

## A VERDADE ENTRE A RETÓRICA E A REMINISCÊNCIA NO *FEDRO* DE PLATÃO

THE TRUTH BETWEEN RHETORIC AND RECOLLECTION IN PLATO'S *PHAEDRUS*

Hedgar Lopes Castro<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir do *Fedro*, o artigo busca expor a incompatibilidade de relacionar verdade e retórica. Para tal, estabeleço uma confrontação entre o diálogo que busca a verdade, por meio da reminiscência e da dialética, e o discurso retórico que, por não contemplar a verdade, pode apenas exprimir e se manter na mutabilidade contínua e permanente da dóxa. Abordarei as seguintes perspectivas: a reminiscência produz um discurso que remonta a verdades originárias da alma, porque voltadas à sua condição pré-natal e divina; a retórica como produtora de um discurso necessariamente enganoso ou ilusório, porque se vale da passividade da alma ignorante da multidão e a perpetua.

**Palavras-chave:** Verdade, Retórica, Reminiscência, Discurso, Diálogo

separadas por vírgulas, sem ponto final

**Abstract:** *From the Phaedrus, the article seeks to expose the incompatibility of relating truth and rhetoric. To this end, I establish a confrontation between the dialogue that seeks the truth, through reminiscence and dialectics, and the rhetorical discourse that, by not contemplating the truth, can only express and maintain itself in the continuous and permanent mutability of doxa. I will address the following perspectives: reminiscence produces a discourse that goes back to the soul's original truths, because they are focused on its prenatal and divine condition; rhetoric as the producer of a necessarily misleading or illusory discourse, because it uses the passivity of the ignorant soul of the crowd and perpetuates it.*

**Keywords:** *Truth, Rhetoric, Recollection, Speech, Dialogue*

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 "This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

## Introdução

No *Fedro*, a reminiscência está inclusa em um contexto retórico para provar que pode haver uma retórica boa, nobre e que impulsiona à perfeição divina como característica da alma; o exercício retórico dos oradores ordinários não alcança a perfeição divina da alma e, ao contrário da reminiscência, conduzem-na ao extremo de sua passividade. A reminiscência e a retórica relacionam-se intimamente porque são individualmente promotoras de discurso (*lógos*) e geram na alma, por isso mesmo, a *dóxa*; entretanto, apartam-se radicalmente, pois a retórica não busca pela verdade, enquanto que, pela reminiscência, o ser humano a recorda.

O texto está dividido em três partes. Na primeira, dedico-me ao estudo da reminiscência como fonte de um discurso verdadeiro; na segunda, transfiro o foco da reminiscência para a dialética, isto é, para o diálogo como meio pelo qual o discurso verdadeiro pode ser alcançado; na terceira, exponho como o orador não se preocupa com o discurso, nem com o diálogo em busca da verdade. Para tanto, parto do seguinte problema: o que significa e qual a eficácia de criticar o discurso retórico por meio da reminiscência e da dialética? Sigo uma perspectiva de gradativa degradação ou abandono do ato específico de filosofar: a busca pela verdade, que não comporta o discurso retórico.

### 1. A reminiscência como promotora do discurso bem composto

Platão, no *Fedro*, na metade da Palinódia de Sócrates, define como reminiscência a capacidade da alma de lembrar-se de sua situação anterior a encarnar-se em um corpo humano: um processo de julgamento da alma em nome da Justiça, em conclusão do qual passa a alma a viver uma vida digna. Platão diz:

Então a alma humana vai para a vida de um animal e a que um dia já foi homem deixa a existência animal e readquire de novo a condição humana. Mas a alma que jamais observou a verdade nunca atingirá a forma que é a nossa. E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade, inferida pela reflexão. A tal acto chama-se reminiscência (*anámnēsis*) das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe (*tò òn óntos*)<sup>2</sup>. (PLATÃO, *Fedro*, 249b-c)

O discurso de Sócrates, refletido nesse trecho, exhibe a origem da alma como uma verdade puramente recordativa: a reminiscência. A recordação unifica a multiplicidade sensível pela reflexão e exhibe uma verdade que não guarda nenhuma relação com o que a alma visualiza atual e presentemente. A recordação, portanto, é uma atividade que despreza o conteúdo sensível e próprio

---

<sup>2</sup> Todas as traduções do *Fedro* são de José Ribeiro Ferreira.

do corpo, que se mistura com a percepção e compreensão intelectual (ou reflexiva) das coisas, visto que considera apenas o que realmente existe (*tò òn óntos*).

