρου ὄν τυγχάνει τοῦ γένους, 263c3-5.

positivos como negativos do amor<sup>14</sup>; na medida em que o discurso retórico produz as duas opiniões, pode-se afirmar que Sócrates quis evidenciar - com os seus dois discursos e com a leitura de Fedro do discurso de Lísias - que o amor engana facilmente o ouvinte (no caso, Fedro).

Ao contrário do discurso de Lísias (230e-234c), os discursos proferidos por Sócrates<sup>15</sup>, no que tange ao modo de composição, partiram de definições que não se submetem à disputa (ou controvérsia) da qual o discurso de Lísias está farto (embora o seu conteúdo não seja falso)<sup>16</sup>. A respeito do escopo, Sócrates revela que o seu discurso e o de Lísias “eram de certo modo opostos” (ἐναντίω που ἦσθην, 265a2), pois o primeiro apresenta a tese de que o amante deve conceder favores a quem ama, e o segundo, a quem não ama. Lísias lançou uma opinião fortemente persuasiva sobre a concessão de favores; Sócrates, ao contrário, lançou uma opinião contrária, derivada da forma de amor a partir da qual seu discurso foi proferido. Isto é, Sócrates buscou definir<sup>17</sup> o amor e derivou disso as formas do amor; verifica-se então a definição do amor como loucura (265a), como tendo “duas formas de loucura” (μυνίας... εἶδη δύο, 265a9)<sup>18</sup>. Esse procedimento - “como o discurso

---

<sup>14</sup> Cf. NICHOLSON, 1999, p. 62.

<sup>15</sup> O primeiro em 237a-241d, o segundo em 243e-257b.

<sup>16</sup> Sobre a falsidade do conteúdo do discurso de Lísias, que Sócrates não denuncia, porque se atém somente à sua estrutura, cf. WHITE, 1993, p. 209-210.

<sup>17</sup> Ao contrário do discurso retórico ordinário, no qual o orador parte de uma crença e não busca uma definição; e, conforme à proposta de Sócrates, dialeticamente o orador passará a buscá-la (cf. DIXSAUT, 2001, p. 122-123). Ademais, o reconhecimento de que um termo pode ter mais de uma definição (e se referir a mais de uma forma) é uma das razões pelas quais Platão investe, do *Fedro* em diante, na busca por definição (cf. WHITE, 1976, p. 124-125).

<sup>18</sup> Para uma análise dos dois tipos de loucura, a divina e a humana, cf. WHITE, 1993, p. 220-222.

passou da censura ao elogio”<sup>19</sup> – foi retratado nos dois discursos de Sócrates e não é ordinariamente retórico: trata-se de uma exposição dialética da antilogia que baseia o discurso de Lísias.

Tomando o que havia em comum nos seus dois discursos, Sócrates revelou que ele foram compostos dialeticamente, e cuja persuasão deriva dos legítimos poder e exercício da retórica, uma vez que foram feitos em conformidade à τέχνη. Sócrates exige de Lísias a compreensão dessa conformidade: “se o seu poder artístico pode ser apreendido, não [será] desagradável” (εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι, 265d1). Parece que, para Sócrates, o discurso é agradável apenas na medida em que está diretamente relacionado às formas, apropriado e direcionado, assim, à busca pelo conhecimento, não limitado às crenças e percepções individuais e concretas<sup>20</sup>. Compreendida como introdução ao método dialético, a antilogia dialética não esclarece como o discurso deve ser composto e proferido; ela apenas aponta e esclarece o que é semelhante e dessemelhante entre os discursos que falamos, pelo menos aparentemente, da mesma coisa. Cumpre, portanto, esclarecer em que sentido a opinião pode relacionar-se com o discurso de modo dialético.

### *A Reminiscência e a Coleção e Divisão Dialéticas*

A primeira etapa a explicar por que as opiniões produzidas pela retórica ordinária importam à retórica filosófica proposta por Sócrates exige a descrição do que antes ele introduziu: os dois procedimentos

---

<sup>19</sup> ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι, 265c5–6.

<sup>20</sup> Cf. YUNIS, 2011, p. 146. Trata-se apenas de um novo investimento para reconfigurar a retórica, não do abandono radical das percepções (e crenças) a que se limita todo discurso da retórica ordinária.

dialéticos, divisão e coleção<sup>21</sup>, baseados na observação das formas evocadas na Palinódia<sup>22</sup>, os quais permitirão a ele e a qualquer orador proceder segundo uma τέχνη. Esses dois procedimentos têm dois propósitos: 1) definir as formas que podem ser colecionadas e divididas, sobretudo a do amor; 2) explicar como o primeiro discurso de Sócrates foi capaz de detratar o amor e após, ao proferir a Palinódia, louvá-lo<sup>23</sup>. A caracterização desse método bifurcado ocorre em duas etapas, cada uma focando um procedimento:

O primeiro consiste em colecionar, em uma única ideia, as coisas dispersas, ali tornando-se sempre evidente, pela definição, sobre o que se deseja ensinar. Tal como agora, sobre o Amor – definindo o que ele é – se bem ou mal se disse, pelo menos tornou-se claro e coerente [como] o discurso concorda consigo mesmo<sup>24</sup>.

