
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

DOSSIÊ: A DEMOCRACIA ANTIGA REVISITADA

Política e persuasão em Platão: Algumas considerações preliminares

Politics and Persuasion in Plato: Some Preliminary Considerations

Pedro Mauricio Garcia Dotto ⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-9604-7142>

pmgdotto@archai.unb.br

ⁱ Universidade de Brasília – Brasília – DF – Brasil

DOTTO, P. M. G. (2024). “Política e persuasão em Platão: Algumas considerações preliminares. *Archai* 34, e03435.

Resumo: Neste artigo, concentro-me sobre o problema da persuasão na obra de Platão e exponho as suas implicações filosóficas, políticas e educacionais. Começo traçando um panorama da persuasão na Grécia Antiga, tanto da atividade persuasiva quanto da figura mítica da deusa Persuasão. Depois, detenho-me sobre alguns casos

emblemáticos do fracasso da persuasão socrática. Em seguida, viso reconstruir algumas causas que despontam nos diálogos platônicos para explicar o fracasso da persuasão socrática. Por fim, considero a reivindicação da retórica para a filosofia, defendida e desenvolvida no *Fedro*, como uma resposta diante do impasse de que a verdade não é autoevidente e, dessa forma, não pode ser transmitida imediata e mecanicamente de uma alma para outra.

Palavras-chave: Platão, Política, Persuasão, Filosofia, Retórica.

Abstract: In this paper, I focus on the problem of persuasion in Plato's work and expound on its philosophical, political, and educational implications. I begin by tracing an overview of persuasion in Ancient Greece, both the persuasive activity and the mythical figure of the goddess Persuasion. Then, I dwell on some emblematic cases of the failure of Socratic persuasion. Next, I aim to reconstruct some causes that emerge in the Platonic dialogues to explain the failure of Socratic persuasion. Finally, I consider the vindication of rhetoric for philosophy, defended and developed in the *Phaedrus*, as a response to the impasse that truth is not self-evident and, therefore, cannot be transmitted immediately and mechanically from one soul to another.

Keywords: Plato, Politics, Persuasion, Philosophy, Rhetoric

Introdução

Na *polis* grega, o *logos*, a palavra, constitui-se como o principal instrumento de poder político.¹ Como nos lembra Jean-Pierre Vernant no seu clássico ensaio “O universo espiritual da *polis*”, no contexto do surgimento do sistema das *poleis*, entre os séculos VIII e VII AEC, “a arte política” se torna “essencialmente exercício da

¹ Este artigo é uma versão expandida e reelaborada da minha apresentação no “XIX Seminário Internacional Archai: Democracia antiga revisitada”, ocorrida no dia 22 de agosto de 2022, na Universidade de Brasília (UnB). Agradeço aos comentários, pedidos de esclarecimento e questões recebidos nesta ocasião.

linguagem” (Vernant, 2002, p. 54).² Não é de se estranhar, então, que nestas circunstâncias históricas a persuasão tenha sido alçada ao estatuto de divindade enquanto Πειθώ. Do verbo grego para persuadir (πείθω, πείθειν) passa-se para o substantivo da persuasão (Πειθώ), com o acento agudo deslocando-se do iota para o ômega como resultado da personificação mítica da atividade persuasiva enquanto deusa da Persuasão.

Persuasão (Πειθώ), filha de Tétis e Oceano na *Teogonia* de Hesíodo (Hes. *Th.* 338, 349), é chamada de “majestosa persuasão” (πότνια Πειθώ) nos *Trabalho e os Dias* (Hes. *Op.* 73) e colabora com Atenas, Afrodite, Hefesto e demais deuses, arregimentados por Zeus, para a criação da temível e encantadora Pandora. Nas *Eumênides* de Ésquilo, é justamente Πειθώ, a deusa da Persuasão, que Atenas invoca para propiciar a metamorfose das temidas Eríneas, as deusas arcaicas da vingança de sangue, em *Eumênides*, as novas deidades da justiça da cidade (A. *Eu.* 885-891; 968-975).

No mais — a confiar no testemunho do historiador Pausânias —, o fundador mítico de Atenas, o herói Teseu, teria fundado um culto para Persuasão depois da unificação dos diversos povoados dispersos pelo território sob a estrutura de uma única cidade-estado. Pausânias ainda nos relata que haveria um santuário dedicado à deusa Persuasão na encosta sudeste da Acrópoles (Paus. I.22.3). Mas havia estátuas e santuários dedicados à Persuasão em outras cidades-estado gregas, como em Argos, Megara e Sicião, conforme relata Vinciane Pirenne-Delforge (1991) em um artigo precioso sobre o culto à persuasão.

A deusa Persuasão foi representada e interpretada na Grécia Antiga tanto como uma deusa do amor quanto da retórica. Na esfera de *eros* e em um âmbito mais privado-íntimo, Persuasão aparece ao lado de Afrodite, Pothos e Himeros. Na esfera do *logos* e num âmbito mais público-político, Persuasão surge junto à Eunomia, Eukleia e

²Alternativamente, nas palavras mais recentes de Barbara Cassin: “A importância da persuasão é, à primeira vista, apenas um aspecto da importância do *logos* e está ligada a duas características centrais da civilização grega, a saber: é uma cultura oral e é uma cultura em que a substância do poder, compreendendo o poder político, está vinculada à palavra” (Cassin, 2009, p. 817 – minha tradução).

Harmonia. É uma deusa tanto da sedução erótica quanto da persuasão retórica; deusa do *eros* e deusa do *logos*, portanto.³

Diante desta veneração pela deusa Persuasão difundida na Grécia Antiga, Isócrates indigna-se na sua *Antídose* (Isoc. *Orat.* 15) e denuncia a hipocrisia dos atenienses. Por um lado, segundo Isócrates, os atenienses tomam a Persuasão como uma divindade e produzem sacrifícios anuais em sua homenagem; por outro lado, estes mesmos atenienses criticam e recriminam como corruptores nefastos e ameaças à boa ordem na cidade todos aqueles que (tal como Isócrates) se esforçam para partilhar do poder da persuasão (Isoc. *Orat.* 15.249).

Em síntese, a palavra e a sua eficácia persuasiva são, por conseguinte, indissociáveis da vida política de Atenas — assim como do sistema das *poleis* gregas; sobretudo em regimes mais democráticos, nos quais havia uma abertura maior para a tomada da palavra pública, a chamada *ισηγορία*⁴ — e o poder do *logos* integra e entrelaça seus processos coletivos de deliberação e de tomada de decisão. Ao mesmo tempo, a persuasão se encontra abundantemente presente nos jogos amorosos e nas práticas eróticas dos gregos, inclusive na instituição sociocultural e educacional da *παιδευασία* clássica, isto é, a mentoria homoerótica que se dá entre um amante adulto e um amado efebo e imberbe.⁵ A *παιδευασία* clássica era, com efeito, uma forma de *παιδεία*, especialmente para os jovens oriundos das famílias mais abastadas.

A partir deste breve apanhado político, cultural, literário e mitológico sobra a persuasão — tanto a atividade quanto a divindade

³ Sobre a persuasão na Grécia Antiga, sobretudo na tragédia, conferir o clássico estudo de Richard Buxton (1982). Sobre a personificação mítica da Persuasão, ver Emma Stafford (2000, p. 111-146) e Barbara Breitenberger (2007, p. 117-136).

