

## Segundo Capítulo

### A Retórica como Psicagogia

#### 2.1. O *GÓRGIAS* E A NOÇÃO DE RETÓRICA

Certamente, a retórica e sua relação com a filosofia têm um papel essencial na presente tese, pois trata-se aqui de mostrar com clareza que sem um correto envolvimento do leitor ou ouvinte não pode haver transmissão rigorosa de conhecimento filosófico. A retórica, ao lado de outros recursos, é também responsável pelo envolvimento do leitor, ela pode contribuir para o acontecimento psicagógico e, assim, para uma transmissão autêntica da filosofia. No entanto, a noção de retórica na Grécia Clássica e sua relação com a filosofia são suficientemente problemáticas para, por si só, gerarem uma tese, e por isso nos limitaremos ao modo como a retórica aparece em Platão. Os dois diálogos nos quais Platão discute mais profundamente a retórica são o *Fedro* e o *Górgias*. Já que no desenvolvimento subsequente trataremos com mais vagar de tal discussão no *Fedro*, pois lá é citado o termo *psykhagogia*, termo essencial aos dois primeiros capítulos, vamos começar por esclarecer a mesma discussão apresentada no *Górgias*,

O diálogo *Górgias* se estrutura em 4 grandes partes: (1) a refutação de Górgias, 449c-461b, (2) a de Polo, 461b-481b, (3) a de Cálicles, 481b-505e, e, por fim, (4) o diálogo de Sócrates consigo mesmo, 505e-527e. O *Górgias* começa como se fosse uma investigação sobre a retórica, a suposta arte (*tekhnē*) do orador Górgias, e apresenta uma definição por analogia<sup>1</sup>, como veremos adiante, em 462b-466a, que não é suficiente para que consideremos a arte do bem falar o tema central do diálogo. Logo após essa definição em 466a, o diálogo passa a tratar da questão socrática por excelência, πῶς βιωτέον<sup>2</sup>, "como se deve viver?". Realmente, o tema central do *Górgias* é a questão socrática e, mesmo no primeiro quarto do diálogo, no qual se trata explicitamente de retórica, temos por meta a questão de como se deve viver. Sócrates mesmo afirma claramente que a ignorância desta questão seria o que há de mais

---

<sup>1</sup> A rigor, Sócrates não usa o termo "analogia", mas diz que falará como os geômetras, εἰπεῖν ὡςπερ οἱ γεωμέτραι, 465c.

<sup>2</sup> *Górgias* 492d5

vergonhoso, e o seu conhecimento, o que há de mais honroso<sup>3</sup>. Esse objeto maior do diálogo já era salientado pelos neoplatônicos<sup>4</sup>. Por outro lado, não podemos dizer que o tema da retórica é descartado ou irrelevante, pois ele retorna periodicamente até o fim do diálogo. Como Dodds defende, os temas da retórica e da felicidade<sup>5</sup> estão intercalados no *Górgias*, mais ou menos como também se intercalam no *Fedro* os temas do amor e da retórica<sup>6</sup>.

À primeira vista, especialmente se nos limitarmos à passagem em que Sócrates define a retórica pela analogia com a justiça (*dikaiosyne*), a retórica parece ser relegada às atividades sem valor para uma cidade justa e, conseqüentemente, para a filosofia. No entanto, um olhar mais atento percebe que há um lugar autêntico para a retórica, não só no caso de ela ter um fim – tornando-se uma arte (*tekhnē*), em lugar de ser uma atividade por rotina ou hábito (ἐμπειρία καὶ τριβή) –, mas também por poder ser guiada pelo bem e não pelo prazer. Ela é apresentada desta forma mais ao fim do diálogo, em 504e, 508b e 517a. Vamos esclarecer primeiramente a definição da retórica feita por Sócrates em 462b-466a, para então tratarmos dos outros trechos em que o filósofo lhe restitui certa dignidade.

Como introdução à questão da retórica<sup>7</sup>, gostaríamos de lembrar o início do diálogo, no qual já é marcada uma distinção entre retórica e dialética. Sócrates se apresenta como querendo conversar, *dialegesthai*, e não ouvir as apresentações, *epideiksis*, variadas e belas, *polla kai kala*, típicas dos discursos de Górgias. “Mas será que ele gostaria de conversar conosco (διαλεχθῆναι ἡμῖν)? (...) Que ele faça sua apresentação (*epideiksin*) em outra oportunidade.”<sup>8</sup> Logo temos a primeira intromissão de Polo e também Sócrates mostrando uma primeira lição da diferença entre retórica e dialética. A lição trata sobre a diferença entre falar o que algo é e falar sobre o seu valor. Ao ser perguntado com qual nome se deveria chamar Górgias e qual seria sua arte

<sup>3</sup> 472c-d (...) περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἰσχιστον· ”(...) acerca dos quais é o mais honroso saber e não saber, o mais vergonhoso.” O fato de as refutações de *Górgias* estarem pautadas sobre a personalidade de cada interlocutor, como defende tão bem Charles Kahn em seu artigo *Drama and dialectics in Plato's Gorgias*, é outro argumento que aponta para a questão ética, *pos bioteon*, como se deve viver, ser a central do diálogo.

<sup>4</sup> Cf. Dodds, *Plato: Gorgias*, introduction, p.1 Dodds também cita comentadores contemporâneos: Wilamowitz *Platon* i. 234; Taylor *Plato, the Man and his Work*, 106; Festugière *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 382; Pohlenz *Als Platons werdezeit*, 142, 151.

<sup>5</sup> A questão da felicidade, *eudaimonia*, está claramente implícita na questão socrática.

<sup>6</sup> Para um maior esclarecimento de como o diálogo é construído intercalando essas duas questões, retórica e felicidade, ver introdução do Dodds, *Plato: Gorgias*.

<sup>7</sup> Acreditamos que mais que meras introduções aos temas alheios aos diálogos, os trechos cênicos nos fornecem chaves interpretativas e apresentam toda uma ambiência psíquica favorável ao que será tratado no diálogo.

<sup>8</sup> 447c

(*tekhne*), Polo responde com um elogio, dizendo que a arte de Górgias é a melhor entre todas. “Mas ninguém perguntou como seria a qualidade (ποία τις) da arte de Górgias, mas apenas o que (τις) ela é e com que nome se deve chamar Górgias.”<sup>9</sup> Sócrates salienta para Górgias que Polo é mais versado na arte da retórica (*retoriken*) do que na da conversa (*dialegesthai*), pois ele se preocupa mais com louvar do que com definir. Ora, a retórica tem por hábito louvar, porque tem como objeto especialmente as disputas jurídicas e o poder público, e não a verdade descoberta pela investigação pura. Já temos desde o início do diálogo uma primeira diferenciação, que será elaborada mais à frente (464d, e depois retomada em 500b, etc.), entre aqueles que buscam o bem e aqueles que buscam prazer ou poder. A rigor, como veremos, a retórica será definida como uma atividade que não visa o bem, mas sim o prazer. No entanto, há passagens do diálogo nas quais a retórica é descrita como uma atividade que pode ter um fim correto e, por meio desse fim, ser importante para a vida virtuosa. Veremos tais passagens após vermos a definição da retórica.

Em 462b, depois do *elenkhos* (ἐλεγχός)<sup>10</sup> com Górgias, Polo assume o papel de questionador e interroga Sócrates sobre o mesmo que este interrogava Górgias: que tipo de arte é a retórica? Sócrates faz uma série de afirmações surpreendentes, a começar por dizer que a retórica não é uma *tekhne*<sup>11</sup>, mas sim hábito e rotina (ἐμπειρία καὶ τριβή), uma espécie de experiência adquirida que visa produzir prazer e satisfação. Mais à frente, é explicado que Sócrates só considera arte aquela atividade que puder dar razão (*logos*) pelo que faz e assim souber as causas (*aitiai*) dos seus produtos. A culinária<sup>12</sup>, exemplo logo apresentado em comparação com a retórica, seria também um ἄλογον πρᾶγμα, uma atividade sem *logos*, isto é, que não tem a capacidade de oferecer razões que fundamentem sua atividade, mas produz suas guloseimas a partir de experiência (*empeiria*), coragem e de uma aptidão natural para lidar com os homens. Essas duas, retórica e culinária, fazem parte de um conjunto de atividades que não são *tekhnai* e visam ao prazer: tal conjunto de atividades é denominado por *kolakeia*, termo que se traduz por "adulação". Dodds<sup>13</sup> salienta o sentido de repúdio moral contido nessa palavra, e o nosso termo "puxa-saco" seria uma boa tradução para *kolaks*. *Kolakeia* será

<sup>9</sup> 449a

<sup>10</sup> *Elenkhos* é todo o processo de refutação ou de teste de uma posição a partir de questionamentos sobre os fundamentos, as implicações e decorrências dessa posição.

<sup>11</sup> Surpreendente, especialmente por a retórica ser considerada a *tekhne* por excelência. Há a discussão se o próprio Polo não haveria escrito um tratado intitulado τέχνη ῥητορική, ou τέχνη τῶν λόγων. Esse tipo de tratado era comum na Grécia dos séculos V e VI. Cf. *Fedro* 271c e Aristóteles, *Retórica*, 1354<sup>a</sup>12.

<sup>12</sup> *Opsopoiike* palavra formada por *opson*, carne, e *poieo*, fazer.

<sup>13</sup> *Plato: Górgias*, nota em 463b1.

utilizado mais à frente no diálogo, em sua aplicação política, como a atividade oportunista que procura mais satisfazer as vontades do povo do que educá-lo.

A definição de retórica que Sócrates oferece logo a seguir<sup>14</sup>, "a retórica é um simulacro de uma parte da política"<sup>15</sup>, inevitavelmente curta e obscura pela falta de um esclarecimento prévio, vai fazer com que o próprio Górgias peça uma explicação, feita por meio de um discurso longo (*makrous logous*), como Sócrates mesmo o chama. O *makros logos*, proferido então por Sócrates, está fundado em duas distinções básicas, aceitas sem contestações por Górgias: (1) a distinção entre alma e corpo e (2) a distinção entre parecer (*dokein*) e ser (*einai*). Essa última distinção, baseada na noção de bem-estar<sup>16</sup> - faz-se a distinção de modo que ela se apresente como entre "aparente bem-estar" e "verdadeiro bem-estar" -, é uma distinção fundamental em Platão, mas aqui no *Górgias* ela vai nortear explicitamente apenas a discussão sobre retórica, apesar de podermos percebê-la também na discussão sobre o *pos bioteon*, como se deve viver<sup>17</sup>.

Começa, então, uma verdadeira *diairesis* – uma distinção em classes com vistas a definições -, mesmo que de forma pouco explícita, pois Platão apenas elabora explicitamente este método de definição em diálogos tardios como o *Sofista*. Essas duas distinções são a base para oito atividades que serão apresentadas usando um recurso dos geômetras, a proporção. Apresentaremos um quadro baseado no comentário de Dodds<sup>18</sup> sobre o *Górgias* para esclarecer essa *diairesis*.

<i>tekhne</i>	Alma <i>Politike</i>		Corpo <i>Therapeia tou somatos</i>	
	Regulativa	Corretiva	Regulativa	Corretiva
Genuína				

<sup>14</sup> *Górgias* 464e.

<sup>15</sup> ἔστι γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον.

<sup>16</sup> *Eueksian*, εὐεξίαν.

<sup>17</sup> Nos dois *elenkhos* em que se discute mais claramente o *pos bioteon*, com Polo e Cálicles, essa distinção entre ser e parecer é subentendida. Pode-se dizer que o paradoxo de Sócrates – por um lado, preferir ser injustiçado a ser injusto e, por outro, preferir ser punido quando injusto a fugir da punição – convence Polo (ou o deixa desnorreado) quando é demonstrado que a situação inversa parece ser boa, mas em realidade não é. A vida regrada de Sócrates frente ao impulso desmedido de Cálicles por poder e prazer pressupõe também a distinção entre a vida daquele que sabe o que faz bem e aquele que se apega ao bem aparente. Cf. Dodds, *Plato: Gorgias*, p. 227 "(...) distinção essa que perpassa todo o diálogo daqui em diante." Ver também Jaeger, *Paidéia*, ao tratar sobre o *Górgias*, p. 646-697.

<sup>18</sup> p. 226.