A forma, aqui, não pode ser tomada como se de igual modo tivesse sido abordada na Palinódia (especialmente em 249b5-c4). Tanto no contexto mítico da Palinódia como no contexto da reformulação dialética da retórica, as percepções sensíveis não parecem ser acolhidas<sup>25</sup>. Saindo da esfera da retórica ordinária, em que o discurso se limita a

---

<sup>21</sup> Tanto os estudiosos de Platão como alguns neoplatônicos polemizaram se foi o Fedro o primeiro diálogo a estabelecer esse método dialético, ou outros diálogos anteriores também já traziam resquícios dele (para uma discussão objetiva a respeito, cf. LARSEN, 2020, p. 110-111).

<sup>22</sup> Entender o que se fala de acordo com as formas (249b) é uma exigência ao dialético que Sócrates caracteriza a seguir, o qual, em última análise, é o amante das formas (cf. McCUMBER, 1982, p. 35-36).

<sup>23</sup> Esses propósitos constituem a interpretação tradicional (para uma ampla bibliografia sobre ela, cf. HAYASE, 2016, p. 116, n. 9; para um esboço sintético dela, cf. p. 116-120).

<sup>24</sup> εἰς μίαν τε ἰδέαν συνωρῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη, ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἔρωτος--ὃ ἔστιν ὀρισθέν--εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος, 265d3-7.

<sup>25</sup> Cf. GRISWOLD, 1986, p. 179-180.

percepções individuais e crenças comuns a todos os cidadãos, o amor, nesse primeiro procedimento, é apanhado ‘em uma única ideia’, estabelecendo uma definição do amor que não pode afastar todo o poder retórico ordinário sobre a sua prática, visto que tanto o orador como o ouvinte se identificam com “as coisas dispersas” (τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, 265d3–4)<sup>26</sup>; a dialética, por sua vez, parte do disperso em que as opiniões ou crenças reinam, mas nunca finda nele. Assim, por mais que Sócrates proponha uma retórica filosófica, as opiniões da multidão continuarão sendo opiniões dispersas; caberá ao orador filosófico, no máximo, tomar claro e coerente o discurso para que as opiniões possam ser direcionadas ao conhecimento. A forma do amor, por exemplo, pressupõe uma unidade alcançada pelo filósofo – que pode traduzir-se em definição do amor –; ela, entretanto, começa pela reminiscência<sup>27</sup> e parece ser findada pela coleção dialética. Isso precisa ser esclarecido.

Na verdade, a coleção não remete à rememoração (ὑπομνήμασιν, 249c7) referida na Palinódia: ela é apenas uma etapa em direção à dialética; a dialética apresentada no *Fedro* descortina-se pelos métodos da divisão e coleção, descrita nessa seção e na seguinte, que abrangem todo o discurso e não se limitam ao caráter individual ou particular da rememoração<sup>28</sup>. No entanto, a coleção e a reminiscência são processos semelhantes: a rememoração inicia a investigação particular (ou individual) que a coleção (dialética) realiza<sup>29</sup>. As formas rememoradas,

---

<sup>26</sup> Nesse ponto, sigo Luc Brisson e Jean-François Pradeau: “nem intuição imediata da realidade, nem descoberta do ser de todas as coisas, a dialética designa simplesmente a apreensão singular daquilo que faz tal coisa como ela é, daquilo que a distingue como tal na multiplicidade das coisas” (BRISSEON, PRADEAU, 2007, p. 47).

<sup>27</sup> Apenas em dois diálogos, no *Ménon* (80a–86d) e no *Fédon* (72e–76e), a reminiscência é problematizada com maiores pormenores, mas a sua aproximação com a coleção dá-se no *Fedro* (249b–250d).

<sup>28</sup> Cf. GUTHRIE, 1975, p. 427–428.

<sup>29</sup> Cf. SAYRE, 2006, p. 39–40.

nesse sentido, assemelham-se à unidade que será dividida, à qual, segundo Dixsaut<sup>30</sup>, o filósofo deve dirigir os seus olhos acima de tudo. Essa multiplicidade já é eidética e não se confunde com as múltiplas sensações (obtidas no começo da rememoração) e às opiniões com que o orador filosófico pode unificar todo o discurso, por ele produzido e proferido, seja para dividi-lo com perfeição, seja para compreender as formas que o fundamentam. White<sup>31</sup>, também considerando que o método da coleção e divisão pressupõe a reminiscência professada na Palinódia, afirma que Sócrates não se refere a esse método na Palinódia (sobretudo em 249c) porque a alma ainda não se relacionou com o corpo. Assim, na medida em que a coleção, realizada pelo raciocínio (249e), fundamenta-se na reminiscência, é necessário concluir que as pluralidades dispersas, colecionadas em uma forma, somente a alma desraigada do corpo viu outrora, antes de encarnar e constituir o ser humano (248e); no entanto, a coleção dialética não se restringe a esse estatuto pré-natal. Portanto, a reminiscência é a base da coleção dialética, mas esta não se restringe àquela. A reminiscência é um primeiro acesso às formas, logo, à reformulação da retórica sob as operações dialéticas que lhe serão precípuas: dividir e colecionar as formas<sup>32</sup>.