⁴ Sobre a *ισηγορία* como princípio democrático basilar, ver Paul Cartledge (2016, p. 113-116).

⁵ Sobre a instituição da *παιδευασία*, conferir os já clássicos estudos de Kenneth Dover (1989), Michel Foucault (2014) e Henri Marrou (1965). Para complementar, ver David Cohen (1987; 1991), David Halperin (1990, 15-53), Thomas Laqueur (1990), Thomas Hubbard (1998; 2000) e James Davidson (2001).

— na Grécia antiga, abordarei o problema da persuasão em Platão, examinando algumas passagens dos seus diálogos nas quais a persuasão é tematizada, criticada e/ou reformulada. Para isso, é imperativo não perder de vista a relevância política e educacional que a persuasão adquire no sistema das *poleis* gregas e da instituição da παιδευαστία clássica, pois as considerações e críticas de Platão estão vinculadas a este reconhecimento do papel verdadeiramente capital da persuasão nas práticas políticas e pedagógicas do seu tempo e, em particular, na sua cidade de Atenas. Franco Trabattoni, importante comentador da obra platônica, é preciso quando nos fala da “necessidade política da persuasão” (Trabattoni, 2016, p. 275) para Platão. Em outras palavras, para a realização do projeto político-pedagógico de Platão, a persuasão é, sem dúvidas, indispensável.

Tendo isso em vista, quer dizer, o vínculo inexorável entre política e persuasão para Platão, ou, dito de outra forma, o reconhecimento platônico de que a persuasão se mostra como o nexó incontornável entre filosofia e política, dividirei o meu artigo da seguinte forma. Em uma primeira seção, depois dessa breve introdução, examinarei o fracasso de Sócrates na tentativa de convencimento de certos interlocutores nos diálogos platônicos e, em especial, do tribunal ateniense que o condenou à morte em 399 AEC. Para isso, lerei e comentarei passagens do *Górgias* (513c4-6), *Banquete* (216a8-216b6) e *Apologia* (30e1-31a3).

Em uma segunda seção, então, articularei algumas limitações da argumentação de Sócrates no âmbito da persuasão racional. Assim, apresentarei algumas razões que despontam no *corpus* platônico para justificar o insucesso da argumentação socrática no convencimento de seus parceiros de diálogo. Discutirei, em particular, como o método socrático de refutação, o chamado *elenchos*, parece incapaz de alterar as crenças daquele que foi refutado, nas ocasiões em que este não estiver já comprometido, de antemão, com o valor da verdade, da coerência e do conhecimento para a orientação da sua vida.

Por último, encerrarei o artigo com uma brevíssima exposição sobre a reformulação da retórica levada a cabo no *Fedro* e as

motivações subjacentes que podem ter levado Platão à reivindicação da arte retórica para a filosofia. Em poucas palavras, argumentarei nesta seção que a reconciliação entre filosofia e retórica empreendida no *Fedro* é uma resposta ao fracasso da persuasão socrática e, ao mesmo tempo, uma necessidade premente para a concretização do projeto filosófico, educacional e político de Platão.

Um esclarecimento metodológico se faz necessário antes de prosseguirmos. Platão atribui ao mesmo personagem “Sócrates”, no universo mimético e dramático dos seus diálogos, tanto o fracasso na persuasão de certos interlocutores através dos diálogos quanto a remodelação da retórica apresentada no *Fedro*.⁶ Assim, a distinção que estabeleço entre um Sócrates que falha no trabalho de persuasão e o Sócrates que reforma a arte retórica mediante a dialética filosófica não deve ser compreendida como uma distinção entre o “Sócrates histórico” ou a filosofia socrática e o “Sócrates ficcional” dos diálogos de Platão ou a filosofia platônica. Antes do que uma divergência entre a filosofia e o método de Sócrates e de Platão, leio esta discrepância como uma divergência de abordagem filosófica do autor Platão em diálogos diferentes para cumprir tarefas distintas. Neste artigo, portanto, quando quer que me refira ao “fracasso da persuasão socrática” ou às “limitações do *elenchos* socrático”, assim como outras expressões congêneres, essas não devem ser interpretadas como se tratasse de uma referência indireta ao Sócrates histórico. O que está em questão, neste artigo, é o Sócrates dos diálogos de Platão, de modo que as divergências entre os métodos e as posições adotadas devem ser compreendidas no que concerne a Platão, sua filosofia e seus diálogos.

O insucesso da persuasão socrática

Passemos em revista, então, alguns casos paradigmáticos que evidenciam o fracasso do efeito persuasivo da argumentação socrática nos diálogos de Platão. A primeira prova que trago para a

⁶ Agradeço ao parecerista da *Archai* por haver me questionado sobre esse ponto e recomendado um esclarecimento metodológico.

discussão procede do *Górgias*, ao final do famoso embate entre Sócrates e Cálicles.

Cálicles: Não sei de que maneira, Sócrates, mas você me parece estar a falar corretamente. No entanto, sofro da condição da maioria: não estou de todo persuadido por você⁷ (*Grg.* 513c4-6 – minha tradução).

Antes dessa espantosa afirmação de Cálicles, Sócrates procurava mostrar ao discípulo ateniense de *Górgias* (especialmente em 511b-513c)⁸ que, para ter sucesso no comando do *demos* ateniense, Cálicles precisaria já haver assimilado e se conformado, em algum grau, aos valores, afetos e ideais do mesmo *demos* que ele tanto alega desprezar.

Cálicles admira a vida dos tiranos e faz o elogio dos homens superiores e mais fortes por natureza, a quem teria sido concedido o direito natural de violar as leis e costumes estabelecidos pela maioria dos cidadãos da cidade para sua autoproteção (e.g., *Grg.* 492b1-c8; 483d2-484b2).⁹ No entanto, como Sócrates constata no curso do seu argumento, seria necessário para Cálicles, a fim de realizar as suas ambições políticas, assimilar-se ao regime político estabelecido e assemelhar-se ao povo de Atenas a fim de ganhar a sua estima e obter grande poder na cidade (ἐξομοιῶν αὐτὸν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ ἐν ᾗ ἂν οἰκῇ... ὁμοιότατον γίνεσθαι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων, εἰ μέλλεις τούτῳ προσφιλὴς εἶναι καὶ μέγα δύνασθαι ἐν τῇ πόλει, *Grg.* 512e5-513a4).¹⁰ Caberia a Cálicles um papel parecido ao que, conforme Sócrates argumenta em *R.* VI 492a-493c, cabe aos sofistas em uma

⁷ Οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὦ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι.

⁸ Para mais detalhes, voltar-se para o comentário valioso de Terence Irwin ao *Górgias* (1979, *ad loc.*).

⁹ Conferir o instigante ensaio de E. R. Dodds sobre o paralelo entre Cálicles e Nietzsche (Dodds, 1959, p. 387-391).