	νομοθετική <i>nomothetike</i> legislativa	δικαιοσύνη <i>dikaiosyne</i> jurídica	γυμναστική <i>gymnastike</i> ginástica	ιατρική <i>iatrike</i> medicina
Espúria	σοφιστική <i>sophistike</i> sofística	ῥητορική <i>retorike</i> retórica	κομμωτική <i>kommotike</i> cosmética	ὀψοποιική <i>opsopoiike</i> culinária

Em primeiro lugar, apresentam-se duas *tekhnai* que vão procurar o bem tanto da alma quanto do corpo: para a primeira, temos um nome, *politike*, já para a segunda, não temos, e por isso a denominaremos de “cuidado com o corpo”, *θεραπεία τοῦ σώματος*. Em verdade, as duas são formas de cuidado, uma em relação à alma, a *politike*, outra em relação ao corpo. O cuidado, *therapeia*, visando sempre o melhor, pode promovê-lo tanto de forma *regulativa*, atuando diariamente para manter o melhor, quanto de forma *corretiva*, atuando quando necessário para restabelecer a boa ordem. Por esse princípio, cada uma dessas *tekhnai*, a *politike* e a *therapeia* do corpo, ainda se dividem em mais duas, formando, assim, quatro *tekhnai* que têm como meta o bem do homem: em relação ao corpo, temos a ginástica, *regulativa*, e a medicina, *corretiva*; em relação à alma, temos a legislativa, *regulativa*, e a jurídica, *corretiva*.

Um fato estranho salta aos olhos nessas primeiras atividades: as *therapeiai* voltadas para o corpo são individuais, enquanto as voltadas para a alma são sociais. Caso a comparação fosse exata, como nos sugere Dodds<sup>19</sup>, Platão deveria ter utilizado educação (*mousike*, cf. *República* 376e3) como arte regulativa para a alma individual, e psiquiatria (medicina da alma, *psykhe + iatrike*) para a sua correção. No entanto, talvez não possamos descartar a visão de que as instâncias públicas - não só a instituição e cumprimento das leis (*nomothetike*), mas também a punição jurídica (*dikaiosyne*) - seriam tanto educadoras da alma individual quanto corretivas de qualquer "doença" que ela viesse a sofrer. E é exatamente esse o sentido que Sócrates confere à *dikaiosyne* quando prescreve punições para os injustos por eles estarem doentes na alma, pois a punição seria uma correção da alma.

A partir dessas quatro *tekhnai* genuínas, outras quatro espúrias vão surgindo e ludibriando o homem pelo prazer. Assim como as primeiras quatro ganham unidade por serem todas voltadas para o melhor (πρὸς τὸ βέλτιστον), estas outras têm sua mira

<sup>19</sup> Plato: *Gorgias*, p. 227.

sobre o mais prazeroso (στοχάζεται πρὸς τὸ ἥδιστον). Isto recebe o nome de adulação, *kolakeia*. A partir da apresentação das *kolakeiai*, o texto personifica as atividades, ganhando um tom quase mítico ao descrever como elas se fazem passar pelas genuínas *tekhnai*, assimilando-se a elas, apoiando-se no prazer para físgar a mente ignorante e assumir o título das mais benfeitoras da humanidade. É desta forma que a sofística toma o lugar da *tekhne* legislativa (*nomothetike*), e a retórica, o lugar da *tekhne* jurídica (*dikaiosyne*). Implicitamente, a sofística está sendo apresentada como uma suposta arte que educa os homens cuidando de suas almas para que permaneçam boas, atividade realmente pertencente à *tekhne* genuína da legislação, que através das leis apresenta o modo saudável de viver. A retórica se faz passar por uma *tekhne* autêntica, a jurídica, que imprime nas almas as correções para que volte a viver de modo justo e correto, e por isso melhor para si mesma, mais feliz e saudável.

Em sua exposição da analogia das *tekhnai* genuínas e espúrias, Sócrates apresenta mais detalhadamente as *kolakeiai* relacionadas ao corpo - a culinária, simulacro (*eidolon*) da medicina, e a suposta arte da cosmética, simulacro da ginástica - e, por analogia a estas, apresenta sem muitos detalhes as relacionadas com a alma - a sofística, simulacro da arte legislativa (*nomothetike*), e nossa retórica - ficando assim claro o que ele quis dizer com a definição curta e obscura apresentada anteriormente: a retórica é o simulacro de uma parte da política (a *tekhne* jurídica). Ao fim da exposição, ele ainda define mais claramente a retórica, chamando-a de "contraparte da alma do que a culinária é para o corpo"<sup>20</sup>. Podemos formar uma relação entre as atividades regulativas e também outra entre as corretivas, gerando a seguinte proporção: *kolakeia da cosmética* está para a *sofística*, assim como a *culinária* está para a *retórica*; e também a *ginástica* está para a *medicina*, assim como a *legislação* está para a *justiça*. Assim, como diz Thompson<sup>21</sup>, "Retórica é uma culinária espiritual, assim como a culinária é uma retórica corpórea".

O que podemos retirar desta *diairesis* em relação à retórica? Em primeiro lugar, a analogia com a culinária, contraparte espúria da medicina, mostra o caráter corretivo da retórica, isto é, a retórica é utilizada nos momentos em que se interfere diretamente na constituição da alma. Assim como a medicina interfere diretamente no corpo, prescrevendo remédios e dietas específicas para o retorno da saúde, a culinária prescreve o que há de mais prazeroso. A noção de culinária aqui tem o sentido restrito

<sup>20</sup> ἀντίστροφον ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ, ὡς ἐκεῖνο ἐν σώματι. *Górgias*, 465e.

<sup>21</sup> Thompson, *Gorgias*, (1871), apud Dodds, *Plato: Górgias*, p. 232.

de produzir alimentos prazerosos, tanto que “se o médico e o cozinheiro tivessem de entrar num concurso em que crianças fossem juízes, sobre quem mais entendesse da excelência ou da nocividade dos alimentos, o médico morreria de fome”.<sup>22</sup> No entanto, é a medicina que sabe que tipo de comida é mais saudável para cada homem, assim como a genuína arte jurídica, com sua capacidade de escolher o melhor, julgar o injusto e aplicar o devido corretivo na forma de punições penais, enfim, é a arte jurídica que sabe o que é o melhor para a alma. Já a retórica, arte espúria, por meio da experiência de lidar com os homens, busca o mais persuasivo e prazeroso com vistas a agradar quem quer que seja, com interesses obscuros até para si mesma.

O que torna uma atividade uma *tekhne*, além do que já foi salientado – a capacidade de oferecer razões (*logoi*) para suas práticas e indicar a causa (*aitia*) de sua eficiência –, é também o fato de esta atividade ter um fim claro e objetivo, o bem<sup>23</sup>. Nesse sentido, a retórica por si só não tem o bem (*to beltiston*), e por isso, os *retores*, ῥήτορες, não sabem o que realmente desejam. No entanto, em outras passagens do *Górgias* de que trataremos em breve, a retórica vai ter o bem como objetivo, e isso vai mostrar uma certa duplicidade na noção de retórica, como se pudesse haver um verdadeiro e falso orador, assim como uma arte retórica legítima e outra espúria; uma visando o bem, outra o prazer imediato<sup>24</sup>. É nesse sentido que defendemos, junto com Dodds<sup>25</sup>, que há uma continuidade na noção de retórica no *Górgias* e no *Fedro*, pois no *Górgias* também aparece uma noção genuína de retórica essencial para a filosofia, como veremos adiante no *Fedro*.

É importante lembrar a ambiência histórica da qual estamos tratando. O termo *retor* designa um orador público e estamos aqui lidando com *retorike*, a arte deste orador. Trata-se da Grécia clássica, quando o poder central da sociedade viria da palavra oral, conferindo à arte do bem falar função central na estrutura da sociedade. Esta arte deve ser dominada perfeitamente por aquele que quer ser o líder de tal comunidade, visando ou não o seu bem. Nesse sentido, podemos compreender certa ambigüidade em Platão ao lidar com retórica, pois ora ele lida com ela de forma concreta, descrevendo o modo como é usada em seu tempo, e ora descrevendo seu uso ideal, aquele que é conferido ao governante ideal, o filósofo, para chegar, por fim, a ser somente Sócrates o

<sup>22</sup> *Górgias*, 464e.

<sup>23</sup> Ver 503c, trecho em que Sócrates chama atenção para o fato de todas as *tekhnai* terem o bem como fim.

<sup>24</sup> Ver, por exemplo, 522e, passagem que aparece o termo *κολακικῆς ῥητορικῆς*, retórica adúladora, e também 517a, *ἀλεθινῆ ῥητορικῆ*, verdadeira retórica.

<sup>25</sup> *Ibid* p. 330.

verdadeiro orador público. Mesmo não estando a teoria do rei-filósofo explicitamente presente no *Górgias*, é bem claro, pelo discurso final de Sócrates, que aqui também tal teoria seria defendida. “Creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política, e que ninguém mais, senão eu, presentemente a pratica’ (521d). Isso não é uma contradição frente ao trecho 473e no qual Sócrates afirma não praticar política, pois ao falar individualmente sempre com vistas ao melhor, ele pratica a arte do orador público, o político, pois faz com que as almas dos homens sejam melhores. Esta condução da alma para o melhor é a psicagogia que vai aparecer no *Fedro* como definição da retórica, só que qualificada pelo fim que ela deve ter, o melhor, πρὸς τὸ βέλτιστον. Isso veremos mais à frente ao tratarmos do *Fedro*.

A introdução de um fim para a retórica não só faz com que ela ganhe o status de *tekhne*, mas também a aproxima da arte jurídica, a ponto de ser difícil distingui-las. Se a arte jurídica é a contraparte "anímica" da medicina, isto é, tem uma ação corretiva sobre a alma com o fim de restaurar-lhe a saúde, a retórica agora, também qualificada pelo cuidado com o bem, passa a cumprir a mesma tarefa. A retórica torna-se a arte de fazer os cidadãos melhores, persuadindo os juízes sobre quem deve ou não ser justamente punido. Tanto que Sócrates sugere que a retórica seja usada para acusar os familiares que forem injustos – contrariando atitudes habituais gregas – para que até eles sejam tratados com punições com o fim de restaurarem a saúde da alma (508b). A diferença talvez seja que a retórica tenha ainda um pouco mais de cuidado com *o modo de convencer* seus interlocutores, isto é, talvez ainda persista algo da habilidade da persuasão com vistas ao prazer imediato na verdadeira retórica. Em verdade, e isto é dito explicitamente no *Fedro*, nenhuma forma de conhecimento poderia prescindir da retórica sem acarretar numa inevitável inabilidade de transmitir suas conclusões<sup>26</sup>. É importante afirmar isto aqui, pois defendemos uma identificação entre verdadeira retórica e dialética, e explicaremos tal identificação a seguir.

Duas passagens do *Górgias* mostram como o proceder de Sócrates com seus interlocutores tem por fim operar uma transformação pessoal<sup>27</sup>: a primeira, na qual Sócrates, vendo a relutância de Polo em responder às questões que lhe impõe, diz “(...) Não hesites em responder, Polo, em nada te prejudicarás, entrega-te com confiança à

<sup>26</sup> Veja para isso o trecho em que Górgias afirma que, sem um retórico, o médico não convenceria o paciente a utilizar o remédio, em 456b, e também em 453d, em que Sócrates afirma “quem ensina seja lá o que for, persuade os outros a respeito do que ensina”.