Mas, como já foi apontado, o trecho aludido é de uma Palinódia: uma retratação ao deus *Éros*, ao mesmo tempo em que é uma refutação mais ampla e melhor do discurso de Lísias. O primeiro discurso de Sócrates é feito para refutar o discurso de Lísias, e o segundo de Sócrates refuta a si mesmo.<sup>3</sup> No segundo, a realidade originária da alma e suas capacidades intelectuais às quais Sócrates se refere são derivadas da reminiscência como prática discursiva e individual. É necessário que a retórica de Lísias, o objeto a ser criticado e examinado em todo o *Fedro*, possa ser apreciada em suas partes constitutivas, mediante um diálogo sobre elas. Visto que pode contemplar “o gênero verdadeiro das coisas (*tò tês alethoús epistémes génos*) e os seres reais (*tò ón óntos*)” (247e), o filósofo pode instruir o orador retoricamente (pois a reminiscência proporciona um discurso individual tanto como o da retórica ordinária), mas não dialeticamente.

Há pelo menos dois aspectos em que a dialética deve ser empreendida, no *Fedro*, tendo em vista a Palinódia. O primeiro é que ela pressupõe o resgate ou a contemplação do ser ele mesmo, antes que possa ser objeto do discurso (logo, modificado infinitamente, sobretudo pela retórica); esse aspecto pressupõe a reminiscência, que permite que alma contemple o ser em sua origem divina, quando o ser está plena e solidamente jungido à verdade. Em um segundo aspecto, a dialética deve ser exercida mediante o diálogo em sua plena atividade; ela instaura uma busca pelo ser e pela verdade, sob a pressuposição de que a alma é capaz de falar ou discursar segundo a verdade.

A reminiscência não pode deixar de ser assemelhada à dialética, porque esta também busca o ser e a verdade, mas também não podem ser igualadas.<sup>4</sup> Sigo de todo o que declara Rachid,

---

<sup>3</sup> Assim interpreta Coelho: “Ao construir uma refutação de si mesmo, Sócrates acaba por refutar Lísias, considerando que o pressuposto que sustenta ambos os discursos é o mesmo, a saber, de que é preferível relacionar-se com um parceiro não apaixonado, visto que o amor e a paixão causam nos homens um estado doentio” (COELHO, 2016, p. 82). Também Griswold aponta para a fala consigo mesma que Sócrates executa: “Ele deve criar um contexto de desacordo para si mesmo. Ele será persuadido apenas se ele se ouvir dando razões para o que ele vê. Ele, portanto, quebrará o silêncio e se expressará no discurso, não tanto para si mesmo. Mas, neste caso, a retórica já está presente. O filósofo é o seu próprio público, à medida que ele fala consigo mesmo” (GRISWOLD, 1986, p. 172). O que quero sinalizar com essas palavras é o seguinte: é improvável que o filósofo, sozinho refutando o próprio discurso ou o discurso primeiro, de Lísias, seja plausivelmente dialético. Pois a dialética, segundo penso, pressupõe o outro: a alteridade, ou seja, a cidade, o orador, o cidadão, o interlocutor. Do contrário, a excelência da refutação de Sócrates deve ser apenas depositada em sua reminiscência, não em um confronto dialético que só ocorre dialogicamente.

<sup>4</sup> Não concordo com a equivalência entre dialética e reminiscência e, por isso, defendo essa posição com Trabattoni. A dialética se utiliza e pressupõe uma reminiscência do *eide* (ideias, formas), mas o seu processo não corresponde e se resume tão somente à rememoração que a alma, na reminiscência, faz. Diz Trabattoni: “Segundo uma tese bastante difundida, Platão teria progressivamente abandonado a doutrina da reminiscência, substituindo-a pelo método dialético. [...] Essa tese geralmente não é aceitável, porque a reminiscência e a dialética desenvolvem papéis distintos no pensamento de Platão. No entanto, podemos observar que a doutrina da *anamnese* está presente também no *Fedro*, que quase certamente pertence ao período da velhice de Platão. No grande mito cósmico-escatológico presente na parte

em sua tese de doutorado, a respeito do que está embutido no significado da dialética à alma: “A ciência dialética busca expressar o indissociável liame entre dizer, pensar e ser, nexos revelados na tríplice caracterização do conhecimento, verdade e ser, afastando-se do uso apenas antilógico e do raciocínio erístico” (RACHID, 2008, p. 116).