Pode-se afirmar que a reminiscência é limitada, apesar de uma ‘introdução’ à dialética, também porque o discurso retórico deve ater-se ao que o outro opina. Dana Miller explica isso do seguinte modo: “a questão interessante em pauta é se eu preciso saber o que S realmente é

---

<sup>30</sup> Cf. DIXSAUT, 2001, p. 105, n. 2.

<sup>31</sup> Cf. WHITE, 1993, p. 216-217; na mesma linha interpretativa, cf. PORATTI, 2010, p. 418.

<sup>32</sup> Sigo exatamente, aqui, a interpretação de Cristina Ionescu: “a rememoração garante a possibilidade deste acesso. Isso não significa que uma forma deve sempre ter sido totalmente lembrada antes de começarmos a dividi-la, mas que, para a divisão qualificar-se como um método sistemático de conhecimento bem-sucedido e não um mero procedimento de tentativa ou erro, ela nos deve ser possível para eventualmente reconhecer essa forma pelo que ela é” (IONESCU, 2012, p. 14; cf. p. 18).

em um sentido objetivo, ou preciso saber apenas o que as pessoas relevantes [isto é, os ouvintes] pensam sobre S” (MILLER, 2012, p. 120). Mesmo que haja um sentido objetivo de S, o que as pessoas pensam (acreditam) deverá ser o mais relevante e necessário para formular um discurso que, na medida em que atina às opiniões do ouvinte, torna-se claro apenas com a retórica como Sócrates começa a propor. Pois, mesmo acolhendo as opiniões, a retórica não seria filosófica se não tornasse o discurso consubstanciado e norteado pelas formas, colecionando-as e definindo aquilo sobre o que ele versa<sup>33</sup>. Segundo Monique Dixsaut<sup>34</sup>, a definição que Sócrates realiza no discurso é orientada segundo a unidade do que se vai definir e sob a diferença do modo de existência das coisas sensíveis. Assim, a coleção, como procedimento que inicia a formulação dialética do discurso, baseia-se na definição de uma unidade das coisas não sensíveis, que, embora não seja o suficiente para o orador filosófico, é fundamental às opiniões, porque passam a ser o seu fundamento. Além de atingir essa unidade, conhecer com clareza aquilo de que se fala – pressupondo que o orador filosófico seja capaz de ver e entender a forma, bem como os seus limites – é um requisito que constitui um motivo pelo qual importa considerar as opiniões para estabelecer a retórica filosófica (que pressupõe não apenas um ouvinte, mas também um interlocutor, em cuja relação pode haver disputa)<sup>35</sup>.

Sócrates conclui a exposição e descrição do método dialético da seguinte maneira:

Dessas divisões e coleções eu mesmo sou um amante, Fedro; [elas são o] meio pelo qual [alguém] torna-se capaz de falar e pensar. Se sou

---

<sup>33</sup> No *Górgias* (459d-460a), Sócrates explica que ensinar retórica a discípulos pressupõe o conhecimento e ter aprendido sobre o que versa o discurso.

<sup>34</sup> Cf. DIXSAUT, 2001, p. 115.

<sup>35</sup> Cf. WHITE, 1993, p. 207-208.

capaz de conduzir alguém qualquer para ver a natureza do um e do múltiplo, eu rapidamente ‘o persigo como se seguisse os passos de um deus’. E, de fato, aos que são capazes de realizar [isso] – se corretamente ou não os designei, só o deus sabe – denomino-os, portanto, agora, de dialéticos<sup>36</sup>.

Sócrates revela que “ele mesmo é um amante” desses procedimentos próprios da dialética porque o seu discurso, na *Palinódia*, foi composto dialeticamente, não porque esta composição é persuasiva retoricamente: ela é uma obra muito mais retórica do que dialética, embora tenha traços e fundamentos dialéticos. Assim como a reminiscência promove o princípio do contato da alma com as formas, a opinião apenas promove o princípio do contato do orador com o ouvinte. É necessário ir além disso. Isto significa que, embora a dialética não se restrinja à coleção e à divisão<sup>37</sup>, elas passam a ser essenciais ao seu exercício. Na medida em que o filósofo é capaz de conduzir o ouvinte a “ver a natureza do um e do múltiplo”, Sócrates está ressaltando a capacidade de que o discurso possa prever a unidade e multiplicidade de formas que compõem o mesmo, que não são mera opinião.