<sup>27</sup> Ver o excelente artigo de Charles Kahn sobre o *Górgias*, no qual defende a extrema relevância do aspecto pessoal das refutações dos três interlocutores de Sócrates. Os *elenkhai*, as refutações, são sempre *ad hominem*. Veremos isso melhor no capítulo sobre conversão, e dialética platônica.



discussão, como se o fizesse a um médico e responde sim ou não ao que eu te perguntar” (475d); e a outra, quando Cálicles se recusa a continuar a discutir, pois está sendo provado que é preferível ser castigado<sup>28</sup> quando se é injusto, Sócrates afirma: “Este homem não quer permitir-se a vantagem do que constitui justamente o argumento da conversa, a saber, sujeitar-se ao castigo.” A dialética empreendida por Sócrates com seus interlocutores tem uma função medicinal na alma deles, pois é através de seu efeito que vão se livrar da doença de assumirem posições errôneas. São necessárias não só uma entrega da alma para o argumento realizar o seu efeito<sup>29</sup>, mas também a permissão de ser castigado e assim passar pela humilhação<sup>30</sup> de se perceber em erro. A própria dialética, nesse sentido, está fazendo a atividade do político, *retor*, ao cuidar da alma (θεραπεία τῆς ψυχῆς, definição de *politke*) dos indivíduos com os quais dialoga, isto é, julga as afirmações contidas em sua alma, percebe a injustiça e prescreve a punição adequada que o livra do mal. Nesse sentido, a arte jurídica, a *dikaiosyne*, a *tekhne* corretiva da alma, correlacionada com a medicina para o corpo, é exatamente a dialética empregada por Sócrates no nível individual. A dialética, sendo a verdadeira retórica<sup>31</sup>, é aquela que encaminha a alma, psicagogia, em erro, para o seu estado de saúde, um estado em que as virtudes estão presentes, e isso é ensinar filosofia, para Platão. Dessa forma, chegamos à mesma conclusão a que Sócrates chegará no *Fedro*, que a verdadeira retórica, aquela que visa o bem da humanidade e tem habilidade para conduzi-la para este bem, é a dialética. O governante, o que utiliza a verdadeira retórica, será aquele que tem o poder de transformar os desejos dos cidadãos, e nesse aspecto ele é um psicagogo, um condutor de almas<sup>32</sup>. Fica claro como a filosofia, entendida como "o exercício da dialética", está sempre relacionada com aspectos pessoais dos que filosofam e, com isso, pressupõe uma experiência individual radical que transforme o seu modo de ver o mundo, já que a filosofia tem a função corretiva de erradicar o mal presente na alma individual e, desta forma, é identificada com a arte jurídica, dialética e retórica.

Há ainda uma passagem importante para citarmos sobre a retórica no *Górgias*.

<sup>28</sup> No caso, o castigo é repreender os impulsos quando se está doente na alma.

<sup>29</sup> Como veremos detalhadamente no *Carmides* ainda no presente capítulo.

<sup>30</sup> Em verdade, a refutação é vista como humilhação somente para os que ainda não perceberam seu benefício, mas Sócrates – como ele não se cansa de repetir – prefere ser refutado do que refutar, assim como provavelmente preferiria ser castigado do que castigar: o castigo, assim como o ser refutado, retiram de sua alma o erro, e isso é o melhor que pode acontecer a um homem.

<sup>31</sup> 517a ἀλεθινῆ ῥητορικῆ.

<sup>32</sup> Cf. 517b-c. Esse é o trecho no qual Sócrates está criticando os quatro grandes estadistas do passado, incluindo Péricles, ao dizer que eles não sabiam nem a verdadeira retórica nem a retórica da adulação, pois uma tornaria verdadeiramente a alma dos cidadãos melhores, o que não aconteceu, e pela outra, seria formada uma aparência de melhora, fazendo com que os cidadãos não os criticassem, o que aconteceu.

“Soc. – Com isso em mira é que o orador honesto e competente (τεχνικός καὶ ἀγαθός) deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes falar, e todos os seus atos; e quer lhes dê ou tire alguma coisa, deverá pensar sempre no modo de fazer nascer a justiça na alma de seus concidadãos e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança e de afastar a intemperança.”<sup>33</sup>

Temos, em primeiro lugar, uma citação explícita de que a retórica pode ser uma arte autêntica pelo uso do termo *tekhnikos*. Em segundo lugar, temos todo um linguajar muito similar com um trecho do *Fedro*<sup>34</sup> que será visto mais à frente. Através das palavras apropriadas, o orador consegue transformar a alma do ouvinte, fazendo nascer justiça e afastando a injustiça, enfim, ele faz uma psicagogia através de palavras, e esta é exatamente a definição de retórica no *Fedro*. Este fazer brotar, fazer nascer (*engignomai*) também será importante ao percebermos o poder do mito de moldar as almas dos jovens<sup>35</sup>.

Resumindo, podemos salientar três pontos centrais que alcançamos com o estudo do *Górgias* para o presente tema acerca da importância da psicagogia na filosofia:

1) Mesmo assumindo, em sua "*diairesis das tekhnai*", uma posição de crítica frente à retórica e ao homem público que a utiliza, Platão vai deixar um espaço legítimo para o seu uso no aprimoramento da alma dos cidadãos ao apresentar a "verdadeira retórica";

2) Este uso será exatamente uma psicagogia<sup>36</sup>: condução da alma dos cidadãos para corretas compreensões, erradicando suas posições errôneas e trazendo o retorno da saúde;

3) Há uma identificação entre verdadeira retórica, entendida como a arte de melhorar os cidadãos, com a atividade de Sócrates e, assim, com a própria filosofia.

## 2.2. O FEDRO, RETÓRICA, KAIROS E PSICAGOGIA

<sup>33</sup> 504d-e, trad. de Carlos Alberto Nunes.

<sup>34</sup> 271c.

<sup>35</sup> *República* 377b

<sup>36</sup> A noção de psicagogia, por si mesma, não implica um bem para o qual se conduz o ouvinte ou leitor, mas isso não impede que vejamos na dialética entendida como verdadeira retórica – condutora dos desejos dos cidadãos – uma forma de psicagogia.

Podemos dizer que o *Fedro* tem duas grandes partes. Na primeira, encontram-se o discurso de Lísias e os dois discursos de Sócrates, todos sobre o Amor (227-257c). Na segunda, temos uma discussão acerca da linguagem, tanto da retórica (257c-274b) quanto da escrita (274b-279c). Principalmente aqui e no *Górgias*, encontramos diálogos sobre a retórica, e é exatamente ao falar dela que Platão apresenta o termo *psykhagogia*. No *Fedro*, Sócrates parece encontrar um lugar positivo para a retórica em meio à filosofia, chegando até a igualar dialética e retórica<sup>37</sup>. Também no *Górgias*, como já vimos, há lugar para o retórico bom e competente, 504d: a retórica tem a responsabilidade de “fazer nascer a justiça na alma (...), de implantar (*eggignentai*) nela a temperança e de afastar a intemperança.” O retórico vai ter a alma do ouvinte em mente, para fazer surgir a experiência apropriada que produza nela a justiça, a ordem e a temperança. Vamos nos concentrar nessa segunda parte do *Fedro*, especialmente onde os personagens, Sócrates e Fedro, investigam a natureza da retórica, antes de investigar a natureza da escrita.

Um dos pontos centrais na relação entre retórica e filosofia<sup>38</sup> é a diferença entre as duas frente à verdade. A retórica, a arte do bem falar, é muitas vezes desassociada da verdade, e essa, por sua vez, é a rainha da filosofia. É esse o ponto também que leva os sofistas, os mestres da retórica, a serem tão diferentes de Platão, já que esse tem a verdade, especialmente a idéia de beleza, como seu objeto primordial. A filosofia em Platão pretende conhecer a verdade em sua inteireza, já os mestres da retórica apresentam fortes argumentos contra a possibilidade de se conhecer a verdade. A questão sobre a retórica nesse trecho do *Fedro* gira em torno da possibilidade de ela ser uma *tekhne*, uma "arte"<sup>39</sup>, e, para tanto, ela terá que se relacionar com a verdade. Esse será o ponto principal da defesa da retórica feita por Sócrates: é necessário que ela saiba a verdade de algum aspecto do real. Ao fim da investigação ela terá dois conhecimentos: (1) quais são as coisas passíveis de se assemelharem umas com as

<sup>37</sup> *Fedro* 266b. A retórica de forma alguma é desprezada inteiramente por Platão: ver *Górgias*, 504d5, e também o *Político*, 304a.

<sup>38</sup> Para artigos e textos sobre a relação entre filosofia e retórica, temos, além dos próprios comentários do *Fedro* como FICINO, M. *The Phaedran Charioteer*. Los Angeles: University of California Press, 1981; HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus. Translation, introduction and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, [1953]; WHITE, D. A. *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. Albany: State University of New York Press, 1993; FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicades*. New York: Cambridge University Press, [1987] 1990. Temos também SARDI, Sergio. *As relações entre diálogo e dialética em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995; FEITOSA, Zoraida. “Dialética e Retórica em Platão.” In Boletim do CPA, n 4, Campinas: Gráfica do IFCH, Unicamp, 1997.

<sup>39</sup> O termo *tekhne* é de difícil tradução, e seu campo semântico vai além do campo de "arte" como manifestação artística, incluindo também técnicas de artesãos. Ela trata de um saber específico que qualifica alguém como capaz de determinada tarefa.

outras e (2) das almas e dos tipos de discursos que são mais apropriados para persuadi-las.

No início da segunda parte do *Fedro*, 257c, após o seu segundo discurso, Sócrates pergunta a Fedro se aquele que sabe falar bem precisa ter a verdade daquilo sobre o que fala, e recebe uma resposta negativa. Fedro afirma que normalmente se entende "falar bem" como "convencer os outros" e, para isso, não é necessário saber a verdade<sup>40</sup>. O fato de os outros estarem persuadidos não implica que eles foram persuadidos pela verdade, nem que o autor da persuasão saiba a verdade. Estamos aqui tratando de um diálogo entre dois cidadãos de uma cidade onde a arte da persuasão era altamente reputada, pois é através dela que se tinha poder político na cidade.

Primeiramente, devemos concordar com Fedro, e afirmar que podemos cair em erro ao enfatizarmos a comoção do leitor na correta transmissão de um conteúdo. Podemos dizer que a própria comoção pode ser uma falta de senso crítico para com o que se diz, já que a comoção pode obscurecer os argumentos e nos levar a enganos. No entanto, a capacidade de comoção aqui referida nas páginas precedentes tem um sentido mais abrangente do que um simples movimento emocional do ouvinte. Ao comover um espectador, uma cena não necessariamente o convence ou o persuade. Na comoção que é uma psicagogia, o espectador realiza uma nova experiência com o que está sendo dito a partir de suas experiências anteriores, e isso faz com que ele tire conclusões próprias que podem até ir além do que foi transmitido pela cena. O que importa é que, em um momento psicagógico, o leitor ou ouvinte experimente o que está sendo apresentado de forma a tocar nos alicerces de sua compreensão daquele tema. Ao se falar do amor, por exemplo, o discurso que se pretende uma experiência que conduza a alma do leitor deve produzir nele um conjunto de elementos, racionais e emocionais<sup>41</sup>, que faça com que esse leitor tenha uma experiência completa com o amor, não apenas racional ou emocional, para poder refletir sobre ele de modo total e autêntico, e não parcial e incompleto. Assim, não é necessário que, ao se comover e ter uma experiência com o tema, o espectador concorde com o que está sendo afirmado, porém, a comoção faz parte essencial da possibilidade de o espectador concordar ou discordar, pois para poder

---

<sup>40</sup> Ibid. 260 a

<sup>41</sup> Tendo em mente o que já falamos em nossa dissertação de mestrado sobre a importância das três partes da alma participando da investigação, se torna mais claro o que pretendemos dizer com "um conjunto de elementos da alma" participando da investigação. PINHEIRO, M. R. *O Amor e as Sutilezas do Discurso*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1999, parte 2.1, "A tripartição da alma na *República*".

julgar com rigor, o espectador precisa conhecer bem, isto é, ter vivido o tema discutido e retomar essa vivência no momento da investigação.

Logo após Fedro afirmar que a persuasão e a verdade não estão necessariamente associadas, Sócrates replica que a retórica, em sua defesa, poderia contrapor que, sem ela, a verdade também não poderia ser transmitida, pois não se convenceria ninguém da verdade de algo sem a arte da persuasão<sup>42</sup>. Platão, aqui, parece voltar atrás em suas duras críticas à retórica quando diz: “Soc. Porventura, meu caro, não tratamos a retórica com mais rudeza do que fora necessário?”<sup>43</sup> Podemos também relacionar com esse trecho a passagem do *Górgias*, 456b, na qual Górgias diz que de nada adiantaria o médico saber qual o remédio apropriado para o doente se a retórica não o convencesse de que ficará melhor tomando o remédio. No entanto, a qualidade de conseguir persuadir pode ainda não dar o status de *tekhne* para a retórica. Platão aqui parece citar claramente sua forma de lidar com ela no *Górgias*, ao afirmar que alguns a chamam de *tribe*, rotina, hábito<sup>44</sup>.