Tendo verificado que a reminiscência estabelece a consideração de uma realidade extraordinária à qual apenas a alma filosófica atina, trato da dialética segundo a perspectiva, propriamente refutativa, de que a dimensão da *dóxa*, própria dos oradores e cidadãos - bem como ponto de partida da investigação filosófica - está saturada de reminiscência; portanto, é a partir da *dóxa* que se pode alcançar a verdade, conforme Griswold Jr. aponta: “o *Fedro* sugere [...] que, se o diálogo filosófico for para não nos levar a lugar algum, ele deve, de algum modo, proceder em conjunto com a *anamnese*. [...]. Ele parece sugerir que a lembrança é uma explicação do que é, até então, implícito na opinião” (GRISWOLD, 1986, p. 8). Tomo como base a seguinte assertiva: a reminiscência é um caminho, a princípio e aparentemente seguro, a partir do qual podemos expor o que é a retórica residente no *Fedro*, fazendo o ser humano enxergar o que há de enganoso no discurso retórico: ela o fará enxergar a alma do homem que vive uma vida terrena.

O *Fedro* aponta para uma noção exata da verdade que a alma pode contemplar e, por meio dela, viver divinamente, sem que um discurso seja fonte de enganos que só residem na vida humana. E Sócrates assevera isso dentro de sua palinódia, em plena retratação ao deus *Éros*:

O ser realmente existente (*ousía óntos oúsa*), que não tem forma, nem cor, nem se pode tocar, visível apenas ao piloto da alma, a inteligência (*nôî*), aquele que é objeto do verdadeiro saber (*tês alethoús epístémes génos*), é esse que habita tal lugar. E então a mente do Ser divino (*theoû diánoia*), porque alimentada pela inteligência e pelo saber sem mistura (*nôî te kai èpístémei akerátoi*) – bem como a de toda a alma que cuide de receber o que lhe é conveniente -, vendo o ser em si, com o tempo, ama-o (*dià khrónou tò òn agapâi*) e, ao contemplar a verdade (*theoroúsa talethê*), nutre-se e reozija-se, até que em seu giro e revolução a conduza ao mesmo ponto (PLATÃO, *Fedro*, 247c-d).

---

central desse diálogo, diz-se que as almas conseguem ver as ideias quando, ainda não encarnadas em um corpo, se movem no mundo hiperurânio seguindo os deuses (249b-c). Mas, uma vez encarnadas, já não dispõem mais dessa visão. Para superar essa dificuldade, deve-se recorrer ao auxílio da memória incentivada pelo exercício dialético” (TRABATTONI, 2010, p. 96). No entanto, na mesma obra, Trabattoni diz: “Não se trata de dois métodos alternativos para alcançar o conhecimento. É sempre a dialética, e não a doutrina da reminiscência, que tem essa função em Platão. A reminiscência fornece, em primeiro lugar, as pistas dos universais sobre os quais a dialética se exercita [...]; em segundo lugar, funciona como condição para o fato que a dialética possa desempenhar essa função com sucesso” (TRABATTONI, 2010, pp. 240-241). Com isso não posso concordar, por duas razões: 1) a reminiscência, ao alcançar as formas (*eíde*) e os seres reais (*tò òn óntos*), está ela mesma, sem confundir-se à dialética, alcançando o conhecimento e a própria verdade, ainda que no lugar supraceléstico; 2) o universal não cabe à reminiscência, visto que acessar as formas e os seres reais não significa, como até aqui foi discutido, que isso se alça à condição de universal. Nesse segundo ponto, mesmo que consideremos que seja universal, a dialética pressupõe uma alteridade, como veremos; logo, a reminiscência, sozinha, por ter efeito e sentido somente no indivíduo, não pode dar à dialética o que a sua atividade “prática” (o diálogo) necessita.

O que se pode ressaltar, nessa passagem, é a absoluta afinidade entre alma (mais especificamente, a inteligência), conhecimento, verdade e ser: parece que tudo compõe apenas uma realidade, ou que a origem à qual a alma tende é necessariamente o ser, a verdade e o conhecimento. No entanto, pode-se considerá-los afins apenas tomando a reminiscência como base: quando a alma, mediante a inteligência, volta-se ao seu estatuto originário, propriamente divino.