¹⁰ Como Dodds constata, essa passagem pode ser lida como uma exposição das razões pessoais de Platão para não adentrar na vida política (Dodds, 1959, *ad loc.*)

democracia: não o de educadores do *demos*, mas meramente seus servos e aduladores.¹¹

Cálicles reconhece a validade do argumento de Sócrates e, quem sabe, até a veracidade do que afirma (εὖ λέγειν, *Grg.* 513c4), mas não está disposto a reorientar a sua vida com base nesse reconhecimento das razões de Sócrates e na reflexão socrática sobre os valores que deveriam realmente importar para viver a melhor vida possível (ὥς ἄριστα βιοίη, 512e5). No final do diálogo, Calicles prevê a condenação injusta de Sócrates à morte diante de um tribunal por causa do seu compromisso com a filosofia e distanciamento da política (486a4-b4) e Sócrates termina seu argumento com um monólogo (506c5-509c4), sem qualquer interesse ou interação da parte de seus interlocutores. Como George Klosko bem observa, o *Górgias* poderia ser devidamente denominado de “a tragédia da filosofia” (Klosko, 1983, 593).¹²

Agora passemos para a segunda prova do fracasso da persuasão socrática, retirado desta feita do elogio de Alcibiades a Sócrates no *Banquete*:

Pois, estou consciente de que não sou capaz de contradizê-lo [sc. Sócrates], mostrando que não é necessário realizar as coisas que este homem ordena.

¹¹ Raphael Woolf (2000) enfatiza uma espécie de “dissonância cognitiva” sofrida por Cálicles, dado que o seu discurso poderia ser dividido em duas partes (482c-484c; 484c-486d) e cada qual representaria ideais políticos tão incomensuráveis que seria lícito atribuí-los a personalidades diferentes, o que o autor chama de “Cálicles 1” e “Cálicles 2”.

¹² Sobre o fiasco persuasivo de Sócrates, Klosko afirma ainda: “O *Górgias* poderia ser chamado de a tragédia da filosofia. Depois de ter defendido explicitamente o ponto de que o seu oponente deve ser convencido para que ele seja considerado bem-sucedido, Sócrates não consegue convencer Calicles de nada. Após enormes esforços para delinear os procedimentos para uma discussão e construir uma relação dialética após outra relação dialética, ele é forçado a ver a discussão desmoronar e tem de terminá-la sozinho. E este ponto não pode ser exagerado, Sócrates, que afirma não estar a falar por si mesmo, senão que pela filosofia, neste confronto com três retóricos, encerra o encontro com um apelo retórico... A razão é incapaz de vencer aqueles que se recusam a ouvir a razão. Para alcançar tais indivíduos, o filósofo deve recorrer a outros meios” (Klosko, 1983, p. 593-594 – minha tradução).

No entanto, quando quer que eu vá para longe dele, estou consciente de que sou dominado pelo prestígio advindo da multidão. Então, eu corro para longe e fujo dele... e sempre que o vejo, envergonho-me pelas coisas com as quais eu havia concordado¹³ (*Smp.* 216b3-6; cf. 216a4 – minha tradução).

Alcibíades está plenamente consciente do seu dilema moral e do seu comportamento ambíguo e vacilante. Um pouco antes do trecho citado, Alcibíades havia aproximado o encanto de Sócrates ao do sátiro Marsias ou mesmo das Sereias e asseverado que o filósofo ateniense faz com que ele concorde (ὁμολογεῖν) que a sua vida atual não é defensável, uma vez que continua a descuidar de si mesmo e a participar da vida política de Atenas (*Smp.* 215e4-216a6). Em certo sentido, portanto, encontra-se persuadido das razões apresentadas por Sócrates.¹⁴ Todavia, não está plenamente convencido a ponto de alterar a sua conduta de vida de forma significativa.

Por um lado, então, quando Alcibíades está junto a Sócrates, sente vergonha, pois aceita a verdade das reprimendas socráticas, de que precisaria, por exemplo, preocupar-se mais com a virtude da sua alma do que com reputação, posses e prazeres sensíveis. Mas esse reconhecimento racional e consciente, expresso pelo verbo σύνοιδα com regência em dativo, não é suficiente para fazer com que Alcibíades deixe de lado o seu modo de vida usual e o seu projeto político para dedicar-se antes de tudo à filosofia e ao cultivo da virtude. O prestígio e as honrarias conferidas pela multidão (τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν, *Smp.* 216b5) e, conseqüentemente, seu amor à honra ou, em grego, sua φιλοτιμία, impedem Alcibíades de dedicar-se integralmente à filosofia e cumprir os acordos previamente estabelecidos com Sócrates (τὰ ὁμολογημένα, *Smp.* 216b6). Apesar de haver sido convencido pelo argumento de Sócrates, Alcibíades não se encontra suficientemente motivado a seguir os seus

¹³ σύνοιδα γὰρ ἑμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὥς οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει, ἐπειδὴν δὲ ἀπέλθω, ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν. δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα.

¹⁴ Agradeço ao parecerista da revista por haver chamado minha atenção para este ponto.

ensinamentos e, assim, sua persuasão se mostra incompleta, deficiente.

Vejamos agora a terceira prova, extraída desta feita do discurso de defesa de Sócrates diante do tribunal ateniense em 399 AEC:

E se vocês me condenarem à morte, não será fácil encontrar outro homem deste tipo e, se é possível dizer algo ainda mais risível, simplesmente atrelado à cidade pelo deus, tal como a um cavalo grande e nobre, que é, por conta do seu tamanho, preguiçoso e precisa ser despertado por algum moscardo; assim, com efeito, o deus, no meu parecer, entregou-me à cidade como alguém deste tipo: eu que de modo algum cesso de despertar, persuadir e repreender vocês — um e cada um de vocês —, pondo-me ao seu lado o dia inteiro e em todo e qualquer canto. Não será fácil, por isso, outro homem de tal tipo surgir para vocês, varões atenienses, mas caso sejam persuadidos por mim, então me pouparão¹⁵ (*Ap.* 30e1-31a3 – minha tradução).

O veredito do julgamento de Sócrates é célebre. Ao final de seu discurso de defesa, o filósofo não conseguiu persuadir a maior parte dos jurados do valor da sua missão filosófica e divina e, por isso, foi condenado à cicuta. Em termos semelhantes a como agia com Cálicles e Alcibíades, Sócrates procurava convencer os seus concidadãos (e também estrangeiros) de que é mais importante o cuidado da alma, da inteligência e da verdade do que a preocupação com bens, reputação e honraria. Sobre esta atividade de exortação, examinação e persuasão dos seus contemporâneos com o fito do aperfeiçoamento da alma (ὥς τῆς ψυχῆς ὅπως ὥς ἀρίστη ἔσται, *Ap.* 30b2), Sócrates declara que estaria disposto a morrer ainda muitas

¹⁵ ἐὰν γάρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς – εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν – προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπος τινος, οἷον δὴ μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων. τοιοῦτος οὖν ἄλλος οὐ ῥαδίως ὑμῖν γενήσεται, ὦ ἄνδρες, ἀλλ' ἐὰν ἐμοὶ πεῖθῃσθε, φείσεσθέ μου.

vezes antes de abandonar o seu modo de vida filosófico (*Ap.* 29d1-30c1).