Sócrates vai, então, trazer os argumentos que procuram defender a retórica. Sócrates define retórica como “a arte de *conduzir almas (psykhagogia)* através de discursos, não apenas em corte e outras assembléias públicas, mas também em particular; e não apenas acerca de coisas grandes e importantes, mas de qualquer coisa, pequena que seja.”<sup>45</sup>. Aqui está uma das duas passagens na qual é utilizado o termo central desse capítulo, *psykhagogia*<sup>46</sup>. Nota-se a relação desse trecho com os do “amante de espetáculos” e do Grande Sofista da *República*. Os três estão frisando a comoção persuasiva dos momentos em que o povo se reúne e trata das questões centrais da vida, como a filosofia deve tratar. O ponto diferenciador aqui, que chama atenção de Fedro, é que ele não tinha conhecimento que a retórica era também usada para questões pequenas e também nos momentos particulares. Parece que a função educadora tanto das tragédias quanto das assembléias estava intimamente ligada ao fato de o povo estar, em conjunto, tratando das questões capitais para a sociedade. O próprio fato de estar em grupo, a massa, e de a identidade dessa ser maior que a identidade dos indivíduos, apagando essa última, talvez tenha grande valor para os gregos, especialmente pelo fato de ali o poder psicagógico ser ainda maior, por estarmos identificados com algo maior

<sup>42</sup> 260 d

<sup>43</sup> 260d

<sup>44</sup> O próprio Hackforth faz essa comparação intertextual, *Plato's Phaedrus*, p. 122.

<sup>45</sup> Ibid 261 b “Ἄρ’ οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (...)”

<sup>46</sup> A outra é em 271d.

que nossa individualidade: ao estarmos em meio à multidão, somos como um grande organismo que tem vida própria, e, por isso, os fatos aos quais a massa responde, também nós respondemos, moldando e forjando nossa alma. Mas Sócrates assinala a existência de uma psicagogia também para os momentos privados. Isso nos mostra que ele está querendo incluir não só os momentos quando sofistas ensinam a persuadir em pequenos grupos, mas também que na dialética, em que dois dialogam, pode haver uma condução da alma, psicagogia.

É importante notar ainda, nessa passagem do *Fedro*, que Hermes, o deus associado à linguagem, por ser o mensageiro entre os deuses e os homens, é também o deus psicopompo por excelência (condutor de almas). É ele o encarregado, segurando o caduceu<sup>47</sup> que trocou com Apolo pela lira que tinha inventado, de conduzir as almas para o reino de Hades. A partir dessa característica do deus de ser trapaceiro e de fazer trocas, e fazendo uma analogia com a linguagem, já que Hermes é o deus que a preside, podemos dizer que a capacidade da retórica é fazer com que um fato, que aparecia como justo, apareça como injusto, pois ela pode conduzir a alma como ela desejar. Sócrates, para explicar a Fedro a utilização da retórica em diversos âmbitos da vida, pública e privada, lembra que a retórica está ligada a disputas verbais (*antilego*) públicas. Nessas disputas, a força dos oradores está em ter a capacidade de fazer algo aparecer (*phainesthai*) tendo duas qualidades opostas: ora como bom, ora como mau, ora justo, ora injusto. Isso vai levar ao primeiro pré-requisito para a retórica, definida como psicagogia, ser uma arte<sup>48</sup>: “(...) se for uma arte, a retórica é aquela pela qual alguém produz semelhanças entre todas as coisas que são possíveis, e também traz à luz as semelhanças que são feitas pelos outros”<sup>49</sup>. Com isso, em toda situação em que um discurso sabe como fazer algo aparecer como outro, ele está utilizando a retórica. Sócrates mostra, portanto, uma primeira necessidade de conhecimento da verdade, já que, apenas conhecendo as coisas como elas são, pode o homem conhecer também com o que elas serão mais facilmente semelhantes.

Com esses dois princípios da retórica levantados, o da psicagogia e o da produção de semelhanças ou assemelhar-se (*homoioo*), Sócrates passa a uma "análise

<sup>47</sup> Caduceu é um símbolo usado hoje em dia pela medicina composto por um bastão com duas serpentes enroscadas com suas cabeças voltadas para uma chama que sai do topo do bastão.

<sup>48</sup> O segundo pré-requisito será o conhecimento da alma junto com o tipo de discurso que pode persuadi-la.

<sup>49</sup> 261e

estilística de texto". Começando<sup>50</sup>, então, a recordar o discurso de Lísias, Sócrates passa a certos elementos estilísticos essenciais para um texto: enfatiza, primeiro, a necessidade de uma definição do tema no início de qualquer texto. Sócrates diz que no discurso de Lísias não havia definição alguma do Amor, e que ele ainda começava o seu texto no meio da argumentação, e que, por outro lado, no primeiro discurso de Sócrates, havia logo no início uma definição clara do amor<sup>51</sup>. Talvez se possa entender a superioridade do discurso de Sócrates frente ao de Lísias pelo fato de Sócrates estar inspirado pelos deuses. Ao pronunciar seu primeiro discurso, Sócrates afirma estar inspirado (*theion pathos peponthenai*), e Fedro concorda, e aqui ele diz que as ninfas, filhas de Acheolo (o deus de um rio ao norte da Grécia), são mais versadas na arte de falar do que Lísias, filho de Céfalo.<sup>52</sup> Céfalo, em grego, quer dizer cabeça, mas também é aquilo que é mais nobre no ser humano e, ao cumprimentar um amigo, dizia-se *phile kefale*, por ele ser uma boa pessoa. Aqui vemos uma indicação da importância que Platão atribuía aos mitos e ao mundo divino. O discurso retoricamente competente, aquele capaz de transmitir a verdade, é aquele que é inspirado pelos deuses, e não aquele que vem do melhor do ser humano<sup>53</sup>. O pai das ninfas, Acheolo, também é pai das sereias, e todos sabem o poder de persuasão do canto das sereias, e as ninfas, suas irmãs, certamente não têm o menor poder persuasivo.

Ao continuar a comentar o discurso de Lísias<sup>54</sup>, Sócrates afirma que, além de não ter um início apropriado, ele não tem partes que componham um todo coerente. Pois o discurso deve ter suas partes organizadas como um organismo vivo<sup>55</sup>, estando eles em boa relação uns com os outros, assim como os membros do corpo, para que funcionem corretamente. Sócrates, então, passa a analisar o seu próprio discurso, sempre lembrando que em verdade eles foram frutos das deusas. Aparecem dois princípios que um discurso retoricamente competente deve ter. O primeiro é a capacidade de trazer sob

---

<sup>50</sup> 262c

<sup>51</sup> 238 c

<sup>52</sup> 263 d

<sup>53</sup> Todo um estudo da importância da religiosidade e do estado de inspiração seria relevante para expor a importância de um envolvimento vital com o que se questiona. Cf. MORGAN, M. L. "Plato and Greek Religion." In: KRAUT (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

<sup>54</sup> 264a

<sup>55</sup> 264 c. É importante notar que a imagem de um organismo vivo nos lembra que o discurso que produz conhecimento filosófico pode ser comparado com algo que tenha vida em si mesmo, e seus conceitos são experiências vivas que acontecem para o leitor "comovido". Todo o linguajar da vida na filosofia pode convergir para auxiliar o argumento. Confrontar especialmente com a crítica do estrangeiro de Eléia aos "amigos da forma" no diálogo *Sofista*, 248a. Lá, é a falta de vida no ser que faz com que se descarte a posição dos amigos da forma.

uma idéia única várias partes desconectadas, fazer uma definição (*horidzomai*) do tema tratado. O segundo divide (*diairesis*) as coisas em classes a partir da divisão natural que já existe nelas. Assim fez Sócrates, primeiro, ao definir o amor<sup>56</sup> e, depois, ao dividir a loucura em suas partes naturais<sup>57</sup>, descobrindo em qual delas se encontra o Amor. Os que assim fazem, definir e dividir naturalmente, são os "dialéticos", e Sócrates afirma que esses são os verdadeiros retóricos. Temos aqui, portanto, Sócrates chegando à definição de dialética na investigação do que seja a retórica. A identidade entre essas duas disciplinas nesse trecho mostra quanto o poder de ambas se perpassam. A dialética pura e simples, sem certas regras que façam o ouvinte ser persuadido, não pode ser eficiente, nem a retórica, sem certos princípios básicos que a restrinjam à verdade, pode ser de algum proveito para a sociedade. Como já dissemos, mesmo o *Górgias*, diálogo que à primeira vista tem a função de desqualificar o pretense poder dos retóricos, apresenta um lugar próprio para a retórica, pois é ela que faz surgir nos homens a justiça e outras virtudes afins. Assim como qualquer artesão quer imprimir em seu produto uma forma apropriada, também o bom retórico tem a pretensão de imprimir virtude e justiça na alma dos cidadãos: da mesma forma que o médico impõe ordem no corpo do paciente com o fim de produzir saúde. “Então é isso que nosso retórico, o bom e competente, terá em mente quando aplicar nas almas as palavras que ele fala e também em todas suas ações (...) com o fim de que a justiça nasça na alma dos cidadãos (...)”<sup>58</sup> Também em 517a, trecho em que Sócrates trata novamente do verdadeiro retórico, ἀλεθινῆ ῥητορικῆ, é salientado que este deve saber mudar os desejos dos homens, μεταβιβάζεν τὰς ἐπιθυμίας. Vemos que a retórica tem o poder de transformar a alma, e isso implica sempre em uma psicagogia, uma condução da alma, e como a filosofia tem a pretensão de criar uma vida virtuosa e saudável, a retórica deve também fazer parte dela.

Nesse trecho do diálogo<sup>59</sup>, em que Sócrates mostra que o verdadeiro retórico deve ser o dialético, Fedro não concorda tão facilmente com Sócrates e responde que a dialética, sim, pode estar bem representada, mas a retórica não se restringe apenas a isso, ela seria também o estudo de certas regras para compor um texto. Essas regras já foram discutidas em livros de retórica como os de Teodorus, Evenus e Górgias. Sócrates

---

<sup>56</sup> 237c

<sup>57</sup> 244a. No segundo discurso, Sócrates define o amor como loucura e divide a loucura em suas partes naturais.

<sup>58</sup> *Górgias* 504d

<sup>59</sup> *Fedro* 266d



lembra a importância da verossimilhança para esses autores na capacidade retórica. Muitas vezes não é importante salientar a verdade, mas sim a possibilidade de algo acontecer para convencer a audiência de um fato. No entanto, tais autores enfatizam a importância de uma introdução e de uma recapitulação, ao final, dos pontos importantes tratados no texto. Essas "pequenas coisas", diz Sócrates, estão sob uma mesma idéia. Essa idéia é muito importante para explicarmos como Platão entende um discurso e seu poder de transmissão.

Um médico não é aquele que sabe apenas "fazer alguém que sente frio sentir calor e alguém que sente calor, frio, e saber fazer pessoas vomitarem ou os intestinos se moverem"<sup>60</sup>, mas alguém que sabe a quem e em qual momento fazer tais coisas. Assim como um médico, o retórico deve conhecer a alma do ouvinte para saber que técnicas usar com cada pessoa em cada momento<sup>61</sup>. Pois, cada pessoa sendo diferente vai compreender o tema através de certos **meios de expressão**. A retórica é exatamente o cuidado e a atenção com a transmissão e, por isso, é também um estudo da alma humana, de suas sutilezas, de seus humores, de seus momentos, de suas partes. O músico não é aquele que sabe dar qualquer nota, em qualquer tom, mas aquele que sabe colocar a nota apropriada em seguida da outra nota apropriada para formar a harmonia. O homem que sabe dar qualquer nota ou que sabe agir sobre o corpo humano sabe apenas as técnicas preliminares da música e da medicina, diz Platão. Então, compara explicitamente a arte da medicina e da retórica dizendo que as duas não podem agir por rotina ou hábito, mas devem adquirir real conhecimento sobre a alma e o corpo particular do paciente ou ouvinte e aplicar-lhe remédios e discursos apropriados e ao tempo certo.

Além da música e da medicina, Sócrates também convida a tragédia para exemplificar a diferença em se saber as técnicas preliminares e a arte como um todo. A tragédia aqui é apresentada como algo que contém discursos que produzem os mais diferentes efeitos na alma dos ouvintes. No entanto, apenas manipular tais discursos não é ter maestria sobre a arte da tragédia. Ela não é apenas um pasticho de estilos literários que produzem as mais diferentes reações, mas deve ter um encadeamento significativo, provocando uma unidade e uma seqüência em sua obra final. É importante salientar o que já havíamos dito antes: a tragédia ocupa um espaço na cultura grega que educa o povo através de manipulações da reação dos espectadores.