A reminiscência que ilumina o discurso socrático, na sua Palinódia, subentende uma refutação filosófica que somente a partir da dialética pode provar que o diálogo é melhor do que o discurso dos oradores, mormente o de Lísias. Não há como refutar Lísias pela reminiscência, posto que o diálogo é impossível na operação reminescente. Apenas a dialética é capaz de refutá-lo, pois ela é operada na pressuposição do outro, do diálogo com o outro, no sentido de que somente o diálogo pode transformar uma opinião ou convicção individual em capacidade de persuadir, dialeticamente, o interlocutor. Segundo McCoy, “a alma do filósofo se aproxima da verdade através de discursos, principalmente através de discursos entre amigos. Para expressá-lo de outra maneira, a Palinódia descreve a filosofia em termos de amor: o amor das formas e o amor de outras pessoas” (MCCOY, 2008, p. 175). A comentadora une filosofia e retórica, ainda que preservando as suas distinções. O que as une é, portanto, o aspecto persuasivo que somente em um diálogo pode aparecer. Não defendo que a Palinódia e a produção discursiva em geral possam levar a uma persuasão: o que a conduz é um discurso submetido ao diálogo.

É necessário, diferentemente do discurso solitário que a Palinódia reproduz, empreender uma pesquisa em busca da verdade que só ocorre na medida em que as opiniões, frequentemente externadas em um diálogo qualquer, são postas e argumentadas. Nessa perspectiva dialógica, Sócrates, no restante do *Fedro*, propõe uma nova abordagem da retórica, em diálogo direto com Fedro e indireto com o discurso de Lísias.

## **2 A dialética como promotora de um diálogo**

A dialética se exerce por meio da investigação das opiniões. Assim, Sócrates não está livre da opinião: ele parte dela para examinar (*skopeîn*) o que ela oferece de incorreto, evasivo, incompleto, enganoso e danoso à vida e à alma humanas. O seu objetivo é alcançar a verdade; assim como da contemplação do ser o ser humano é capaz por meio da reminiscência, a verdade perseguida dentro do diálogo é a única que interessa à dialética, pois é apenas nessa perseguição com que a retórica deveria preocupar-se ativamente do diálogo. Talvez não seja “a verdade”, mas “o que pode ser verdade” o resultado dessa caminhada dialógica e dialética. Ela exige a presença

ativa do interlocutor, que busca a verdade com Sócrates e quer convencer-se da verdade, o que se sucede apenas por meio desse processo, conforme interpreta Casertano:

Evidentemente 'conhecer a verdade' significa [...] *estar convencido* com honestidade intelectual da *própria* verdade; mas deve significar também e sobretudo 'amar a verdade', no sentido de estar sempre disposto a repô-la em discussão no diálogo e no vivo confronto com as verdades dos outros, até aceitar uma verdade diferente da que defendia no início, quando se é convencido por ela. Mas a convicção é um caráter pessoal, subjetivo, embora não seja fator dispensável da questão da verdade. E ainda assim Platão nunca deixa, e justamente, de realçar o *outro* aspecto da verdade, o objetivo e independente da pessoa que a enuncia (CASERTANO, 2010, p. 107).

O comentador traça, em linhas gerais, dois traços da verdade: aquela que é resultado de um diálogo e da persuasão que o interlocutor é capaz de promover, e a verdade independentemente do confronto dialógico, que parece ser pressuposto de toda verdade alcançada em diálogo (a origem divina recordada pela alma, por exemplo). Na segunda parte do *Fedro*, verifica-se a verdade alcançada pelo confronto persuasivo, uma vez que Sócrates se dispõe a examinar, com Fedro, o que significa fazer, na escrita ou na fala, um discurso belo (259e):<sup>5</sup> é exatamente nesse momento que Sócrates não mais atenta para a contemplação do ser real (*tò ón óntos*) e do gênero verdadeiro das coisas (*tò tês alethoûs epistêmes génos*), mediante a reminiscência. Ele passa a atentar para a verdade como busca dialógica, na qual se dispõe a confrontar a sua opinião à do seu interlocutor, em vista de persuadi-lo ou de por ele ser persuadido, desde que a persuasão seja feita, segundo Sócrates, ao se examinar a verdade nas opiniões proclamadas por cada qual.<sup>6</sup>