Como segunda etapa do exercício dialético, Sócrates estabelece que o orador filosófico deve “ser capaz de, novamente, dividir as formas, segundo as articulações naturais, aplicando-se para não cortar nenhuma das partes, procedendo como um mau açougueiro”<sup>38</sup>. A capacidade de ‘dividir as formas’, por um lado, pode ser traduzida em dividir tanto

---

<sup>36</sup> τούτων δὲ ἔγωγε αὐτός τε ἔραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἕάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσῃμαι δυνατὸν εἶς ἐν 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 διαλεκτικούς, 266b3–266c.

<sup>37</sup> A dialética vai além do método da coleção e da divisão (cf. LARSEN, 2020, p. 112–113).

<sup>38</sup> τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον, 265e1–3. Trevaskis, apesar de asseverar que as articulações naturais pressupõem formas, imagina que Platão reconheceria outras ‘articulações naturais’, dentro de uma classe que não a das formas (Cf. TREVASKIS, 1967, p. 124).

gêneros como espécies; no entanto, isso é problemático. Yunis<sup>39</sup> anota três significados substanciais de εἶδος em todo o Fedro: as formas ou os tipos com que a divisão e a coleção operam; as subclasses como subproduto da divisão; e a ‘forma’ geral da loucura, que se divide em subclasses em cada discurso de Sócrates. Em ambos os discursos de Sócrates, a coleção e a divisão são usadas de modo idêntico e sobre o mesmo assunto, isto é, a alma e a loucura; no primeiro, a fim de apresentar e explicar as crenças e os desejos comuns – enfatizando os viciosos – sobre eros; no segundo, a fim de explicar a natureza do eros, sobretudo como loucura divina, e da alma, relacionando-os<sup>40</sup>. Portanto, a dialética, de modo geral, e a divisão, como um método específico, restringem-se às formas, sejam elas gêneros, entidades ou espécies<sup>41</sup>. Essa capacidade de ‘dividir as formas’ perpassa todo o discurso, tornando-o incapaz de ser compreendido senão por ouvintes já experimentados na dialética; por isso, é extremamente discutível que a retórica filosófica alcance qualquer ouvinte da multidão não-filosófica, da qual parte o orador ordinário. Por um lado, a retórica jamais pode perder de vista a opinião; porém parece, por outro lado, que a retórica filosófica não poderá ser eficaz e, em última análise, boa enquanto τέχνη se permanecer restrita à opinião.

### *O Afastamento da Opinião e a Inconciliação entre Retórica e Dialética*

Tematizar o afastamento da opinião implica que o discurso retórico, fundado na dialética, já não se estabelece por opiniões ou

---

<sup>39</sup> Cf. YUNIS, 2011, p. 197.

<sup>40</sup> Para uma síntese dessa interpretação, cf. LARSEN, 2020, p. 120-124.

<sup>41</sup> Essa é a interpretação mais comum ou convencional (para os seus traços, ainda que discorde dela, cf. TREVASKIS, 1967, p. 124-128).

crenças, mas por procedimentos dialéticos que visam a relação entre formas. Assim como a reminiscência é limitada ao indivíduo, a opinião limita o orador filosófico e não é suficiente à plenitude do exercício dialético que fundamenta o discurso com que ele, como orador, lida. Ainda que jamais seja desprezada a captação e importância da opinião, esta não mais determina o discurso quando a dialética é exercida em busca da verdade ou do conhecimento. Na República, o filósofo, “[...] experimentando a sua capacidade dialética, [é] quem é capaz, prescindindo dos olhos e dos outros sentidos, de caminhar em direção ao próprio Ser pela verdade”<sup>42</sup>. No Fedro, o filósofo assume esse papel, na medida em que, mediante as formas e em busca da verdade, busca tornar legitimamente artísticos os rumos da retórica que, não mais limitada à prática ordinária de produzir persuasão gerando crença, a partir dos procedimentos de divisão e coleção.

Quanto à essência da retórica na dialética (que não se limita às opiniões, dirigindo-se às formas), Yunis<sup>43</sup> faz apontamentos interessantes: o orador ordinário não está apaixonado pelo ouvinte como o dialético, que se apaixona pelo seu interlocutor, na medida em que com ele dialoga; a dialética, ademais, como método específico da filosofia, é apropriada para buscar o conhecimento, o que não se verifica na retórica. Tomando a Palinódia como obra retórica, registra-se essa diferença entre discurso retórico e dialética: o primeiro suspende o que a segunda se propõe a fazer invariavelmente, isto é, o diálogo, não havendo conciliação possível, aparentemente, entre a retórica que se limita às opiniões e a dialética que a elas não se limita.

Surge aí, aparentemente, uma inconciliação, na medida em que Sócrates pretende adequar o discurso retórico à busca pelo conhecimento a partir do discurso formal. Mas essa inconciliação é

---

<sup>42</sup> τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα τίς ὁμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δυνατὸς μεθιέμενος ἐπ’ αὐτὸ τὸ ὄν μετ’ ἀληθείας ἰέναι, 537d5-7 (Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira).