---

<sup>60</sup> Parafrazeando o trecho semelhante do *Fedro* 268a.

<sup>61</sup> Em breve trataremos da noção de *kairos* na retórica.

Trata-se aqui de uma imagem lapidar para exemplificar a importância da psicagogia na filosofia, lembrando sempre o interesse da filosofia de produzir virtude na alma humana. A retórica *toca na alma humana*, isto é, ela tem o poder de fazer a alma humana reagir ao seu bel-prazer. Assim como a medicina, que além de tocar no corpo humano, fazendo-o reagir como quiser, precisa ter como foco a saúde, a retórica, produzindo reações específicas, encaminha a alma através do discurso para a experiência desejada a fim de produzir a saúde da alma. A presente tese quer chamar atenção para o fato de a filosofia ter que *tocar na alma humana* para poder imprimir-lhe a correta compreensão de um assunto filosófico e, nesse sentido, ela pressupõe necessariamente a retórica entendida como psicagogia. Aprender conhecimentos filosóficos não pode ser acumular informações, mas sim se deixar tocar pela força psicagógica da filosofia e se deixar levar pelas reações necessárias produzidas pela retórica para que a saúde apropriada da alma nasça. É nesse sentido que uma experiência vital, uma experiência que conduza a alma, fazendo-a reagir de modo apropriado, é o meio através do qual ocorre efetivamente uma compreensão filosófica.

A comparação com a medicina torna-se tão central nessa passagem que a retórica torna-se a medicina da alma, por isso, podemos dizer que retórica aqui está sendo identificada com filosofia. Em verdade, Sócrates está dizendo que a retórica somente será uma *tekhne* se for filosofia, isto é, se respeitar as regras da dialética. Ao mesmo tempo, está mostrando a importância da retórica para a filosofia, isto é, que a dialética só faz sentido se ela possuir o poder de transformar as almas que a retórica possui. O que se torna visível é que a dialética, entendida como retórica e psicagogia, é uma forma de prática, isto é, ela é uma ação sobre a alma dos interlocutores. A filosofia é uma ação que transforma o caráter dos homens e não uma investigação racional que produz um conjunto de proposições eternamente verdadeiras e sem nenhuma decorrência na vida dos indivíduos que investigaram<sup>62</sup>. Veremos, no capítulo correspondente<sup>63</sup>, que na *Carta VII* e no final do *Fedro*, torna-se muito claro que a filosofia é uma forma de prática, pois ela se propõe uma inscrição da verdade na alma. A palavra está grifada no texto a seguir para chamar atenção para o fato de a retórica proceder também por práticas que produzem o efeito esperado, e essas podem ser as mais diversas, como as que são praticadas nas festas.

---

<sup>62</sup> Como veremos em uma outra formulação de dialética, no livro VII da *República*, ela também terá a função de conduzir a alma, para cima, para a luz do inteligível, operando a conversão psíquica exposta na alegoria da caverna.

<sup>63</sup> Capítulo 3, “Críticas à escrita e vivência filosófica”

"So.: O método da arte (*tekhnē*) da medicina é como o da retórica.

Fe.: Como assim?

So.: Em ambos os casos, é necessário analisar a natureza: em um, a do corpo, no outro, a da alma, se queres agir por arte (*tekhnē*) e não por hábito ou rotina apenas; uma produz saúde e força no corpo através de remédios e dietas, a outra, através de discursos e *práticas*, fornece virtude e a persuasão desejada."<sup>64</sup>

Logo mais à frente, Sócrates diz que o retórico é aquele que quer produzir convicção na alma (πειθῶ ἐν ψυχῇ ποιεῖν). Para tanto, é necessário conhecer as almas, e isso implica um conjunto de conhecimentos relativos a esse saber. Então, Sócrates narra qual deve ser o saber do retórico.

“Já que é a função do discurso (*logos*) conduzir as almas (*psykhagogia*), aquele que é um homem da retórica deve conhecer as diversas formas (εἶδη) das almas. Porém, essas são de tantos tipos, e com tantas qualidades quanto os homens são diferentes uns dos outros. Depois desses classificados (διηρημένων), também os discursos têm diversas formas, cada uma correspondente a um tipo de homem. Por esta causa, almas de determinada forma são facilmente persuadidas por discursos de determinada forma a ações e crenças (τὰ τοιάδε) também de determinada forma. Almas de outra forma não são tão facilmente persuadidas. É necessário, pois, tendo refletido suficientemente sobre essas formas, e, depois, percebendo-as nas práticas e como são realizadas, ter a habilidade de segui-las corretamente com seus sentidos; senão nunca obterá o devido proveito das aulas que ouviu em conjunto. Mas quando aprender que tal forma de alma é influenciada por tal forma de discurso, e se tornar capaz, ao se deparar com tal homem, de saber distingui-lo e convencer a si mesmo que tal discurso que já aprendeu em outras aulas deve ser utilizado em vez de outro qualquer, e que agora deve fazer uma aplicação prática dessa forma de discurso para persuadir esse homem a certa ação ou crença – quando tiver aprendido tudo isso, e adicionado então a noção do momento oportuno (*kairos*) para falar e permanecer em silêncio, e tiver distinguido as ocasiões favoráveis para discursos breves ou discursos de lamento, ou discursos intensos e todas as outras classes de discursos que ele tenha aprendido, sabendo

---

<sup>64</sup> 270b

discernir o bom momento (*eukairian*) e o mau momento (*akairian*), então, e não antes, ele terá sua arte completa”<sup>65</sup>

Este é o trecho central da passagem, no qual Sócrates parece resumir toda a arte (*tekhnē*) da retórica. É nele que aparece a importância da filosofia, entendida como psicagogia, conhecer as almas dos indivíduos para transmitir corretamente seus ensinamentos. Os três pontos principais a serem comentados nesse trecho exposto acima são: (1) acerca da necessidade de uma prática para se aprender retórica e, com isso, filosofia, (2) acerca da particularidade necessária a cada discurso para haver uma adequação ao ouvinte, e também (3) acerca do tempo oportuno (*kairos*) para cada discurso.

Primeiramente, examinemos com cuidado o seguinte trecho: “É necessário, pois, tendo refletido suficientemente sobre essas formas, e, depois, percebendo como são realizadas e como existem nas práticas, ter a habilidade de segui-las corretamente com seus sentidos.”<sup>66</sup>. Temos aqui, e também na passagem como um todo, uma indicação de que não pode haver aprendizado efetivo da retórica, isto é, que crie alguém realmente capaz de "conduzir almas", sem um treino prático, sem a aplicação do que se aprende teoricamente. A própria distinção entre teoria e prática, que nesse trecho parece estar delineada<sup>67</sup>, torna-se obsoleta se pensarmos que a real compreensão da retórica e das aulas ouvidas que se freqüentavam (ἤκουε λόγων ξυνών) só será completa, perfeita (*teléos*), na prática. Isto nos mostra uma parte não sistematizável da arte do "bem falar", já que o tipo de conhecimento que a prática nos proporciona não pode, por definição, ser apresentado previamente, sem a prática individual. É outra forma de assinalar que, em última instância, a arte de persuadir e conduzir almas, da qual necessita a filosofia, só se aprende fazendo, isto é, só se aprende por si própria. Algo na retórica transcende a classificação e catalogação das almas e dos discursos correspondentes, e esta transcendência está no próprio fazer concreto do ato de persuadir e conduzir a alma, já que é neste fazer concreto e particularizado que finalmente ocorre uma inscrição do saber na alma. A filosofia, sendo uma psicagogia, pressupõe a concretude do ato de

<sup>65</sup> 271c- 272a. É clara a relação que há entre essa passagem e a já citada passagem do *Górgias*, em 504e, na qual Sócrates define a atitude do "retórico bom e competente" (ὁ ῥήτωρ ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός). Lá também o retórico irá "aplicar *logous* às almas", tanto através de seus discursos como através de seus atos, para fazer nascer neles justiça e afastar os vícios.

<sup>66</sup> Δεῖ δὴ, ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὀξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακαλουθεῖν.

<sup>67</sup> Parece mesmo que Sócrates está falando de um momento anterior, quando se aprende teoricamente a classificar almas e discursos correspondentes, e um momento posterior, quando se pratica a junção delas.

filosofar que não se permite abstrata e universal, mas sempre concreta e particular, já que a compreensão se dá em um momento datado e em um indivíduo específico.

Tratemos agora do segundo item acerca dessa passagem, sobre a necessidade de que o ensinamento filosófico seja particularizado. É importante notar que, ao falarmos de retórica e nos remetermos ao *Fedro*, estamos falando primeiramente de transmissão oral do saber filosófico<sup>68</sup>. Nessa transmissão, torna-se mais explícita a característica de que o saber filosófico não pode se restringir a definições simplesmente decoradas, mas que deve se inscrever na alma, e, para tanto, as particularidades diárias de cada homem devem ser levadas em conta. O estilo de um discurso oral abarca sutilezas que o estilo de um texto escrito não abarca. Porém, ao analisarmos aquele, poderemos compreender outras sutilezas desse.

Pode-se dizer que a retórica é a parte da filosofia que investiga e estuda o modo de transmissão do saber filosófico. Sempre lembrando que esse saber para um grego não se limita à retenção de definições e à habilidade em manuseá-los, mas está ligado a uma conseqüente forma de viver, essa transmissão é algo complexo. No *Fedro*, Platão claramente diz que o estudo da retórica é de capital importância para a filosofia, pois sem ele não se inscreve o saber na alma<sup>69</sup> do discípulo. Defendemos que ainda hoje se deve ter um aprendizado filosófico que tenha conseqüências em nossa forma de ver e viver a vida e, dessa forma, acreditamos ser importante o estudo do estilo e da retórica na filosofia, já que ela é a causa da apreensão adequada do saber filosófico. No entanto, esse estilo deve ser adequado para cada aluno em particular, levando em consideração seu ambiente cultural, seu momento de vida particular, sua cultura específica, seus interesses e valores, etc. Todo o conjunto dos elementos da personalidade individual de cada aluno tem relevância em uma transmissão da filosofia que se quer uma psicagogia<sup>70</sup>.

Retomemos ainda mais uma vez a passagem para tratarmos da importância do *kairos* na transmissão da filosofia. Fica claro no *Fedro* que o filósofo deve aprender retórica, e isto indica a importância de se aprender o modo de conduzir uma alma a uma verdade. Primeiramente, um estudante de retórica, de acordo com o texto citado, deve empreender classificações, fazer divisões (*diaireo*) de formas (*eide*) tanto nos múltiplos

<sup>68</sup> A segunda parte do *Fedro*, na qual é discutida a retórica, é claramente dividida em investigação sobre a retórica oral (257e-274b) e a retórica escrita (274b-279c).

<sup>69</sup> A noção de inscrição na alma será vista no capítulo sobre a parte final do *Fedro* e sobre a *Carta VII*.

<sup>70</sup> Talvez possamos pensar, de modo mais amplo e como contraponto a isso, que a noção de filosofia como forma de vida não seja algo que possa ser produzido voluntariamente, mas que depende de vários elementos sociais, culturais, históricos.

discursos quanto nas variadas almas humanas. Esse termo, *diaireo*<sup>71</sup>, dividir, separar em categorias, é um dos pontos de contato entre a primeira e a segunda parte do *Fedro*. Pois, no discurso principal da primeira parte, o segundo discurso de Sócrates, a favor do amor, apresenta-se uma *diairesis* (253c, etc.), uma divisão da alma em três partes, assim como é pedido para um bom retórico também uma *diairesis*, divisão das almas, agora já tomando a alma como algo social, por tipos de almas. A divisão de que Sócrates fala no texto citado há pouco (271d) é entre os tipos de almas que existem, podendo enquadrá-las em grandes grupos de homens que têm formas de almas parecidas. Trata-se de dois sentidos ligeiramente distintos: a primeira divisão na primeira parte do *Fedro* é feita dentro de uma alma particular, os dois cavalos e o cocheiro, e já a segunda divisão é uma catalogação, uma divisão em espécies, feita entre todas as almas, já que elas são classificadas de acordo com os tipos de discursos que as persuadem.