Há uma verdade a ser buscada, mas, ao lado disso, há uma verdade que pode convencer um indivíduo e não é necessariamente buscada no início de um diálogo; nesse caso, o poder da persuasão sobressai frente à verdade que, quando filosoficamente buscada, não se submete ao poder persuasivo que um discurso retórico. Platão nunca esquece o segundo aspecto da pesquisa pela verdade, segundo o qual, no âmbito do diálogo, composto de perguntas e respostas, os

---

<sup>5</sup> Nesse mesmo passo, logo em seguida, Sócrates põe uma das mais importantes questões retóricas: “*âr' oûn oukh upárkhein deî toîs eû ge kai kalôs hethesoménois tèn toû légontos diánoian eiduîan tò alethès ón àn ereîn péri mélle;*” (Não é necessário àqueles que desejam falar bem e de modo belo, que o pensamento de quem fala conheça a verdade acerca do que será tratado?). Ou seja, Sócrates fala da “necessidade” de que o homem que queira falar bem e belamente detenham o conhecimento da verdade em seu pensamento. Porém, como o orador poderia pensar a partir da própria opinião, que para ele é “uma” verdade? Se isso fosse possível ou óbvio, o orador simplesmente operaria segundo uma contemplação própria da reminiscência. E ele não opera segundo a mesma, nem segundo a verdade. Pois Sócrates, aqui, já está facultando à retórica um possível estatuto de arte, para contrariar o mero discurso vazio e evasivo. Assim, segundo Ferrari, “o argumento de Sócrates é de fato projetado para defender sua afirmação original, considerando agora a réplica da retórica, de que não pode haver arte de falar sem uma compreensão da verdade” (FERRARI, 1990, p. 42).

<sup>6</sup> Asmis remonta ao *Górgias* para trazer à luz uma relação com o *Fedro* pertinente sobre a persuasão tentada pela transmissão de um discurso retórico e que é reconfigurada por Sócrates: “Esta questão é o foco do exame completo de Sócrates sobre a retórica. Como uma possível resposta, Sócrates resume a posição tomada por Górgias no *Górgias*: que, se um aspirante à retórica não possui conhecimento, ele deve adquiri-lo, mas esse conhecimento por si só é insuficiente para a persuasão (*Górgias* 458e-460a, *Fedro* 260d). Sócrates também lembra a Fedro que há argumentos que demonstram que a retórica não é uma habilidade, *tékhne*, mas uma ‘rotina não qualificada’ (*átékhnos tribé*), sem conhecimento (*Fedro* 260e); Sócrates usou tais argumentos no *Górgias* (463b, 501a)” (ASMIS, 1986, p. 155).

interlocutores se dispõem à correção de qualquer rumo que não conduza a ela, ainda que alguns interlocutores não se mostrem tão dispostos a fazê-lo (por exemplo, em *Protágoras* 336b e em *Górgias* 505d). A partir de 259e, Sócrates intenta estabelecer a natureza (*phýsis*) da retórica, convencendo Fedro de que o exercício (*meléten*) dela poderá exercer-se na suposição necessária da *epistême* e, desta forma, tornar-se um perfeito competidor (*agogistèn téleon genésthai*, 269d) ao deter perfeitamente a arte de persuadir (260d).<sup>7</sup>

## 2.1 A refutação dialética a partir da *dóxa*

Ao discursar, Sócrates e um orador jamais saem da opinião (*dóxa*); e o orador, em especial, não ultrapassa a semelhança da verdade (verossimilhança). Assim, o procedimento retórico caracteriza-se por exaltar o próprio poder do orador de conhecer e ensinar coisas verossímeis que residem na esfera da *dóxa*; o seu discurso pressupõe a manutenção nela e jamais aponta à exigência de alcançar a verdade sobre aquilo que fala. E nenhum obstáculo lhe surge para que essa situação epistêmica permaneça, conforme o que diz Fedro no *Fedro*: “[...] aquele que deseja tornar-se orador não necessita compreender o que é verdadeiramente justo, mas o que parece ser para aqueles muitos que julgam, nem o verdadeiro bom e belo, mas o que lhes parecer assim” (260a). O discurso retórico recai apenas em verossimilhança, e Sócrates sabe que esse é o estatuto da retórica que predomina na cidade, na *pólis*. Porém, além disso, ele averigua o fato de que os elementos retóricos não aparecem apenas na relação entre orador e ouvinte, mas também na refutação sob o diálogo processado por perguntas e respostas que visam à correção de deturpações de raciocínios que, verossimilmente, são persuasivos. Segundo Benardete, “a questão segundo a qual a persuasão está relacionada com a opinião e a verdade, que Fedro suscita na segunda metade do diálogo (259e4-260a4), já está presente no cenário que Sócrates deu ao seu discurso [...]” (BENARDETE, 1991, p. 120) Seguindo o comentador, é necessário pontuar que o discurso de Sócrates foi persuasivo porque propôs conhecer a origem e o movimento (divino e humano) da alma, a propósito e a partir da relação entre amante e amado. Sócrates sugere que a persuasão pela