Em todos esses casos — e muitos outros poderiam ser arrolados nesse âmbito (Trasímaco, Hípias, *et al.*) —, Platão, na condição de filósofo-escritor, traz à tona cenas que lançam luz sobre as deficiências ou insuficiências da atividade educacional e persuasiva de Sócrates. Platão chama atenção, em particular, para o que entendo ser um problema filosófico premente, a saber: a verdade não é transparente (*διαφανής*), de modo que a persuasão não é de maneira alguma uma questão ociosa e meramente secundária (*πάρεργον*), acaso me seja permitido formular a contenciosa relação entre verdade e persuasão à maneira dos gregos.

Bem, mas quais são as causas, então, do fracasso persuasivo de Sócrates nesses diálogos? Qual o diagnóstico que pode ser extraído a partir dos diálogos platônicos para dar conta da sua incapacidade persuasiva? Por que Sócrates não conseguiu convencer nem Cálicles, nem Alcibiades, nem a maioria de seus jurados no tribunal de Atenas do valor de uma vida consagrada à busca da verdade e comprometida com o curso de uma argumentação racional, onde quer que ela leve, como afirmado com todas as letras em *Crítion* 46b4-6: “Não é de hoje, mas desde sempre, que eu sou o tipo de pessoa que só se deixa persuadir não por mim mesmo ou por qualquer outro, senão que pelo argumento que, submetido a um exame refletido, revela-se melhor”¹⁶ (minha tradução)?

Limites à persuasão socrática

Nos diálogos platônicos, há uma série de obstáculos que transparecem como a causa da inefetividade da persuasão socrática

¹⁶ ὥς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὅς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται. Ver, igualmente, *R.* III 394d7-9 para a imagem da razão como um vento (*λόγος-πνεῦμα*) que leva os participantes da discussão para onde for. Poderíamos, a meu ver, aproximar esses comentários socráticos sobre a autoridade do *λόγος* ao fragmento 50 de Heráclito, no qual o pensador de Éfeso pede para não escutarem a ele, senão que ao *lógos* (οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου1 ἀκούσαντας, DK 22 B50).

ou simplesmente como limites à persuasão racional. Porém, como estes obstáculos não foram explicitados e sistematizados em um único diálogo, é preciso sair à cata de passagens no *corpus* platônico que se ocupem disso. Na presente seção, abordarei cinco razões que explicitam as causas da incapacidade persuasiva de Sócrates, notadamente: (a) a intensidade do desejo erótico por objetos alheios à verdade, ao conhecimento e à razão, o que é conceitualizado de forma mais sofisticada na *República*, *Fedro* e *Timeu* mediante o recurso da psicologia complexa da alma tripartite;¹⁷ (b) o estatuto de certas crenças como indelévels, uma vez que foram talhadas na alma quando o indivíduo ainda era muito jovem; (c) o emprego da violência pelo interlocutor contra o enunciador do *logos* que pretende persuadi-lo; (d) a falta de pressupostos compartilhados para uma discussão racional ser bem sucedida; (e) a carência de tempo hábil e de uma convivência mais prolongada com a filosofia.

Tanto o caso de Cálicles quanto o de Alcibíades, ambos expostos na seção anterior, parecem enquadrar-se na justificativa (a), mesmo que no *Górgias* e no *Banquete* não compareça de forma desenvolvida a fundamentação teórica que permitiria explicar, de maneira mais ou menos satisfatória, o fenômeno do conflito intrapsíquico. Com o apoio da psicologia moral da alma complexa da *República*, podemos começar a esclarecer e compreender melhor o fracasso persuasivo de Sócrates junto a Cálicles e Alcibíades.

No caso de Cálicles, a parte apetitiva da sua alma, o ἐπιθυμητικόν, impera, considerando que ela se mostra excessivamente voltada à gratificação dos prazeres corporais, merecendo a alcunha de φιλοχρήματος segundo a terminologia da *República* (485e3, 486b6, 549b2, 551a7-8, 551e4, 553c5). No caso de Alcibíades, por outro lado, a sua alma encontra-se a reboque do θύμος e, assim, estaria dominada pelo amor à honra, o que a *República* chama, por vezes, de φιλοτιμία (548c7, 555a7, 586c9, 620c5). É o desejo pela gratificação dos apetites (Cálicles) ou o

¹⁷ Sobre a tripartição de alma em Platão, ver John Cooper (1984), Charles Kahn (1987), Myles Burnyeat (2006) e Lloyd Gerson (2014), bem como a coletânea de ensaios *Plato and the Divided Self* (2012).

desejo pelo prestígio popular (Alcibíades), ou seja, a força de desejos irracionais sobrepondo-se ao desejo da parte racional da alma pela verdade e ao julgamento refletido do que é melhor para a alma como um todo o que explicaria o fracasso persuasivo de Sócrates nesses casos. Defenderei esta interpretação, oferecendo suporte textual, a seguir.

No tocante a Cálicles, o seu ideal de vida é o do tirano que dá vazão máxima aos seus apetites e busca satisfazê-los por todos os meios à sua disposição, sem qualquer consideração às leis vigentes ou à reflexão filosófica sobre a distinção entre bem e prazer ou realidade e aparência. Mais precisamente, a tese hedonista forte de Cálicles é de que a vida boa e correta é aquela da gratificação irrestrita dos apetites (τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ) e que iguala virtude (ἀρετή) e felicidade (εὐδαιμονία) com indolência (τρυφή), ausência de moderação (ἀκολασία) e licenciosidade (ἐλευθερία, *Grg.* 491e5-492c8; cf. 494c2-3). Sócrates, em certo momento do debate (481c5-482c3; cf. 513c7-d5), imputa a Cálicles o *eros* pelo *demos*, que Dodds verte como amor pelo poder (1959, p. 352),¹⁸ a razão da obstinação de Cálicles em manter as suas crenças sobre a virtude e os valores que devem guiar uma vida bem vivida. Mas a conquista do poder político por Cálicles seria, a meu ver, apenas um instrumento para assegurar o aprazimento do seu ἐπιθυμητικόν, a parte apetitiva da sua alma, para adotar a terminologia da *República*.¹⁹

A propósito de Alcibíades, faço esta inferência sobre a sua suposta φιλοτιμία como a causa da ineficácia persuasiva de Sócrates com base naquele passo em que o controverso líder político ateniense confessa que é sobrepujado pela honra que provém da multidão (ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν, *Smp.* 216b5) quando está

¹⁸ Resaltado também por Daniel Lopes em suas excelentes notas ao diálogo (2016, *ad loc.*).

¹⁹ Concorro, portanto, com a leitura de Lopes a respeito da causa da ineficácia persuasiva de Sócrates com Cálicles (Lopes, 2016, p. 139-148; p. 407, n. 252; cf. Lopes, 2017 para uma análise minuciosa da psicologia moral do *Górgias* em relação à *República*).

longe de Sócrates.²⁰ Essa seria a motivação determinante que obsta Alcibíades de entregar-se à filosofia, mesmo concordando com as razões de Sócrates e sendo incapaz de refutar o seu argumento. Adotando a terminologia da *República*, mais uma vez, seria a predominância do θύμος/θυμοειδής na alma de Alcibíades que o impede de pôr em prática os ensinamentos e exortações de Sócrates.