Platão aponta como importante uma atenção sistemática para a forma de compreensão particular de cada ser humano e para o conseqüente meio de expressão necessário. Catalogando certos grupos de discursos que se relacionam naturalmente a certos grupos de almas, o filósofo se familiariza com a necessidade de se moldar e se adequar o discurso às necessidades de cada ouvinte. Porém, não podemos esperar que essa sistematização o leve a perder uma flexibilidade mais radical: a de estar aberto para ter de forjar um novo discurso que não está em nenhuma catalogação feita até então. Nessa passagem, Sócrates está apontando para o quão particular, concreto e determinado é cada ato de persuasão retórica, mostrando que é apenas no diálogo concreto que se fará o treino da escolha de discursos apropriados a cada alma. A primazia da experiência também se apresenta ao pensarmos que apenas na prática é que podemos aprender a capturar o *kairos*, (προσλαμβάντι καιρούς<sup>72</sup>), pois não há como nos exercitarmos na captura de momentos oportunos sem estarmos vivenciando momentos concretos quando eles surgem.

Defendemos que a imposição de aprender a manipular o *kairos* seja até mais importante do que a de catalogação dos discursos, apesar de parecer que Platão confere

<sup>71</sup> É interessante notar a etimologia do termo *diaireo*, Trata-se da junção da preposição *dia*, mais o verbo *haireo*, um verbo muito usado e importante na língua grega. Além do sentido mais corriqueiro, o de pegar com as mãos, de tomar para si, conquistar, há também o de vencer e até matar, e também o sentido jurídico, no qual, "*hairein* alguém" (ἀρειν τινά) seria condená-lo de algo. A preposição *dia*, que aqui entra como prefixo, traz a noção de "através", "ao longo de". O termo *diaireo* seria etimologicamente algo como "pegar através" ou "conquistar ao longo", dando a idéia de uma forma de apreensão que se faz através de todo objeto adquirido. Dividir, cortar, catalogar é um ato de conquistar um objeto atravessando-o inteiramente.

<sup>72</sup> 272a.

mais importância ao manuseio e aprimoramento da classificação. Não descartamos de forma alguma a importância de um estudo sistemático e classificatório dos meios de expressão e das "formas" das almas, e da eficácia de sua inter-relação. Enfatizamos até mesmo a necessidade de se ter um estudo acerca dos tipos de personalidade em geral<sup>73</sup> e uma investigação do discurso apropriado para cada personalidade. Isso pode ser realizado por nós mesmos, filósofos, e não por integrantes de outras áreas do saber<sup>74</sup> que não necessariamente conhecem as sutilezas do questionamento filosófico. É fundamental em um curso universitário de filosofia haver aulas de retórica ou, como há em certas universidades, cursos de licenciatura, onde se estudaria o modo mais eficaz de transmitir o conhecimento filosófico, realçando e classificando (διαίρειν εἶδη) as sutilezas necessárias ao discurso para a efetivação do saber filosófico em almas específicas<sup>75</sup>.

Em nosso ponto de vista, saber pegar o *kairos* para falar bem é de extrema importância e deveria ser praticado nas aulas de oratória; ou melhor, as aulas de retórica só podem ter seu coroamento, na prática, onde o *kairos*, o momento oportuno, existe concretamente, sendo possível, assim, aprender a manipulá-lo. Um discurso se faz com gestos, com pausas e entonações apropriadas, e Platão enfatiza quase todos esses aspectos como importantes na transmissão do saber filosófico. Ele enfatiza que apenas o uso exaustivo de todas essas técnicas apreendidas pela classificação pode produzir um conhecimento do *kairos* de cada uma delas. É necessário explicitar a importância para Platão de se pegar o *kairos* do discurso. Essa passagem é bem clara no que se refere a uma atenção particular ao mundo da prática e da experiência concreta para o correto aprendizado de qual discurso se relaciona melhor com qual alma. Mesmo aquele que já descobriu teoricamente qual tipo de discurso é mais aplicado para certo tipo de alma deve estar atento para o momento oportuno de utilizá-lo, e também para o momento de ficar quieto e de falar, de usar um estilo mais rude ou um mais sutil, etc.<sup>76</sup>. Um discurso que se quer inscrever na alma do ouvinte deve estar livre para poder se ajustar a cada

<sup>73</sup> Apesar de não ter me dedicado mais profundamente, já tive informações de que há uma pesquisa realizada sobre os tipos de personalidade na chamada psicologia profunda de Jung (a Tipologia), e afirmo que o diálogo com tal área do saber seria de grande interesse para nós, filósofos, pois seria um estudo e uma organização, como propõe Platão, das almas humanas.

<sup>74</sup> A Neurolinguística parece exatamente um estudo profundo de que meios de expressão são aptos ou não a certos grupos de pessoas e a certos temas.

<sup>75</sup> Não quero entrar em detalhes acerca do modo como esses cursos de licenciatura são empregados hoje em dia, pois acredito que o saber filosófico contém tamanhas sutilezas que há a necessidade de um estudo particular para a sua transmissão.

<sup>76</sup> E saber a oportunidade e a não-oportunidade dessas formas (de discursos) τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι.

necessidade e, se quisermos usar um linguajar realmente grego, poderíamos dizer: o discurso deve ser livre para os ditames da deusa *kairos*. O orador deve fazer perguntas para seu ouvinte, como Sócrates fazia, e, a partir das respostas, reformular o que disse ou até encaminhar o discurso para outro assunto que no momento se mostrou mais apropriado. Parece que Sócrates possuía essa característica de estar aberto para reformulações e readaptações do caminho da investigação.

A correta explicitação desse termo, *kairos*, é de capital importância para se compreender o modo de ação do estilo de um discurso oral. Podemos apresentar em defesa desse ponto um argumento muito simples e comprovado pelo senso comum: o mesmo texto, especialmente quando trata de assuntos rebuscados da alma humana, como é o caso da filosofia, faz surgir compreensões de teores diferentes em momentos diferentes. É como dizemos cotidianamente que, ao ouvirmos o mesmo discurso em momentos diferentes de nossa vida pessoal, o texto soa de forma diferente. É claro que essa diferença não está relacionada com aquilo que o texto tem de denotação da realidade, como se uma simples frase proposicional, como "Há um lápis laranja sobre a mesa", fosse ganhar sutilezas que antes não possuía ao nos debruçarmos sobre ela em momentos diferentes. Trata-se aqui de um texto complexo, no qual se pretende uma repercussão de sentidos em diversas esferas de nossa vida (nas diversas partes de nossa alma, como diria o Platão do *Fedro* e da *República*), como se o indivíduo possuísse *ciclos sazonais de compreensão*<sup>77</sup>, e somente estivesse maduro para receber determinado conhecimento em momentos também específicos. Estamos falando de um conhecimento que é inscrito na alma do ouvinte<sup>78</sup> e, por isso, regulariza e organiza as respostas existenciais desse indivíduo em seu cotidiano. Tal conhecimento perpassa vários níveis da personalidade do indivíduo e, dessa forma, tem sua peculiaridade para ser corretamente transmitido.

A idéia de *kairos* remete a uma noção dupla: uma (1) **circunstância** temporal (efêmera) ou espacial (localizada) composta por vários elementos que é (2) **propícia** a determinado evento. Primeiramente, é bom lembrar que a palavra circunstância traz a idéia de um centro pontual sustentado por uma série de elementos circundantes. A

<sup>77</sup> A noção de a possibilidade de compreensão possuir ciclos sazonais está relacionada com a preponderância do relato dos mitos às crianças. Cf. livro II e III da *República*.

<sup>78</sup> Como será visto, no capítulo sobre a *Carta VII*, em que também tratamos sobre a quarta parte do *Fedro*, em que Sócrates usa a noção de palavra inscrita na alma, ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθητῆος θυγῆ, "aquela que com ciência é inscrita na alma daquele que sabe". Por fim, a arte da retórica que inclui saber apreender o *kairos* de falar e permanecer em silêncio terá sua proveniência desse saber inscrito na alma, 275e.



pontualidade é essencial na noção de *kairos*. *Kairos* é um aspecto do tempo e do espaço, é uma forma de qualificação da realidade. Essa palavra traz imbuída em seu significado a noção de que a realidade é composta por "oportunidade"<sup>79</sup>. É como se a própria língua grega apontasse para um ente e afirmasse, por conseguinte, a existência desse ente, "oportunidade". Cada realidade particular da existência tem um momento e um lugar apropriados para se originar, para se desenvolver e para findar. "Há tempo para tudo"<sup>80</sup>, assim corre a sabedoria popular. Assim como a agricultura, o corpo humano, o nascimento ou a morte, toda a natureza e toda realidade é perpassada por um aspecto de oportunidade temporal para efetivar-se. Porém, essa temporalidade não é regular e retilínea, mas é composta por movimentos cíclicos e, às vezes, até irregulares e inesperados, que formam pontualmente o que chamamos de "oportunidade". Essa particularidade da realidade é *kairos*. Tudo tem seu momento oportuno para efetivar-se, tudo tem seu início, seu ápice e seu declínio<sup>81</sup>. A determinação desse momento envolve um assunto muito importante e complexo de que não tratarei aqui: a questão do destino. Importa salientar, no entanto, que certos fatos do ser do homem não estão sob o seu total arbítrio, como seu próprio corpo, por exemplo.

O termo *kairos*, assim como *tykhe* (sorte, fortuna), eram de suma importância na medicina da Grécia Clássica<sup>82</sup>. A palavra para remédio em grego é *pharmakon*, porém, essa mesma palavra pode dizer "veneno". A medida correta do *pharmakon*, na tentativa de restituir saúde ao indivíduo, era o *kairos*. As deusas *tykhe* e *kairos* ditavam o momento correto e a quantidade certa de remédio-veneno que o enfermo deveria consumir. Pois muitos remédios apenas se tornavam eficientes, se dosados de tempos em tempos específicos, e, se não eram corretamente ministrados, podiam se tornar mortais ao paciente. Hoje em dia os remédios também são dependentes de *kairos* específicos. Assim, em relação à medicina, o momento em que uma ação é realizada altera completamente sua identidade: na filosofia acontece o mesmo processo. Qualquer

<sup>79</sup> Do latim, *opportunitas*, também traz a idéia dupla de tempo ou espaço apropriado. Já o adjetivo, *opportunus*, explicita a etimologia: que impele para o porto, que vem a propósito, etc. É composto de *ob*, que diz "ao encontro de", e *portus*, que diz: Passagem, porta de entrada, entrada do porto. Porto.Fig. Asilo; refúgio; retiro. Foz dum rio. Esta última, *portus*, lembra a grega *poros*, forma de passar o rio, passagem, caminho, recurso, etc.

<sup>80</sup> Cf. o livro de Eclesiastes, 3,1 "Tudo tem seu tempo, há um momento oportuno para cada empreendimento debaixo do céu."

<sup>81</sup> O número três (presente na idéia de início, meio e fim) é consagrado às deusas femininas no panteão Helênico, especialmente à Hécate, a contraparte negra da deusa Ártemis, que é um aspecto da deusa lunar. A lua é o próprio princípio temporal na astronomia antiga, e o número três está associado tão essencialmente ao tempo quanto ao feminino.

<sup>82</sup> De novo, temos aqui a analogia entre a medicina e a filosofia.

ensinamento que é transmitido pode não se concretizar com a mesma identidade se não se atentar para o seu *kairos* específico e, nesse sentido, não se tratará do mesmo dado de conhecimento.

Nos escritos hipocráticos, há várias passagens nas quais se mostra a importância do termo *kairos*. No primeiro aforismo do livro chamado “Aforismos”, temos: “A vida é curta, e a Arte é longa; o *kairos*, passageiro; a experiência, perigosa, e a decisão, difícil. O Médico deve não apenas estar preparado a fazer o que é correto, mas também fazer o paciente, o atendente e os fatos externos cooperarem.”<sup>83</sup> Aqui está claramente exposta uma característica básica da medicina, que é saber aproveitar o momento oportuno na aplicação de sua arte. Em seguida, apresentamos certas passagens da literatura grega, nas quais esse termo ocorre, para tentar elucidar seu sentido.