---

<sup>7</sup> Essa passagem guarda relação com o *Górgias*. Burger diz: “Em oposição ao servilismo que os retores representam à opinião humana, Sócrates mostra seu próprio compromisso com um projeto sobre-humano: na medida em que o conhecimento de seu objeto em relação ao todo e suas partes é a condição para qualquer arte, esse conhecimento da alma é a necessário, mesmo que seja inalcançável, condição para uma arte de persuasão” (BURGER, 1980, p. 71). O raciocínio é coerente, apenas não concordo com a necessidade depositada em conhecer a alma como condição para a arte de persuasão. Aliás, conhecer a alma como um todo e como parte de um todo é de igual modo desnecessário para a efetivação da persuasão. Pois conhecer a alma (a própria) não é suficiente para a prática de uma arte, sobretudo da retórica (se é que se configura como arte), que não lida com apenas uma alma.

verdade não é suficiente em termos de discurso, pois apenas o diálogo pode tratar da opinião e cotejá-la com a verdade interativamente.

Para participar ativamente do diálogo, Sócrates exige do seu interlocutor que admita a própria ignorância e busque saber se as suas convicções ou opiniões estão ou não vinculadas com a verdade, ou se são apenas verossimilhança. Esse é o ponto de partida. Conforme explica Victor Goldschmidt, “os diálogos são o momento em que parece acabada a purgação das opiniões que criam obstáculo ao ensino, o momento em que o interlocutor se desembaraça de sua segurança e se cala, em estado, doravante, de receber o ensinamento de Sócrates” (GOLDSCHMIDT, 2002, 49). Assim, o exame socrático que visa purgar as opiniões dos seus interlocutores não visa calá-los meramente: Sócrates está sempre disposto e propenso a fazer de um diálogo um mecanismo de ensino do que ele propriamente sabe e ignora. Sócrates então se vale da ignorância residente em si mesmo e em seu interlocutor para operar o seu método da ironia como reação primeira a qualquer afirmação feita pelo seu interlocutor, para que aos poucos reconheça a sua condição ignorante.<sup>8</sup> Essa investigação ativa dá-se em um diálogo, mas não na produção e transmissão de um discurso. Sócrates investiga e corrige erros sem que o autor do discurso esteja presente (é o que ocorre no *Fedro*, dada a ausência de Lísias, o que impede qualquer aprendizado da parte deste).

No entanto, a investigação ou o exame (*élenkhos*) em que Sócrates se compenetra necessariamente esbarra na alma passiva do cidadão que com ele dialoga, alma que recebe os discursos do orador tacitamente. Essa passividade é um estado de ignorância utilizado plenamente ao gosto do orador e abrange dois aspectos: primeiro, o impacto do discurso à alma, um impacto