Por conseguinte, como o desejo racional na alma pela verdade não é suficientemente forte para motivar a ação de indivíduos como Cálicles, Alcibíades e outros semelhantes, mesmo se Sócrates comprovar logicamente que uma dada tese *p* (e.g., quem age injustamente é menos feliz do que quem age justamente) conduz a *não p* por meio de uma série de concessões intermediárias na argumentação (*q, r, s*, etc.; de acordo com uma construção padrão do procedimento do *elenchos* ou refutação socrática²¹), esta demonstração de inconsistência não mudará necessariamente a crença do interlocutor, se porventura este interlocutor não estiver já convencido, de antemão, do valor da verdade, da filosofia e da consistência argumentativa na condução da sua vida. Sem valores, métodos e objetivos compartilhados entre Sócrates e seu interlocutor, como o diálogo pode ser, de alguma forma, exitoso e a refutação socrática, em alguma medida, efetiva? Se o interlocutor não estiver previamente comprometido com a “autoridade do argumento (*argument’s authority*)”, nas palavras de Peter Winch (1992: 128),

²⁰ Frisbee Sheffield parece defender uma leitura semelhante do fiasco educacional e persuasivo de Sócrates com relação à Alcibíades: “No próprio discurso de Sócrates, o contraste central entre os agentes desejantes dos Mistérios inferiores e superiores é aquele entre o amor à honra e o amor à sabedoria; o *eros* desencaminhado do tipo anterior é, em última instância, responsável por sua incapacidade de produzir virtude genuína (cf. 208c3, 210a-212a). Dadas as próprias confissões de Alcibíades aqui, parece razoável assumir que o amor à honra é pelo menos parcialmente responsável por seu fracasso em beneficiar-se do *eros* socrático. Alcibíades não conseguiu provar o compromisso necessário com a vida filosófica por estar tão arrebatado com os valores perpetuados pela cidade e encarnados aqui por Agatão e os seus pares. O *eros* mal orientado de Alcibíades não foi fomentado por Sócrates” (Sheffield, 2006, p. 202 – minha tradução).

²¹ Conferir, a título de exemplo, uma reconstrução convencional do *elenchos* de Sócrates em Gregory Vlastos (1982).

por qual motivo se sentiria impelido a acatar a sua conclusão e aceitar as suas implicações práticas para a conduta de sua vida?

Pois qual é a força da necessidade lógica para alguém que desdenha ou ignora as regras da inferência lógica e não possui escrúpulos em manter crenças contraditórias? Como seria possível diferenciar o valor de verdade da função persuasiva de uma demonstração racional, tal como os “argumentos de ferro e diamante” (σιδηροῖς καὶ ἄδαμαντίνοις λόγοις, *Grg.* 509a1-2), segundo os quais é pior cometer do que sofrer uma injustiça? Ademais, como um raciocínio ou uma refutação poderiam modificar a vida de quem não se pauta pelas normas da razão ou, dito mais platonicamente, não *deseja*, com toda carga de *eros* envolvida, pautar-se pela parte racional da alma? Em suma, e mais uma vez adotando a terminologia da *República*, quando o λογιστικόν não governa a alma como um todo em direção à verdade e ao bem genuíno, a admissão da validade de demonstrações lógico-dedutivas e mesmo o reconhecimento da verdade de suas conclusões podem não ser suficientemente fortes para provocar uma transformação das crenças, dos comportamentos e dos desejos de um agente.

No mais, outra causa que poderia ser citada para dar conta da ineficácia persuasiva de Sócrates é (b), ou seja, o apego a crenças convencionais e sentimentos socialmente avalizados, especialmente quando incutidos na infância (*R.* VII 538c6-d5). Essa explicação é capturada pela metáfora da educação como tinturaria (*R.* IV. 429d-430b) que deixa indelével as cores nos tecidos, tal como a educação deve deixar inabaláveis as crenças nos indivíduos. E, *nota bene*, essa condição pode agir tanto para o bem quanto para o mal, tanto em Kallipolis quanto em alguma cidade em crise como a Atenas do começo do século IV AEC. Toda a discussão sobre a reforma da poesia e da mitologia tradicional dos livros II e III compartilham este pressuposto da formação de crenças e convicções na infância que se tornam depois firmes e quase inalteráveis no caráter dos indivíduos.

Nesse sentido, Sócrates inicia o projeto de edificação da cidade ideal na *República* com considerações detalhadas sobre a educação de crianças. Ele justifica esta abordagem inusitada argumentando que

seres jovens e delicados são mais propícios a serem moldados e a absorver o caráter que se lhes queira imprimir (μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἐκάστω, *R.* II 377a12-b3), por levarem para dentro da sua alma tais opiniões (λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς... δόξας, 377a12-b3). Portanto, Sócrates assevera que é preciso supervisionar que tipo de histórias deve ser selecionadas para moldar a alma das crianças (πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις, 377b11-c5). É o que Jonathan Lear (1992), na sua leitura da interatividade entre alma e cidade na *República*, chama da internalização psíquica das influências culturais.

Como uma espécie de antecipação da análise da formação de crenças duradouras na alma durante a infância realizada na *República*, Sócrates começa o seu discurso de defesa na *Apologia* tratando do seu acusador mais antigo (Aristófanes) ao invés de seus acusadores atuais (Meleto, Anito e Lícon). Sua justificativa é que o seu acusador mais antigo é mais insidioso e perigoso, uma vez que forjou a falsa opinião que a maior parte dos cidadãos tem sobre a seu respeito desde a infância (ἐκ παιδῶν, *Ap.* 18b4-c1), acrescentando uma alusão à representação de Sócrates nas *Nuvens* de Aristófanes. Como lemos num fragmento de Sófocles: “a crença costumeira sobrepuja-se à verdade” (τό τοι νομισθὲν τῆς ἀληθείας κρατεῖ, *Soph. TrGF* 86). Platão pareceria endossar tal afirmação, sobretudo se a crença costumeira ou, mais literalmente, “o que é acreditado” (τὸ νομισθὲν), houver sido forjado nos anos formativos de um agente.

Além disso, poderíamos considerar (c), ou seja, a impotência da persuasão frente à ameaça nua e crua de violência física. Essa impotência aparece dramaticamente logo no prelúdio da *República*. Sócrates e Glauco estão retornando para a cidade quando são abordados por Polemarco, Adimanto e companhia:

“Portanto, ou vocês se tornam mais fortes do que nós ou vocês permanecem aqui.” “Logo, você não considera”, eu [sc. Sócrates] disse, “que resta ainda uma possibilidade: nós persuadirmos vocês de que precisam nos deixar ir?” “E será que”, ele [sc. Polemarco] disse, “vocês seriam capazes de persuadir aqueles que não escutam?” “De jeito nenhum”, disse

Glauco. “Pois bem, botem isso na cabeça de vocês: nós não os escutaremos” ²² (R. I 327c9-327c14 – minha tradução).