*Kairos* usualmente remete a um momento oportuno, ou a um fato ou circunstância oportuna. Sófocles, em *Antígona*<sup>84</sup>, menciona a expressão *kairion legein* (καίριον λέγειν), utilizando o advérbio de *kairos* para expressar uma fala apropriada, que veio em bom tempo. Assim, o adjetivo nominalizado no plural, *ta kairia* (τὰ κάρια), remete a um conjunto de fatos que são favoráveis a determinado objetivo. Porém, esse mesmo adjetivo pode significar as partes vitais do corpo em que uma ferida pode ser mortal. Na *Iliada*<sup>85</sup>, para dizer que certa lança penetrou a fenda da armadura e feriu um órgão vital (façanha de um oportunismo exato), é dito que a lança penetrou *en kairioi* (ἐν καιρίῳ). Em Tucídides<sup>86</sup>, é utilizada a expressão *kairon lambanein* (καιρόν λαμβάνειν), significando o feito de não deixar a oportunidade passar, ou melhor, de "roubar" a oportunidade, pegá-la no momento correto. Platão, nas *Leis*<sup>87</sup>, usa a expressão *kairos kheimonos* (καιρός χειμῶνος) se remetendo à estação do inverno, ao momento apropriado do inverno. Aristóteles<sup>88</sup> usa *kairoi somaton* (καιριοὶ σωματίων), ao falar do momento favorável do corpo, o corpo jovem, e também do momento apropriado do corpo para certas atividades, como dormir, comer, etc.

Na mitologia grega, existe uma personificação de *kairos*. Ela é uma deusa com cabelos para frente e careca na parte de trás da cabeça. Assim como Hermes, ela tem asas nos pés e carrega também uma balança que se pendura por uma navalha. Como ela mesma nos diz em um poema de um autor desconhecido da época clássica, aquele que

<sup>83</sup> Hipócrates, *Aforismos* 1.1

<sup>84</sup> 724

<sup>85</sup> 4, 185

<sup>86</sup> 2, 34

<sup>87</sup> 709 c

<sup>88</sup> *Político* 7, 16, 11

vem ao seu encontro pode pegá-la pelos cabelos, mas depois que a oportunidade passou, não mais podemos agarrá-la por trás, nem pelos cabelos; as asas nos pés indicam a velocidade estonteante em que passa pelos homens; a navalha na balança indica sua minuciosidade na escolha dos seus momentos. Em sua personificação, aprendemos como a oportunidade é pontual, isto é, ela tem seu momento específico e é irrevogável em sua chance.

A noção de estação, de ciclos, de mudanças e particularidades espaciais necessárias para determinada ocorrência, tudo isso está imbuído no significado de *kairos*. Para tudo há um momento apropriado, assim, o saber filosófico, que molda a vida de quem o possui, também respeita essa lei. Como já dissemos, o conhecimento é sazonal, i.e, ele tem o seu momento próprio para ser aprendido. O saber filosófico trata das grandes compreensões existenciais, como a morte, a verdade de tudo, o amor, e pressupõe que elas dependem da boa utilização do *kairos* para se realizarem. O *kairos* é o regente das mudanças em nossas compreensões existenciais mais profundas, sem o momento oportuno nunca aprendemos efetivamente acerca desses temas. Estamos tratando aqui de um tipo de compreensão da ordem da conduta e especialmente de uma visão de mundo que vem antes até de escolhas conscientes. A visão de mundo, à qual referimos aqui como dependente do *kairos* para o seu amadurecimento, é, no linguajar de Platão, a *forma da alma*, a qual podemos ver com mais detalhes no livro II da *República*<sup>89</sup>. Uma compreensão, que é fruto de uma condução da alma, de uma inscrição na alma, de uma conversão e de um molde da alma, é processada bem mais amplamente que uma simples apreensão de elementos de uma proposição denotativa: ela é um acontecimento existencial, uma experiência vital que transforma a vida do indivíduo e, por isso, está além da vontade particular desse indivíduo mas, como todos os acontecimentos naturais, respeita um *kairos* próprio.

Porém, um outro problema surge por essas últimas afirmações. Assim como não temos controle dos processos de crescimento corporal, também não temos controle total do processo de aprendizado efetivo do saber filosófico. Não podemos simplesmente decidir que tal texto acerca do amor, por exemplo, será compreendido existencialmente agora. Isto pode nos levar a uma certa apatia perante o conhecimento, como se de nada adiantasse procurar aprender algo se a sua efetiva compreensão apenas poderá se concretizar no seu devido momento. Em oposição a essa apatia, acreditamos que um

---

<sup>89</sup> O termo usado lá é *plattein*, moldar, e é esse o processo operado pelos mitos nas crianças. *República* 377b

estudo sistemático e conceitual de um texto seja de essencial importância para uma eventual compreensão existencial do assunto ali tratado. No entanto, como esse tipo profundo de compreensão é tão difícil de ser manipulado, por se relacionar com a noção de destino, a academia muitas vezes abdica de tal tarefa e se limita a uma transmissão conceitual e técnica de textos que apenas ganham sentido em sua efetivação existencial.

É uma afirmação importante e pouco levantada pela academia e pelos filósofos em geral que o saber filosófico tem seu *kairos* para efetivar-se. Isso nos faz afirmar que o modo como normalmente se encara o estudo da filosofia não leva em conta a história pessoal de cada aluno. Na tentativa de transmitir noções importantes acerca do amor e da morte, por exemplo, a academia poderia ser menos abstrata e mais intimista, levando em consideração as particularidades de cada aluno, de cada alma, como o era na Grécia. A filosofia, forjando um discurso apropriado, pode tentar realizar-se a partir das necessidades de cada momento e de cada alma. A retórica filosófica proposta aqui, no *Fedro*, é essa atenção ao discurso apropriado, ao meio de expressão conveniente para a efetivação de um saber que remete a uma mudança de atitude na vida prática, um saber acima de tudo ético, como era o saber filosófico na Grécia. Fazer da academia um lugar onde se possam pensar essas questões de forma existencial não é nenhuma utopia, mas algo que pode ser realizado com o devido esforço e estudo.

Chegamos aqui a uma explicitação do que era um acontecimento psicagógico para um grego: aquele acontecimento que ocorria em um momento oportuno específico, no qual a alma do ser humano, individual e particularizada, era moldada e conduzida a uma certa compreensão da realidade, compreensão essa a partir da qual a vida do indivíduo era vivida. Lidando ainda com a noção de que uma compreensão filosófica pressupõe um acontecimento psicagógico onde a alma como um todo é conduzida a tal compreensão, vamos acompanhar o início do diálogo *Cármides*, para entendermos a necessidade da entrega da alma nas conversas filosóficas.

### 2.3. CÁRMIDES E A ENTREGA DA ALMA

Logo no começo deste diálogo, vemos uma situação que se repete no início do *Teeteto*, e que parece ser uma situação comum: Sócrates, retornando a Atenas de uma batalha, pergunta a amigos quais entre os jovens se destacam na filosofia e quer conhecê-los. Crítias logo faz Sócrates lembrar-se de Cármides, jovem filho de Gláucon,

considerado, além de bom poeta<sup>90</sup>, o mais belo de seu tempo. É instalada no início deste diálogo toda uma ambiência que faz ressaltar a beleza do jovem que tratará sobre a sensatez (*sophrosyne*). Com certeza, essa ambiência, cheia de sensualidade e romantismo entre Sócrates e o belo jovem, ambiência que nos lembra, por um lado, os impulsos de desejo e, por outro, a socrática contenção de si, é importante em um diálogo que propõe uma investigação viva sobre a sensatez ou a temperança<sup>91</sup>. Ainda nesse intróito, construindo uma ambiência frutífera para a investigação da sensatez, Platão nos lembra da importância da beleza que vai além dos sentidos, a beleza da alma, pois Sócrates, mesmo contemplando toda a beleza física de Cármides, ainda quer saber se o jovem tem a alma tão bela como o seu corpo: quer além de desnudar o seu corpo, desnudar sua alma. Aqui, Platão começa a delinear aquilo a que queremos chamar atenção: um acontecimento filosófico, aquele que é uma condução da alma, psicagogia, deve ter a participação plena dos investigadores, seus corpos e almas, e não apenas a participação de uma parte deles, a racional, por exemplo. Sócrates, ao querer ter um diálogo com Cármides, diálogo que seja uma experiência filosófica viva e engrandecedora, quer desnudar principalmente sua alma, pois é na dimensão desta última que se processa a filosofia verdadeira.

Crítias pede então para Sócrates que se faça passar por alguém que conhece um remédio para curar dores de cabeça, mal que Cármides tem reclamado sofrer, e envia um menino para chamar Cármides. É aqui que entra a passagem sobre a importância da entrega da alma<sup>92</sup> para que ocorra uma filosofia que seja verdadeira e que transforme as dores da vida. Sócrates diz conhecer um remédio que um médico trácio, aluno de Zalmoxis<sup>93</sup>, deus da medicina na Trácia, certa vez lhe deu, e que consiste em uma planta

<sup>90</sup> É interessante ressaltar a relação natural que há para os gregos entre os homens de saber, os filósofos, e os poetas, 155a.

<sup>91</sup> A palavra *sophrosyne* é de difícil tradução. Tem, em seu radical, relação com *saos*, e *phren*, saudável e espírito, mente. *Phren*, no entanto, também designa a parte entre o coração e o abdômen, o diafragma, mostrando forte relação com o mundo concreto dos sentidos. Acreditamos que a palavra "sensatez" traduz bem o termo *sophrosyne* por conter tanto o aspecto sensorial em seu étimo quanto o espiritual em seu sentido. As palavras temperança e prudência parecem perder sua força se tivermos em mente toda discussão da segunda parte do *Cármides* sobre a *sophrosyne* ser ou não conhecimento de si e, por isso, ser ciência das ciências. No entanto, a tradução mais comum para o português é temperança.

<sup>92</sup> A expressão literal encontramos em 157 b τὴν ψυχὴν παρασχέιν τῆ ἐποδῆι, entregar a alma para o encantamento. A passagem que vamos agora tratar é a 155e – 157d.

<sup>93</sup> Zalmoxis era um deus trácio sobre o qual Heródoto (V, 97) nos conta uma lenda. Os gregos do mar do Ponto diriam que esse Zalmoxis antes de ser um deus era um escravo, discípulo de Pitágoras, e que chegou a ser rei dos trácios. Cf. PLATON. *Charmide*. trad. Alfred Croiset. Belles Letters: Paris, 1949. p. 56, nota 2.

e certo encantamento<sup>94</sup> (ἐπιωδή) que deve ser entoado ao utilizar o remédio. No entanto, Sócrates não pode entregar a qualquer um o encantamento, pois este tem certas características especiais: o encantamento não pode curar a dor de cabeça separadamente. Antes, tais palavras mágicas devem ser ditas somente àqueles que se dispuserem a entregar a alma para o curador. Trata-se aqui de uma concepção da medicina muito em voga hoje em dia, o holismo. Diz Sócrates que o tal discípulo de Zalmoxis teria afirmado que o corpo não pode ser curado separadamente da alma, e que a raiz e fonte dos males e bens do homem é a alma humana, sendo assim necessário cuidar do homem enquanto um todo e não apenas de parte.

“... que assim como não se deveria tentar curar os olhos sem curar a cabeça, e também nem a cabeça sem o corpo, da mesma forma não se deveria tentar curar o corpo sem curar a alma; esta seria a causa de, entre os gregos, muitas doenças escaparem aos médicos, pois ignoram o todo (τὸ ὅλον), ao qual é necessário prestar cuidado pois, não estando ele bem, seria impossível que a parte estivesse. De fato (...), todo o mal e todo o bem, para o corpo e para o homem, provêm da alma e dela dimanam. É preciso, pois, tratar (θεραπεύειν) desse aspecto em primeiro lugar e acima de tudo, se se quer passar bem da cabeça e do resto do corpo.”<sup>95</sup>

Cabe lembrar a relevância dessa passagem para o estudo dialético que vai se desenrolar durante todo o diálogo: Sócrates está aqui introduzindo o questionamento filosófico e não simplesmente ludibriando o jovem. O que Sócrates quer em realidade é saber sobre a beleza da alma do jovem, isto é, se ele tem aptidão para a filosofia, e, por isso, ele vai fazer nascer o questionamento filosófico a partir de um interesse vivo e particular deste jovem específico. A força psicagógica de todo questionamento posterior está em ele nascer exatamente de uma necessidade existencial do interlocutor de Sócrates, a dor de cabeça, e não de imposições alheias ao seu interesse. A necessidade da entrega da alma, de que se esteja inteiro no questionamento filosófico é premente em um questionamento que se quer mais que mera elucubração de teorias, ele quer ser uma condução da alma, uma redenção e transformação vital.