<sup>43</sup> Cf. YUNIS, 2009, p. 245-246.

apenas aparente e não pode prevalecer. O orador, segundo Mccoy, deverá adequar o seu discurso à clareza do todo e das partes que compõem o seu discurso, captando a compreensão do público sobre tal assunto e, em seguida, levá-lo a um melhor entendimento<sup>44</sup>. Sócrates visa, portanto, não acusar uma inconciliação entre retórica e dialética, mas alcançar uma dimensão maior que aquela habitada pela retórica ordinária: não apenas gerar a opinião ou crença no ouvinte, mas a alma no seu todo, a partir da sua capacidade dialética de dividir e colecionar as formas.

Tais procedimentos não podem ser realizados por Fedro, que ignora e, conseqüentemente, não atende aos requisitos descritos por Sócrates; parece que nenhum procedimento racional e técnico o faz sair da sua opinião ou ignorância<sup>45</sup>. Partindo disso, não parece justificar a persuasibilidade da dialética: o discurso dialético não pode persuadir uma alma que não emprega nenhum dos procedimentos descritos por Sócrates. A reformulação filosófica de Sócrates parece não alcançar um interlocutor que, ao dialogar, é persuadido apenas pela geração de crenças. Uma prova disto está no fato de que Fedro ouviu dizer que a verdade é pouco relevante: o relevante é “o que se supõe ser justo à multidão, se juízes [forem]... pois isso é o que deriva da persuasão, mas não da verdade”<sup>46</sup>; se a verdade é aquilo em busca da qual o dialético permanentemente está, ela não é necessária, parece, ao orador ou falante<sup>47</sup>. Tanto a fala de Fedro como a sua crença sobre a persuasão

---

<sup>44</sup> Cf. MCCOY, 2008, p. 172.

<sup>45</sup> No Górgias (455a-d) já se verifica a crítica de Sócrates, apresentando a opinião como determinante na multidão (ignorante). Dinucci observa com precisão o poder retórico nesse sentido: “ao fazer uso da retórica, por melhores que sejam suas qualidades de orador e suas intenções, nada fará senão convencer a audiência a partir de sua própria opinião. Portanto, a opinião engendrará opinião, e o parecer técnico, fundado num procedimento racional, será ignorado, pois os ignorantes não poderão compreendê-lo” (DINUCCI, 2010, p. 228).

<sup>46</sup> τὰ δόξαντ' ἄν πλῆθει οἴπερ δικάσουσιν... ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας, 260a2-3.

<sup>47</sup> O fato de a sua menção ter sido ouvida de outros significa que ele não se apropriou da relação entre retórica e verdade (cf. WHITE, 1993, p. 191).

retórica priorizam a opinião (como recomendação de todo orador ordinário), não a busca pela verdade empregada por Sócrates ao propor uma retórica filosófica. A conciliação entre retórica e dialética, tentada por Sócrates, é de relativa facilidade; por outro lado, há uma inconciliação mais profunda entre Fedro e Sócrates.

A respeito dessa inconciliação entre Fedro (como ouvinte) e Sócrates (como filósofo e orador), destaco duas interpretações. Uma delas é oferecida por Griswold Jr.<sup>48</sup>, ao explicar que a retórica filosófica não exigiria do ouvinte abandonar as opiniões para compreender o discurso, mas submetê-lo à retrospectiva ou rememoração do que já sabe, assim organizando o seu saber (que, na verdade, não passa de opinião). Diferentemente dessa interpretação, Ionescu<sup>49</sup> ressalta que o método retórico proposto por Sócrates visa a descoberta de novos conhecimentos, sendo esta<sup>50</sup> uma das finalidades do método da divisão e da coleção, podendo-se depreender daí uma heurística discursiva. Mesmo diferentes, considero as duas interpretações justas e que se unificam, na medida em que defendem a reminiscência (Griswold Jr.) e a busca de novos conhecimentos (Ionescu): é possível conceber que as opiniões evocadas pela rememoração se tornem novos conhecimentos, não sem a intervenção dialética.

Parece que o conflito maior não está na relação entre a retórica e a dialética, mas em Fedro: ele tanto não rememora as formas como não entende e realiza os procedimentos propostos por Sócrates; ele requer outro tipo de diálogo para ser efetivamente persuadido. Para McCoy, Fedro é afetado não pelo método da divisão e coleção, mas pelo conteúdo mítico do segundo discurso sobre o amor proferido por Sócrates (244a-257b) e pelos floreios verbais que constituíram o diálogo

---

<sup>48</sup> Cf. GRISWOLD, 1986, p. 185.

<sup>49</sup> Cf. IONESCU, 2012, p. 18 e p. 23, n. 27-28.