---

<sup>8</sup> Sobre tal reconhecimento, a interpretação de Marques parece bastante relevante do ponto de vista moral: “[...] O exame conduzido por Sócrates deve produzir um efeito na alma e esse efeito não consiste em reforçar as crenças morais do interlocutor nem em libertá-lo de suas crenças imorais, mas, antes, em libertar cada um e, em primeiro lugar, o próprio interlocutor da pior forma de ignorância que existe, a que consiste em crer que se sabe quando não se sabe. A finalidade do exame é tornar aquele que pode e o deseja capaz de aprender. Se há uma finalidade 'pessoal', ela não consiste em refutar crenças falsas, mas em fazer reconhecer a virtude e o poder do saber e do *lógos*. É esse reconhecimento, ou sua falta, que determina um modo de viver. A finalidade 'pessoal' identifica-se, então, com uma finalidade 'epistemológica', que é acompanhada necessariamente de uma consequência moral, de uma consequência e não de uma finalidade” (MARQUES, 2012, p. 9). Marcelo Pimenta Marques aponta para um ensino moral e epistemológico contido na investida de Sócrates. A ironia é encetada e logo em seguida o exame pode ser feito: sem a ironia, o interlocutor não se dá conta das próprias crenças, nem estará preparado ao que poderá atingir em termos de conhecimento. Sendo assim, a finalidade pessoal parece ausentar-se de todo o processo: Sócrates quer que o indivíduo seja coerente no que diz e sabe em relação ao que pratica em sua vida. Portanto, não é uma condição ignorante somente do ponto de vista do conhecimento, mas também do da moral: o *élenkhos* é uma purificação, propriamente. Segundo Dixsaut, “purificar a alma é libertá-la seja de sua maldade, que é associada a uma doença, visto que ela é uma discórdia e um desequilíbrio, seja de sua ignorância, análoga na alma à fealdade. A ignorância (*áгноia*) comporta duas espécies, às quais correspondem dois remédios: o ensinamento profissional, que liberta a alma da falta de certo tipo de conhecimento (pode-se pensar que se trata de passar daquilo que o *Górgias*, 463b, chamava de ‘prática rotineira’, a *tribé*, a uma *tékhnē* verdadeira), e a educação (*paideia*), que a liberta da parte mais rebelde e mais invasora da ignorância: a *amathía*, que consiste em crer saber, quando não se sabe. Porque se situa em uma lógica da purificação, a ignorância não pode em nenhum dos dois casos ser conhecida como um vazio a ser preenchido, mas como um obstáculo positivo” (DIXSAUT, 2005, p. 80).



potencialmente maléfico, no que tange ao agir do cidadão; e, segundo, a sua composição propositalmente ilusória, que conduz a uma vida mergulhada na opinião e, por isso mesmo, sem que a busca pela verdade lhe seja um marco referencial.

Ao ouvirem um discurso, os cidadãos se limitam a acreditar em seu conteúdo e a serem persuadidos pelo seu transmissor, o orador, de que devem agir de tal ou qual modo e crer em tal ou qual coisa: robustece-se, por assim dizer, um âmbito meramente pessoal que é incapaz de abarcar a realidade objetiva para a qual aponta o conhecimento (*epístéme*) e a verdade (*alethéia*), os quais o diálogo filosófico pretende alcançar, desde o seu início. Isso, segundo Casertano, dá-se desde o início da obra platônica.<sup>9</sup> É porque Sócrates não se toma como centro da verdade que ele pode perscrutar o que é a verdade, ou o conhecimento que dela se aproxima. No entanto, o discurso retórico não se pauta por essa noção e busca. Ele se pauta pela mera introjeção de verossimilhanças na alma de sua plateia. Não seguindo esse “método” retórico de passivamente introjetar na alma da plateia verossimilhanças, Sócrates se irmana com o seu interlocutor, acompanha-o, tomando-o como um ser igual aos demais em capacidade (*dýnamis*), portanto capaz, pela inteligência, de dialogar e buscar a verdade.

### **3. A refutação socrática: a ausência de diálogo da retórica**

A filosofia é, por definição, uma busca pela sabedoria. E isso ocorre no diálogo, necessariamente, não em um discurso pautado pela reminiscência, por mais belo que ele pareça. Sócrates nitidamente exprime a exigência da verdade para o conhecimento do orador: “Então a arte do discurso, ó companheiro, sem o conhecimento do que é verdadeiro, é como uma caça das opiniões, ocupação risível e, como bem parece, bem distante da arte” (262c). As opiniões não equivalem ao conhecimento verdadeiro; entretanto, para se buscar este é indispensável partir delas. Todo orador desconhece esse pressuposto e ilude acreditando que pode exercer a retórica de modo implacável, ao competir e persuadir qualquer um de uma mera opinião que não passou por nenhuma investigação a refutá-la: aqui manifesta-se a enorme importância do diálogo. Um orador que nunca dialoga proporcionará o ensino ou a persuasão de ações e crenças que sempre tomam como base

---

<sup>9</sup> A título de instrução e incursão na obra platônica, o seguinte comentário de Casertano é bastante enriquecedor: “Nos primeiros diálogos, a objetividade da verdade apresenta-se principalmente com duas características, também elas, em seguida, mais amplamente aprofundadas e problematizadas. [...] Naturalmente, o caráter impessoal da verdade vale também para Sócrates, ou seja, também aquilo que diz Sócrates, o homem verdadeiro por excelência, deve ser avaliado em relação a uma verdade que o transcende, e não em relação à sua pessoa” (CASERTANO, 2010, p. 27).

uma ação particular, mas jamais a ação objetiva (o que é o justo, por exemplo) de que o seu discurso fala.