<sup>94</sup> Um texto muito esclarecedor sobre as relações entre magia e filosofia em Platão é BELFIORE, Elizabeth. “Elenchus, Epode and Magic: Sócrates as Silenus” in *Phoenix*. Vol. XXXIV Numero 2, Classical Association of Canadá: Toronto, 1980. p. 128-137

<sup>95</sup> *Cármides* 156e. As traduções do *Cármides* seguem a tradução de Benjamim Jowett, Chicago, Longon, Toronto: Encyclopedia Britannica, 1952. (Great Books of the Western World)

O próximo trecho, então, apenas corrobora o que já suspeitávamos: o encantamento que deve ser proferido junto com o remédio, para que este tenha efeito, não é nada mais que o questionamento dialético, o *logos*, que faz surgir na alma a *sensatez*, σοφροσύνη.

“Ele disse que o tratamento da alma (θεπαρεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν) são certos encantamentos; tais encantamentos são belos discursos (*logous*) e, a partir de tais discursos, a *sensatez* nasce na alma. Com a *sensatez* nascendo e estando presente, é então fácil a saúde entrar na cabeça e no resto do corpo. Então, ao me ensinar o remédio e o encantamento, ele acrescentou ‘ninguém pode te persuadir a curar a cabeça com esse remédio se não tiver primeiro entregue a alma ao encantamento para ser curada por ti. Pois no presente’, ele disse, ‘este é o erro em meio aos homens, que alguns médicos tentam empreender separadamente a saúde do corpo e a *sensatez*.’”

Aqui temos explicitamente a formulação de que não se pode fazer filosofia, e isto sempre implica procurar a felicidade, sem que a alma como um todo esteja participando da investigação. A filosofia, ao entrar efetivamente na vida de um discípulo e produzir sua força transformadora, não pode lidar com uma parte do real, isto é, o ser ou o conhecimento, ou ainda a beleza ou a justiça, etc., sem afetar o conjunto da alma do homem: sem uma entrega prévia ao questionamento, o efeito do "remédio" da dialética não pode surtir resultados. Os encantamentos que devem ser entoados ao tomar o remédio são os questionamentos dialéticos, que investigados com a devida preparação prévia, a entrega total e irrestrita da alma do ouvinte, provocam uma transformação de caráter de tal magnitude a produzir a *sensatez* e temperança no homem<sup>96</sup>. A posição que se toma aqui é a de que a própria investigação que é feita no

<sup>96</sup> Podemos ainda interpretar esses símbolos da dor de cabeça, da planta e do encantamento de uma outra forma, apesar de a primeira já apresentada parecer refletir melhor o movimento do próprio diálogo *Cármides*. A seguinte interpretação não tem pretensão de resgatar o sentido do texto, mas apenas de esclarecer o nosso ponto de vista utilizando as próprias imagens do texto. A dor de cabeça seria o problema existencial por excelência, a questão da felicidade. A planta, algo concreto e de fácil acesso, são argumentos racionais que podem ser usados a qualquer momento, só que não produzem o efeito adequado sem o encantamento próprio. São os argumentos racionais que em última instância transformam a forma de viver do homem, pois a partir deles e do que eles apresentam como real, não é mais possível compreender a vida de outra forma. Aquilo que é provado por um argumento racional não pode ser negligenciado pela alma. No entanto, a alma, mesmo tendo acesso aos argumentos racionais, continua negligenciando-os, pois ela utiliza os argumentos racionais sem o prévio "encantamento" necessário para que eles forneçam o seu resultado adequado. Os "médicos" de nosso tempo, isto é, os próprios filósofos, aqueles que exercem a dialética, também utilizam os argumentos racionais sem o devido envolvimento prévio. O encantamento por sua vez é a própria disposição do ouvinte de se entregar aos argumentos

*Cármides* sobre a sensatez já é o encantamento: aquele que tem sensatez com certeza sabe o que ela é (158b) e, assim, a investigação do que é a sensatez, se feita sob a entrega da alma do ouvinte, produzirá a mesma sensatez em sua alma. Mesmo o diálogo terminando em aporia, pois Sócrates, Cármides e Crítias não conseguem encontrar a sensatez, um grande resultado é conquistado: Cármides reconhece a ignorância do que seja a sensatez e se propõe a seguir Sócrates e entregar-lhe a alma, fato que já se iniciou durante o diálogo, para que possa aprender o que seja a sensatez e receber o encantamento que a proporciona. O diálogo, em verdade, vai além de seu aparente motivo principal, que seria o de sanar a dor de cabeça de Cármides, e faz surgir no jovem a fascinação pela dialética e pela investigação da natureza das coisas. Cármides quer ser enfeitiçado por Sócrates, e seu tutor, Crítias, ainda sugere que ele faça isso mesmo.

Vamos ainda analisar esse diálogo em sua estrutura geral, apresentando como a relação entre enfeitiçamento e filosofia, e a noção de condução da alma, psicagogia<sup>97</sup>, aparecem no decorrer do diálogo. O *Cármides* tem claramente duas partes: a primeira, introdutória, em que Sócrates dialoga com Cármides (153a – 162c), e, juntos, colocam em aporia três respostas desse à pergunta "o que é a sensatez ou temperança"; a segunda, vai da entrada de Crítias (162c), tutor de Cármides, até o fim do diálogo, no qual Sócrates volta a conversar com Cármides. A segunda parte, o diálogo com Crítias, esse sendo mais velho e mais experiente, ganha uma profundidade muito maior e se permite navegar por mares que Cármides, pela sua idade, não teria fôlego para navegar. Esse movimento parece espelhar o movimento que a própria filosofia faz ao se aproximar de um neófito e ali fazer sua morada. Em um primeiro momento, todo um mundo sensual e sensorial é descrito, com a ênfase na beleza de Cármides e no prazer e amor que tal beleza provocam. Com o começo da beleza da alma de Cármides se revelando, e o próprio diálogo ganhando força e beleza, o tema discutido ganha maior radicalidade e profundidade filosófica, no diálogo com Crítias, abandonando o mundo sensorial provocado por Cármides e indo para a beleza da investigação nela mesma, como se tivesse havido uma conversão da alma do mundo sensório para o mundo das

---

racionais e de estar em um momento adequado para ouvi-los. Sem esses encantamentos, sem uma postura de amizade com o interlocutor, sem a alma estar em um momento adequado para aquele tipo específico de argumentação, sem o amor e reverência pelos assuntos tratados pela dialética, sem uma comoção psicagógica com o que está sendo investigado, os argumentos racionais não podem produzir o efeito de eliminar a dor de cabeça.

<sup>97</sup> É importante lembrar que o termo *psykhagogia* não aparece explicitamente nesse diálogo, mas pode-se pressupor que a noção de condução da alma está presente, principalmente na relação com a entrega prévia da alma para ser curada pelo suposto encantamento de Sócrates.



idéias<sup>98</sup>. Assim, vemos a psicagogia, a condução da alma que parte da beleza de um mundo mesclado pelos elementos do sentido para a beleza do mundo das idéias em si mesmas. Essa é a diferença entre o "amante de espetáculos" e o filósofo, pois esse consegue ir além da beleza do mundo sensório e se descobre em um outro mundo, mais radical e intenso, onde a beleza ela mesma aparece com mais nitidez e pureza.

É interessante perceber um traço peculiar da mudança de nível do diálogo no momento da passagem de Cármides para Crítias como interlocutores. Cármides apresenta em sua terceira tentativa uma definição de sensatez que parece ser de Crítias, apesar desse negar ser o autor: fazer o que lhe é próprio<sup>99</sup>. Quando Sócrates refuta também tal definição, e Cármides afirma que talvez o autor da definição não soubesse o que estava dizendo, Crítias, que já há algum tempo se mostrava inquieto com seu pupilo caindo em sucessivas aporias, entra no diálogo. Uma frase, porém, chama atenção: "(...) pois Crítias não se conteve, mas me pareceu estar irritado com Cármides, assim como um poeta com um ator que apresenta mal seus poemas"<sup>100</sup>. O ponto interessante aqui é que a diferença entre o poeta e o ator que repete o que o poeta escreveu é que esse tem em si toda a experiência que o levou a cunhar seu poema, e já o ator não necessariamente tem tal experiência, experiência essa que em realidade funda e dá sentido ao poema. Esta frase que marca a entrada de Crítias, que por sua vez mostra a passagem do diálogo a um nível mais elevado de discussão, e também mostra a condução da alma para lugares mais ricos em idéias puras, lembra-nos que a diferença entre os dois níveis está em que o primeiro ainda não fez a experiência que levou a cunhar as definições, mas apenas repete algo que ainda não compreende totalmente. Quando a alma começa a ser conduzida para o "alto", ela começa a fundamentar suas opiniões, isto é, a experimentar aquilo que a levou a chegar a tais opiniões. É como se o ator que repete os poemas fosse levado a fazer a experiência daquilo que levou o poeta a cunhar seus poemas.

Por fim, temos também o encantamento do próprio Cármides, a sua conversão para Sócrates e sua resolução de segui-lo, isto é, entregar-lhe a alma para que ele também possa ser elevado para a beleza desse mundo onde os conceitos dialogam consigo mesmos. Vemos também o encantamento de Sócrates sobre Crítias, que,

---

<sup>98</sup> Vale salientar que é senso comum entre os comentadores que não há, ainda, nos diálogos iniciais, como o Cármides, as "idéias platônicas" propriamente ditas. Veremos com mais vagar em outro capítulo a noção de conversão como essencial para a filosofia platônica.

<sup>99</sup> 161b

<sup>100</sup> 162d

mesmo sendo mais velho, é levado pelas dúvidas de Sócrates a também ficar em dúvida sobre o que ele acreditava que sabia: “E Crítias, ao ouvir essas palavras e me ver em aporia, assim como aqueles que vêem outros bocejando em sua frente experimentam a mesma sensação, pareceu-me ser forçado pela minha aporia a ele também ser conquistado pela aporia.”<sup>101</sup>

## 2.4. CONCLUSÃO DOS DOIS PRIMEIROS CAPÍTULOS

Podemos dizer que os dois capítulos precedentes dispõem de dois focos principais ao analisar a importância do termo *psykhagogia* para a filosofia platônica: a poesia-música e a retórica. Em relação à poesia, especialmente à tragédia, que era compreendida como uma psicagogia, concentramo-nos na *República*, da qual analisamos principalmente os livros II, III e X, em que está mais explícita a relação de Platão com a poesia de sua época. Percebemos ali que as tão famosas críticas que Sócrates apresenta à poesia não alcançam o *modo de educar* realizado por ela, restringindo-se *ao conteúdo do que ela ensina*, e também que Sócrates apresenta a importância do poder de persuasão poético para uma boa educação filosófica. Ainda lidando com a poesia-música, apresentamos a importância do trecho denominado *o amante de espetáculos* para mostrar como o filósofo é também um amante de espetáculos, mas do *espetáculo da verdade*, resumindo assim o poder educativo saudável que pode haver em uma apresentação teatral típica da época.

Em relação à retórica, analisamos trechos de dois diálogos em que Platão parece expor sua concepção de retórica, encontrando, no *Górgias*, um lugar apropriado para o *bom retórico* e, no *Fedro*, a definição de retórica como uma psicagogia. A partir desses textos, apresentamos a necessidade de a própria filosofia ser também uma psicagogia, já que ela deve conduzir a alma do ouvinte ou leitor para uma concepção específica, e assim necessitar também da retórica.

Por fim, mostramos, com base no *Cármides*, a necessidade de uma entrega da alma para que a discussão possa ocorrer de modo frutífero, isto é, para que ela possa transformar a vida daquele que investiga.

Esses dois capítulos procuram mostrar que uma filosofia que não se propõe a ser uma psicagogia, como a tragédia e a retórica se propõem, não cumpre os quesitos

---

<sup>101</sup> 169c

necessários para que transforme a vida dos seus adeptos, perdendo desse modo o sentido básico do filosofar grego: alcançar a vida boa. É nesse sentido que a filosofia platônica pressupõe uma *experiência vital*, uma vivência radical do que é investigado, pela qual o filósofo possa realmente compreender algo com toda sua alma, de modo a transformar o seu modo de viver e ver a vida.