<sup>50</sup> Cf. MCCOY, 2008, p. 185.

inicial (227a-230e). De modo ainda mais abrangente que essa plausível interpretação, considero que o *Fedro* pode ser entendido como uma tentativa de reconduzir Lísias à retórica verdadeira (fundada na dialética, para Sócrates) e de conduzir Fedro a não permanecer passivamente apaixonado por discursos como um cego, tornando-se capaz de explorar e analisar o discurso de um logógrafo ou orador.

É pela grande eficácia na persuasão que gera crença, mas pouca eficácia na persuasão de Sócrates – pois Fedro é persuadido por mestres da arte da palavra, como Lísias, Trasímaco e outros (266b-c) – que, em seguida, Fedro alerta: “a retórica, parece-me, ainda nos escapa”<sup>51</sup>. Na medida em que Sócrates concentra os seus esforços em expor a natureza dialética da retórica, ele reformula toda a natureza discursiva da retórica: os seus passos e o seu poder de conduzir o ouvinte. Fedro não percebe que a vida e a análise filosófica estão juntas, não são uma relação entre teoria e prática<sup>52</sup>; por isso, a proposta socrática à retórica é filosófica, tanto como a sua maneira de conduzir, retoricamente, o diálogo. Cabe, então, uma reconsideração sobre a retórica ela mesma, não sem crítica: Sócrates não pode abdicar de conduzir Fedro à retórica tal como ele entende ser a melhor maneira de exercê-la.

### *A Dialética na Composição de Discursos*

A condução de Sócrates, definitivamente, tenta ir além da opinião, ainda que Fedro esteja tacitamente (e cegamente) envolvido com a opinião que Lísias transmite sobre o amor com o seu discurso. Lísias defendeu a tese de que se deve conceder afeição e favores a quem não se ama, não a quem se ama. Nas palavras de Nicholson, “ele [isto é, o discurso] gira em torno de um único conceito, que é afirmado no início:

---

<sup>51</sup> τὸ δ᾽ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς, 266c7-9.

<sup>52</sup> Cf. FERRARI, 1990, p. 68-69.

vantagem, *sympherein*, 230e7. O orador mostra [...] por que será mais vantajoso para o menino associar-se com ele em vez de com um amante” (NICHOLSON, 1999, p. 41). Sócrates defendeu a mesma coisa, em seu primeiro discurso, porém com demasiados reparos; em seguida, na Palinódia, defendeu que o amor é uma loucura divina para o bem dos homens<sup>53</sup>; Fedro, por sua vez, permaneceu confuso sobre o que é o amor, pois tanto concordou com o discurso de Lísias como com o de Sócrates. Por isso, Sócrates recomenda a Fedro que “não mais admita um duplo sentido como agora, mas em um só sentido devote a sua vida ao amor: por meio de discursos filosóficos”<sup>54</sup>. Pois Sócrates acredita que somente por meio de discursos filosóficos, não retóricos, é possível livrar Fedro de sua confusão, na qual permanece porque troca de opinião e não vai além disso.

Na mesma medida que recomenda Fedro a envolver-se com a filosofia, <sup>55</sup> ele faz uma crítica crucial a Lísias, que deverá aprender a escrever e falar dignamente: “não é belo proferir e escrever [discursos], mas vergonhoso e mau”<sup>56</sup>. Sócrates, portanto, propõe e pratica uma retórica capaz de embasar o discurso (sobretudo na Palinódia, mas também o fez em seu primeiro discurso<sup>57</sup>) e o diálogo (que toma o restante do diálogo pós-Palinódia), de modo tal que persuada Fedro à compreensão do discurso conforme os procedimentos da dialética, aqui anunciando que tanto o diálogo como o discurso devem ser fundamentados filosoficamente.

---

<sup>53</sup> Cf. FERREIRA, 2000, p. 12.

<sup>54</sup> ἵνα καὶ ὁ ἔραστὴς ὄδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτέρησιν καθάπερ νῦν, ἀλλ’ ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται, 257b4–6.

<sup>55</sup> μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ’ αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς, 257d4–5.

<sup>56</sup> O que há de condenável no primeiro discurso de Sócrates é a desonra a Eros; os procedimentos dialéticos, sobretudo o da divisão, nele já estava presente, bem como os passos da ordem discursiva.

<sup>57</sup> ὠρισάμην ἔρωτα ἀρχόμενος τοῦ λόγου, 263d2–3.

Consequentemente, Sócrates descreve a ordem legítima de um discurso retórico, um assunto abordado, de passagem, em 263d-264c. Sócrates diz a Fedro que “definiu o Amor no início<sup>58</sup>do discurso”<sup>59</sup>; ao contrário de Lísias, que, “ao iniciar o próprio discurso, forçou-nos a aceitar o amor como uma realidade como ele desejou”<sup>60</sup>. Isso revela que o contraste entre o discurso de Lísias e o primeiro de Sócrates não apenas alude aos passos que devem seguir, mas também, antes, ao propósito: se Lísias começou por querer discursar sobre o amor como ele próprio o concebeu<sup>61</sup>, certamente há aí uma desatenção, por parte do logógrafo, à compreensão do ouvinte a respeito do tema a ser tratado. Sem buscar a verdade sobre o assunto, o discurso de Lísias é capaz apenas de despertar admiração pela sua habilidade epidítica<sup>62</sup>. O propósito de Lísias era seduzir e persuadir o ouvinte, ao propor detratar o amor e o amante, em suma, visto que a virtude reside, para ele, apenas no relacionamento entre não-amantes.