Esta contraposição entre persuasão e violência é significativa e comparece aqui já na abertura do diálogo. Havia um contraste bem estabelecido entre persuasão e violência no pensamento grego²³, que aparece em várias passagens da obra de Platão.²⁴ Poderíamos vislumbrar nessa cena inicial da *República* uma antecipação do filósofo do livro VI, que, na analogia da *polis* com uma embarcação, é incapaz de convencer a tripulação de que deve comandar o leme (R. VI 487e6-489e2) e, da mesma forma, o filósofo do livro VII, que, ao retornar da caverna, visa libertar os homens acorrentados para conduzi-los ao alto, mas é ridicularizado e assassinado pelos residentes da caverna (R. VII 514a1-517a7).

Ainda temos (d), isto é, a falta de pressuposições compartilhadas para o desenvolvimento de um raciocínio deliberativo que leve a uma decisão mutuamente aceita. É a κοινή βουλή, a deliberação comum, identificada em *Crítion* 49c10-49d9:

Logo, nem se deve revidar uma injustiça, nem se deve fazer mal a qualquer pessoa, ainda que se tenha sofrido o que quer que seja por obra deles. E vê, Crítion, se você está inteiramente de acordo com estes pontos, para que não concorde [sc. com algo] contra a sua opinião. Pois eu sei que a poucas pessoas estes pontos parecem e parecerão ser os melhores. Então, não há deliberação comum [κοινή βουλή] entre aqueles a quem isso parece assim e aqueles a quem não, mas é

²² “Ἡ τοίνυν τούτων, ἔφη, κρείττους γένεσθε ἢ μένεν’ αὐτοῦ. Οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, ἔτι ἐν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὥς χρὴ ἡμᾶς ἀφεῖναι; Ἥ καὶ δύναισθ’ ἂν, ἦ δ’ ὅς, πείσαι μὴ ἀκούοντας; Οὐδαμῶς, ἔφη ὁ Γλαῦκων. Ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε.

²³ Ver Buxton (1982, p. 58-63).

²⁴ Como escreve Glenn Morrow na abertura do seu estudo sobre o conceito de persuasão em Platão: “Há duas maneiras, reconhecidas em todas as épocas, por meio das quais a ordem social pode ser produzida: persuasão e coerção. Estes dois termos aparecem regularmente conjugados no texto de Platão, tão frequentemente a ponto de dar a aparência de um provérbio ou de um clichê” (Morrow, 1953, p. 234 – minha tradução).

necessário que uns desprezem os outros ao verem as decisões da outra parte [...] Ou você se afasta [sc. de nós] e não tem em comum este princípio?²⁵ (*Cri.* 49c10-49d9 - minha tradução).

Tanto Críton quanto Sócrates concordam que Sócrates deve agir de acordo com a justiça, mas cada um possui uma concepção divergente de justiça e pode partilhar de um sistema de valores conflitante com o outro. O conflito de valores cria entraves para um processo deliberativo comum e para uma consequente tomada de decisão.²⁶ Pareceria, então, que uma base comum para deliberação, um mínimo grau de harmonia entre valores, é essencial a fim de que a discussão possa deslanchar, evoluir e alcançar, ao fim, alguma medida de concordância mútua entre as partes ou até mesmo sucesso argumentativo.

Não é que sem esta concordância sobre princípios valorativos fundamentais a comunicação seja impossível, pois Sócrates discute repetidamente com interlocutores que professam outros princípios (Trasímaco e Cálicles, por exemplo), como Gregory Vlastos (1991, p. 194-5) bem observou.²⁷ Por outro lado, contra alguém que não compartilha desta ἀρχή sobre a qual Sócrates discorre, a demonstração racional não pode levar à persuasão sobre o que deve ser feito.

Por fim, gostaria de brevemente aludir a (e), isto é, a falta de tempo hábil e de uma convivência duradoura com Sócrates como causas da inefetividade da persuasão. Na *Apologia*, Sócrates

²⁵ Οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὀτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν. καὶ ὅρα, ὦ Κρίτων, ταῦτα καθομολογῶν, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς· οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει. οἷς οὖν οὕτω δέδοκται καὶ οἷς μὴ, τούτοις οὐκ ἔστι κοινὴ βουλή, ἀλλὰ ἀνάγκη τούτους ἀλλήλων καταφρονεῖν ὁρῶντας ἀλλήλων τὰ βουλευόμενα [...] ἢ ἀφίστασαι καὶ οὐ κοινωνεῖς τῆς ἀρχῆς;

²⁶ Conferir Verity Harte (2009) para uma análise metódica do *Críton* sob a perspectiva da ausência de consenso valorativo entre Sócrates, Críton e as Leis.

²⁷ Se bem que, em *Grg.* 481c5-d1, Sócrates considera que uma infraestrutura comum de experiências ou afetos (πάθος/πάθημα) é uma condição necessária para a comunicação entre seres humanos.

proclama reiteradas vezes que não conseguirá persuadir os jurados em tão pouco tempo, uma vez que eles foram expostos por muito tempo à imagem distorcida de Sócrates e às calúnias a seu respeito. Logo após à passagem da *Apologia* citada para desenvolver o ponto (b), Sócrates afirma que não conseguirá, no tempo exíguo do discurso de defesa (ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ), apagar a calúnia incutida nos jurados por tão longo tempo (ἐν πολλῷ χρόνῳ) pelos seus detratores mais antigos (*Ap.* 18d7-19a2).²⁸ Adiante, repete que não conseguirá eliminar tão grande calúnia de que é vítima em tão pouco tempo (24a1-4) e atribui, posteriormente, a causa da sua ineficácia persuasiva ao tempo limitado das orações judiciais em Atenas, o que impossibilitaria a prática do diálogo socrático (37a5-37b2) e impediria o convencimento dos jurados da sua inocência.²⁹

Com Cálicles, Sócrates também menciona a carência de tempo hábil e de uma frequência mais profunda entre os dois como a causa do seu insucesso educacional (*Grg.* 513c7-d1).³⁰ No caso de Alcibíades, nós poderíamos pensar que o seu convívio inconstante e acidentado com Sócrates, prenhe de idas e vindas, como atestado na passagem citada do *Banquete*, também haja sido um obstáculo para o seu processo educativo. A insuficiência de convivência (συνουσία, *Smp.* 219d7-e1) adequada e prolongada com Sócrates pode constituir, assim, uma barreira à ação persuasiva e pedagógica.³¹

²⁸ André Malta anota que “[o] tempo para a defesa no tribunal era marcado pela *clepsidra*, o relógio d’água, e provavelmente não devia ultrapassar o limite de duas horas” (Malta, 2013, p. 68, n. 46).

²⁹ Sobre este ponto, conferir a famosa digressão do *Teeteto* (172c–177c). O contraste entre filósofos e rétores é formulado em termos do “tempo livre” (σχολή) que cada um tem à sua disposição.

³⁰ Lopes também enfatiza essa conexão entre a *Apologia* e o *Górgias* (2022, p. 296, n. 146).