Tendo em vista a composição e ordem do discurso retórico, Sócrates condena o que faz Lísias: “não começa pelo início, mas pelo fim”<sup>63</sup>, e Fedro acrescenta que “o [seu] discurso é produzido a respeito de uma conclusão”<sup>64</sup>. Fedro, adiante, revela que talvez saiba o que é bem compor e proferir um discurso, ao dizer que “a conclusão [deveria ser] a recordação, aos ouvintes, de cada ponto principal sobre o que foi dito”<sup>65</sup>.

---

<sup>58</sup> ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν ἔρωτα ἔν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη, 263d5-263e.

<sup>59</sup> O amante se arrepende de cometer o bem, logo que a paixão acaba (231a).

<sup>60</sup> Cf. YUNIS, 2011, p. 189.

<sup>61</sup> οὐδὲ ἀπ’ ἀρχῆς ἀλλ’ ἀπὸ τελευτῆς, 264a5.

<sup>62</sup> τελευτή, περὶ οὗ τὸν λόγον ποιεῖται, 264b1-2.

<sup>63</sup> τὸ ἐν κεφαλαίῳ ἕκαστα λέγεις ὑπομνήσαι ἐπὶ τελευτῆς τοὺς ἀκούοντας περὶ τῶν εἰρημένων, 267d5-6.

<sup>64</sup> χύδην... βεβλήσθαι, 264b3.

<sup>65</sup> τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν ἣ ταῦτα ἐκεῖνος οὕτως ἐφεξῆς παρ’ ἀλλήλα ἔθηκεν, 264b7-8.

Porém, não foi assim que Lísias procedeu. Sócrates observa que o seu discurso foi algo “atirado sem ordem”<sup>66</sup>; os seus assuntos, portanto, não possuem “uma necessidade logográfica, mediante a qual, um ao lado do outro, em ordem, se dispõem”<sup>67</sup>. Sócrates, em virtude disso, propõe que a disposição de um discurso retórico siga um passo a passo capaz de atender à necessidade logográfica, que justifica o seu valor tanto ao ouvinte como ao orador; se este não se submeter a ela, o seu discurso se torna aviltante, voltando-se apenas aos seus interesses. É esse o caso de Fedro, que não entende o que é necessidade logográfica, nem a relação entre retórica e dialética; logo, não entenderá a proposta de Sócrates nesse tocante, em seguida.

Quando Fedro ressalta que Lísias, pelo seu discurso, foi censurado e insultado exatamente por ser um logógrafo (257d), Sócrates lembra que “os mais grandiosos dos políticos [são] os mais notáveis amantes de logografia”<sup>68</sup>, o que justifica a sua preferência e valorização pelo discurso bem feito – escrito e, conseqüentemente, proferido. Sócrates explica que o sucesso do orador depende de que a proposta sobre a qual versa o seu discurso seja aceita pela maioria dos cidadãos (257e–258b); um cidadão, assim, comprando ou adquirindo o seu discurso, estará sujeito à sua reprovação, se falhar, ou à sua bajulação, se for um sucesso<sup>69</sup>. Daí advém a crítica fundamental de Sócrates a Lísias<sup>70</sup>: embora ambos tivessem proferido um discurso reprovável sobre o Amor, apenas o primeiro e o segundo discursos de Sócrates foram organizados dialeticamente; Lísias

---

<sup>66</sup> Cf. BURGER, 1980, p. 78–79.

<sup>67</sup> οἱ μέγιστον φρονούντες τῶν πολιτικῶν μάλιστα ἐρῶσι λογογραφίας, 257e2–3.

<sup>68</sup> O sucesso do discurso oral devia imitar o discurso escrito, na medida em que imita as suas condições, constituindo-se o discurso escrito, por assim dizer, como uma proto-retórica; elas atendem ao propósito de poder na cidade, bem como à gramática (cf. PORATTI, 2010, p. 423–427).

<sup>69</sup>

<sup>70</sup> A crítica é tomada por ironia (cf. FERRARI, 1990, p. 48–49).

deverá tornar o discurso dialeticamente composto para que o seu discurso se recupere logograficamente, tornando-se um discurso bom e belamente composto. Para Sócrates, Lísias não pode acreditar que o seu êxito em persuadir possa ser desprovido e distinto do conhecimento, nem pode acreditar que possui esse poder de persuadir: a persuasão é uma capacidade que a retórica usa de modo contumaz, mas que depende da filosofia para ser corretamente praticada ou usada<sup>71</sup>.