³¹ Xenofonte, de todo modo, é bem explícito com relação a esse ponto. Para ele, foi o afastamento de Alcibíades (e de Crítias) do convívio (συνουσία) de Sócrates e a sua φιλοτιμία extrema o que acarretou a ruína do líder político ateniense (*Mem.* I.2.12ss.; I.2.24; I.2.39). Para a reformulação do conceito tradicional de παιδεία enquanto συνουσία no círculo socrático, evidenciado tanto em Platão quanto em Xenofonte e Ésquines, ver Alesandro Stavru (2017, esp. p. 43-44) e, mais especificamente, Francesca Pentassuglio (2020). Para o pano de fundo histórico da

Retratação à retórica no *Fedro*

No *Fedro*, depois do interlúdio sobre a origem das cigarras (*Phdr.* 258e6-259d8), logo após a palinódia, Sócrates e Fedro iniciam a investigação sobre o tema do discurso, sobre em que medida seria possível discorrer belamente ou não (*Phdr.* 259e1 ss.). Sócrates começa perguntado se não seria necessário aos que desejam discorrer belamente conhecer a verdade sobre aquilo a respeito do que vão precisamente discorrer. Ao que Fedro responde, com o que parece ser um lugar-comum na Atenas democrática do século V, que o que faz um discurso ser convincente não é, por assim dizer, o que é, de fato, realmente (τὰ τῷ ὄντι; ὄντως), justo, bom ou nobre, mas, sim, o que assim parece à multidão (τὰ δόξαντα... πλήθει; ὅσα δόξει, *Phdr.* 259e7-260a4). Pois, a persuasão estaria ancorada, de acordo com Fedro, nas crenças da multidão e não na realidade das coisas.

Ao longo da discussão, Sócrates procurará demonstrar a Fedro que a categoria da probabilidade (τὸ εἰκός) explorada nos debates judiciários e nos manuais de retórica é um efeito da sua semelhança com a verdade (273a6-273b1; 273d2-274a5); daí também derivaria o uso do termo “verossimilhança” para traduzir τὸ εἰκός. A dialética, ou seja, o método de adquirir conhecimento sobre o ser e, conseqüentemente, sobre as semelhanças e dessemelhanças entre os seres, é essencial à retórica para que ela consiga alcançar com mais destreza o fim que lhe é peculiar, isto é, a persuasão.³² No mais, o verdadeiro retórico deve conhecer a natureza da alma (270c1-5, 270c10-d2; cf. 271a4-8, 271d1-3, 273d8-e1) e ajustar as suas palavras de acordo com a forma da alma do interlocutor, oferecendo discursos simples a uma alma simples e discursos complexos a uma

συνουσία como forma de educação nas sociedades gregas ainda pautadas pela oralidade, ver Eric A. Havelock (1986, p. 4-5) e Kevin Robb (1994, p. 197-207).

³² Uma tese similar é defendida por Harvey Yunis (2009). O meu ponto de maior discordância com Yunis é que, para o autor, esta retórica do *Fedro* seria indiferente a qualquer fim que não a persuasão pura e simples (Yunis 2009, p. 244). Yunis não se atenta, contudo, ao ponto defendido por Sócrates de que o que deve orientar a retórica autêntica é o objetivo ético de gratificar os deuses, ao invés de seres humanos (*Phdr.* 273e5-8, 274a2).

alma complexa (271c10-272b4, 277b5-277c6).³³ Por essas razões, Sócrates quer convencer Fedro de que apenas se ele filosofar suficientemente é que conseguirá discursar com competência sobre qualquer assunto (261a3-5).

Mas se a retórica funciona melhor em posse da verdade, ao invés da mera verossimilhança, com o fito de persuadir com arte, também a filosofia necessita da retórica para alcançar o efeito persuasivo. Isso é o que Sócrates parece ter em vista quando invoca a arte do discurso e realiza uma apologia em seu nome, o que guarda certa semelhança com o procedimento retórico da prosopopeia das Leis no *Críton* (50c4-54d1):

S.: Pois então, meu bom homem, será que fomos mais duros do que o devido ao repreender a arte dos discursos? Talvez ela diria: “Mas que raios de absurdo vocês estão a dizer, ó homens admiráveis? Pois eu não forço ninguém a aprender o falar enquanto ignorar a verdade. Mas se o meu conselho vale alguma coisa, adquiram primeiramente aquela [sc. a verdade] e, depois, venham tomar-me. E o que afirmo com orgulho é o seguinte: sem mim [sc. sem a arte dos discursos], aquele que sabe o ser das coisas [sc. o filósofo-dialético], não será nem um pouco mais capaz de persuadir com arte³⁴ (*Phdr.* 260d3-9 – minha tradução).

Dessa forma, tanto a retórica necessita da dialética filosófica, quanto o discurso filosófico precisa da arte retórica. Na minha interpretação do *Fedro*, portanto, desenvolvida com mais fôlego em meu doutorado (Dotto, 2023), a conceituação de Platão de uma autêntica arte retórica como condução das almas através da linguagem (ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, 261a7-9; λόγου δύναμις...

³³ Em virtude das limitações de espaço, não poderei me aprofundar na discussão sobre quais as condições necessárias para enquadrar a retórica autêntica e artística (ἡ ῥητορικὴ τέχνη) do *Fedro*.

³⁴ Σ. ἄρ' οὖν, ὃ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ' ἴσως ἂν εἴποι: 'τί ποτ', ὃ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα τάληθές ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ', εἴ τι ἐμῇ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν: τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὥς ἄνευ ἐμοῦ τῶ τὰ ὄντα εἰδοῖτι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.

ψυχαγωγία, 271c10) é fruto do reconhecimento das limitações do raciocínio puramente lógico-demonstrativo para assegurar a persuasão em certos contextos e diante de certos interlocutores.

Com isso, a retórica filosófica reivindicada no *Fedro* suplantaria o procedimento do *elenchos* socrático com suas pressuposições basilares, tais como a confiança incondicional no papel da razão e no poder do conhecimento para a organização da vida humana, corolário do assim chamado “intelectualismo socrático”, por assim dizer. Dito de outra forma, as considerações sobre a retórica no *Fedro* desencadeiam o reconhecimento de que a verdade não assegura a persuasão *ex officio*, de sorte que a argumentação logicamente encadeada a partir de premissas verdadeiras não asseguraria automaticamente, em seus próprios termos, o convencimento e a conversão para a vida filosófica.

Uma implicação da discussão da retórica do *Fedro* parece ser, portanto, a seguinte: a verdade alcançada por meio da indagação filosófica precisa da retórica para conseguir se expressar e convencer, isto é, para conseguir persuadir com arte (πείθειν τέχνη, 260d9). Em uma reconstrução deste pensamento, sou tentado a condensá-lo na seguinte formulação: sem a persuasão, a verdade é ineficaz; sem a verdade, a persuasão é inconsequente. Dito de outra forma: sem a retórica, a filosofia é impotente; sem a filosofia, a retórica é perniciosa.

Conclusão

Na minha interpretação do *Fedro*, a definição da retórica filosófica, bem como o conceito de condução das almas (ψυχαγωγία) que Platão adota e adapta, torna-se, assim, a ferramenta conceitual que tem por fim preencher o hiato entre verdade e persuasão, alma e argumento. No *Fedro*, Platão defende que o discurso filosófico tem que promover um ajuste entre a verdade de um argumento (λόγος) com a disposição afetiva, ou seja, o arranjo da alma do seu interlocutor (ψυχή), o que superaria alguma das falhas do *elenchos* na obtenção da persuasão.

Ainda assim, é duvidoso que a remodelada retórica a serviço da filosofia do *Fedro* seja capaz de transpor as limitações à persuasão identificadas anteriormente, a saber: (a) a predominância de desejos infrarracionais na alma; (b) a permanência irredutível de crenças adquiridas na infância; (c) a recusa da escuta conjugada com a ameaça de violência nua e crua; (d) o compartilhamento de certas pressuposições ou princípios fundamentais para a deliberação em comum; (e) a falta de tempo hábil para a investigação dialética no contexto de uma convivência mais demorada com a filosofia. Nessa perspectiva, tais limitações à persuasão são também, inegavelmente, entraves à efetivação do projeto político-pedagógico de Platão.

Bibliografia

BARNEY, R.; BRENNAN, T.; BRITTAIN, C. (eds.) (2012). *Plato and the Divided Self*. Cambridge, Cambridge University Press.

BREITENBERGER, B. M. (2007). *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York, Routledge.

BURNYEAT, M. J. (2006). The Presidential Address: The Truth of Tripartition. *Proceedings of the Aristotelian Society* 106, p. 1-23.

BUXTON, R. G. A. (1982). *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*. Cambridge, Cambridge University Press.

CARTLEDGE, P. (2016). *Democracy: A Life*. Oxford, Oxford University Press.

CASSIN, B. (2009). Le arti della persuasione. In: SETTIS, S. (ed.). *I greci: storia, cultura, arte, società, Vol. II: Definizione*. Torino, Einaudi, p. 817-883.

COHEN, D. (1987). Law, Society, and Homosexuality in Classical Athens. *Past & Present*, n. 117, p. 3-21.

COHEN, D. (1991). Law, Society, and Homosexuality in Classical Athens: Reply. *Past & Present*, n. 133, p. 184-194.

COOPER, J. M. (1984). Plato's Theory of Human Motivation. *History of Philosophy Quarterly* 1, n. 1, p. 3-21.

- DAVIDSON, J. (2001). Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex. *Past & Present*, n. 170, p. 3–51
- DODDS, E. R. (1959). *Plato. Gorgias* (a revised text with introduction and commentary). Oxford, Clarendon Press.
- DOVER, K. J. (1989). *Greek Homosexuality: Updated and with a new Postscript*. Cambridge, Harvard University Press. (1ed. 1978).
- DOTTO, P. M. G. (2023). *Plato, Persuasion, and Psychagogy: An Interpretation of the Phaedrus*. Dissertation. The New School for Social Research, New York. Disponível em: <https://www.proquest.com/docview/2838890305/abstract/1D40591ED1824BCDPQ/1>. Acesso em: 3 jan. 2024.
- FOUCAULT, M. (2014). *História da sexualidade: O uso dos prazeres (Vol. 2)* (5ed). Rio de Janeiro, Paz & Terra. (1ed. 1984).
- GERSON, L. P. (2014). Plato's Rational Souls. *The Review of Metaphysics* 68, n. 1, p. 37-59.
- HALPERIN, D. M. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. New York, Routledge.
- HARTE, V. (2009). Conflicting Values in Plato's Crito. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, n. 2, p. 117-147.
- HAVELOCK, E. A. (1986). *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven, Yale University Press.
- HUBBARD, T. K. (1998). Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 6, n. 1, p. 48-78.
- HUBBARD, T. K. (2000). Pederasty and Democracy: The Marginalization of a Social Practice. In: HUBBARD, T. K. (ed.). *Greek Love Reconsidered*. New York, Wallace Hamilton Press, p. 1-11.
- LAQUEUR, T. (1990). *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Harvard University Press.
- IRWIN, T. (1979). *Gorgias* (translation and notes). Oxford: Clarendon Press.

- KAHN, C. H. (1987). Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics* 41, n. 1, p. 77-103.
- KLOSKO, G. (1983). The Refutation of Calicles in Plato's Gorgias. *Greece & Rome* 31, n. 2, p. 126-139.
- LEAR, J. 1992. Inside and outside the *Republic*. *Phronesis* 37, n. 2, p. 184-215.
- LOPES, R. N. D. (2016). Platão. *Górgias* (tradução, ensaio introdutório e notas). São Paulo, Perspectiva.
- LOPES, R. N. D. (2017). Moral Psychology in Plato's *Gorgias*. *Journal of Ancient Philosophy* 11, n. 1, p. 20-65.
- LOPES, R. N. D. (2022). Platão. *Eutífron, Apologia de Sócrates e Críton* (organização e introdução). São Paulo, Perspectiva; Fapesp.
- MALTA, A. (2013). Platão. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever)* (introdução, tradução do grego e notas). Porto Alegre, L&PM.
- MARROU, H.-I. (1965). De La Pédérastie Comme Éducation. In: MARROU, H.-I. *Histoire de l'éducation Dans l'Antiquité* (6ed). Paris, Editions du Seui, p. 61-73. (1ed. 1948).
- MORROW, G. R. (1953). Plato's Conception of Persuasion. *The Philosophical Review* 62, n. 2, p. 234-250.
- PENTASSUGLIO, F. (2020). Philosophical Synousia and Pedagogical Eros: On Socrates' Reshaping of Paideia. *Philosophie Antique* 20, p. 75-105.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1991). Le culte de la persuasion: Peithô en Grèce ancienne. *Revue de l'histoire des religions* 208, n. 4, p. 395-413.
- ROBB, K. (1994). *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Oxford, Oxford University Press.
- SHEFFIELD, F. C. C. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford, Oxford University Press.
- STAFFORD, E. (2000). *Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece*. London/Swansea, Classical Press of Wales.

STAVRU, A. (2017). La Nuova Paideia Di Socrate. In: MANGANARO, P.; VIMERCATI, E. (eds.). *Formare e Tras-Formare l'uomo: Per Una Storia Della Filosofia Come Paideia*. Pisa, Edizioni ETS, p. 31-49.

TRABATTONI, F. (2016). Plato: Philosophy, Politics, and Knowledge. An Overview. In: TRABATTONI, F. *Essays on Plato's Epistemology*. Leuven, Leuven University Press, p. 265-88.

VERNANT, J.-P. (2002). O universo espiritual da *polis*. In: VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego* (17ed). Rio de Janeiro, Difel, p. 53-72. (1ed. 1962).

VLASTOS, G. (1982). The Socratic elenchus. *Journal of Philosophy* 11, n. 11, p. 711-714.

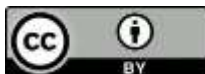
VLASTOS, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press.

WINCH, P. (1992). Persuasion. *Midwest Studies in Philosophy* 17, n. 1, p. 123-137.

WOOLF, R. (2000). Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the Gorgias. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, p. 1-40.

YUNIS, H. (2009). Colloquium 7: Dialectic and the Purpose of Rhetoric in Plato's Phaedrus. In: CLEARY, J. J.; GURTLE, G. (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy: Volume 24*. Leiden, Brill, p. 229-259.

Submetido em 03/04/2023 e aprovado para publicação em 11/12/2023



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