### *Conclusão*

Tentei, nesse artigo, articular a retórica com a dialética por meio do discurso antilógico e, de maneira mais ampla, do poder persuasivo da retórica que gera crença ou opinião. É justamente no confronto com a confusão de opiniões semelhantes e dessemelhantes, provocada pela antilogia, que Sócrates encontra viabilidade para propor que a retórica passe a lidar com ideias, não apenas com um discurso cujas opiniões visam o engano. A antilogia é uma prática que, se envolvida com a dialética, resulta não no engano causado pela contrariedade de dois ou mais discursos sobre a mesma coisa, mas no desdobramento e no esclarecimento de uma opinião, segundo o estatuto da forma. Na medida em que o discurso é concebido e proferido segundo esse estatuto, ele, segundo Sócrates, não mais mantém-se potencialmente enganador como o discurso retórico ordinário. Isso, entretanto, é para filósofos e não atinge a multidão. Nesse sentido, concordo com a conclusão do artigo de Werner<sup>72</sup>, para quem o discurso dialético é privado e praticado por um pequeno grupo de filósofos, enquanto os oradores ordinários produzem longos discursos à multidão (a que o intérprete chama ‘massas’). O discurso passa a estabelecer relação de

---

<sup>71</sup> Cf. TRABATTONI, 1994, p. 53.

<sup>72</sup> Cf. WERNER, 2010, p. 45.

formas e não de opiniões; estas o inspiram apenas na medida em que o orador recebe de sua audiência alguma proposta a fazer o seu discurso. Ir além da opinião inicial a partir da qual o discurso é produzido, bem como ir além da reminiscência e proceder dialeticamente, é fundamental para uma legítima arte retórica. No entanto, se um cidadão encontra um orador filosófico, a discussão não pode produzir bons resultados, já que o orador filosófico e o ouvinte não se entendem.

Se é apenas Sócrates que, propondo um discurso dialético, entende e propõe tal necessidade logográfica e, ademais, que o discurso busque a verdade sobre o seu assunto, não parece haver sentido em postular uma necessidade logográfica que não é entendida pelo autor do discurso (Lísias) e pelo seu orador (Fedro), visto que discurso e conhecimento são um conjunto indissociável e um pressuposto apenas à dialética. As opiniões somente são úteis ao orador filosófico na medida em que são pensadas e entendidas dialeticamente e confluem para, por assim dizer, um 'discurso formal'. Portanto, há um conflito em que o orador filosófico não se limite ao poder persuasivo das opiniões, seja ao compor um discurso escrito, seja ao proferir um discurso à sua audiência. Se a retórica filosófica permanece nas opiniões como a retórica ordinária, é impossível que o seu discurso se conjugue com o conhecimento.

## Referências Bibliográficas

- FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FERREIRA, J. R. Introdução. in: PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2000.
- GRISWOLD, C. L. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: Volume 4, Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. New York: Cambridge University Press, 1975.
- HAYASE, A. "Dialectic in the Phaedrus", in: *Phronesis* 61 (2), 2016, p. 111-141.
- IONESCU, C. "Recollection and the Method of Collection and Division in the Phaedrus", in: *Journal of Philosophical Research* 37, 2012, p. 1-24.
- LARSEN, J. K. "What are Collections and Divisions Good For? A reconsideration of Plato's Phaedrus", in: *Ancient Philosophy: A Journal devoted to Ancient Greek and Roman Philosophy and Science*, Vol. 40 (1), 2020, p. 107-133.
- MILLER, D. "Rhetoric in the Light of Plato's Epistemological Criticisms", in: *Rhetorica* XXX (2), 2012, p. 109-133.
- MURRAY, J. S. "Disputation, Deception and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (Phaedrus 261-266)", in: *Philosophy and Rhetoric* 21 (4), 1988, p. 279-87.
- NICHOLSON, G. *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1999.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PORATTI, A. *Platón. Fedro*, Edición Bilingüe Con Introducción y Notas. Madrid: Akal, 2010.
- SAYRE, K. M. *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University

Press, 2006.

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'Anima. Verità, Dialettica e Persuasione in Platone*. Florence: La Nuova Italia, 1994.

TREVASKIS, J. R. "Division and Its Relation to Dialectic and Ontology in Plato", in: *Phronesis* 12 (2), 1967, p. 118-129.

WERNER, D. "Rhetoric and Philosophy in Plato's Phaedrus", in: *Greece and Rome* 57 (1), 2010, p. 21-46.

WHITE, D. A. *Rhetoric and Reality*

*in Plato's Phaedrus*. Albany: Suny Press, 1993.

WHITE, N. P. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett, 1976.

YUNIS, H. "Dialectic and the Purpose of Rhetoric in Plato's Phaedrus", in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 24 (1), 2009, p. 229-259.

YUNIS, H. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.