O que Sócrates investiga, entre outras coisas, ao introduzir a defesa do diálogo sobre a retórica e seus limites, não é a sua debelação de todo, mas duas outras coisas, como Casertano explica (CASERTANO, 2010, p. 97): de um lado, distinguir opinião e verdade para agir bem e, de outro lado, permanecer no amor pela verdade e em sua aproximação contínua, embora nunca se a alcance. Sócrates quer investigar o poder da retórica de, ao discursar, alcançar a verdade, não somente para que possa abarcar o objeto que a verdade implica e aponta, mas também para reconduzir, na medida do possível, a opinião do orador à verdade. Ao aspirá-la, Sócrates mostra que a Palinódia e o diálogo que a sucede são duas formas de criticar o discurso falacioso da retórica.

A busca pela verdade é exigida no *Fedro*, basicamente, para dois fins: 1) não nos situarmos meramente na retórica vazia, que conduz exclusivamente aos inúteis, cegos, infundáveis e maliciosos discursos; 2) não confundirmos a meta verdadeira de um diálogo com a meta (e aspiração) falsa de educar os cidadãos, que não os conduz à busca pela verdade e não está propensa a ela. O conhecimento (*epistême*), assim, é alcançado apenas pela contemplação da verdade que, com efeito, rege a vida de cada ser humano na *pólis*. Os integrantes da multidão, porém, ainda orbitam no campo da *dóxa* e dele não poderão sair até que o método dialógico (dialética) de Sócrates os faça perceber a própria ignorância, para, só após, alcançarem o patamar de homens que verdadeiramente conheçam aquilo que dizem, não que sejam persuadidos pelos oradores verossimilmente.

Eis o momento em que Sócrates inicia a sua sistemática refutação à persuasão retórica, que não atenta para o objeto do seu discurso e, portanto, para o objeto do que ensina (do conhecimento transmitido no discurso):

Sócrates: Suponhamos que eu te queira persuadir a comprar um cavalo para combater os inimigos e ambos éramos desconhecedores de cavalos; que eu sabia apenas a teu respeito que Fedro considera cavalo o animal que, de todos os animais domésticos, tem as orelhas maiores...

Fedro: Seria uma coisa ridícula, Sócrates!

Sócrates: Ainda não. Mas quando eu quisesse persuadir-te com ardor, compondo um discurso de elogio ao asno, em que lhe desse o nome do cavalo e afirmasse ser a sua aquisição inestimável, quer na paz quer na guerra, vantajoso no combate, usado como montada, e capaz também de levar as bagagens; apto ainda para muitas outras coisas... (PLATÃO, *Fedro*, 260b-d).

Nessa passagem, está claro que o falar bem não se traduz em uma boa persuasão, pois Sócrates deixa implícito que a verdade deve fazer parte, nesse caso, do exame do objeto ao qual um discurso se refere; Sócrates pretende a persuasão apenas como resultado de um exame do que ele mesmo e o seu interlocutor conhecem. Para tal, Sócrates insiste em um conhecimento objetivo sobre aquilo que é objeto de uma discussão. Não podemos confundir o objeto da discussão, que Sócrates

pretende que seja objetivo e não psicológico, com a objetividade e indiscutibilidade que caracteriza o ser contemplado pela alma quando realiza a reminiscência.

A preocupação de fundo de Sócrates, aqui, não é com o conhecimento objetivo tão somente: é também com o mal que causa à *pólis* que um cidadão seja educado, retoricamente, com um discurso enganoso, no qual passa a crer acriticamente. É precisamente nesse ponto<sup>10</sup> que Sócrates conduz a alma do interlocutor ao conhecimento alcançado apenas pelo processo dialógico.<sup>11</sup> No entanto, um discurso retórico não se vale apenas da falta de conhecimento (em jargão moderno, de consciência) da própria ignorância, que caracteriza o cidadão e que perfeitamente se adequa, por isso mesmo, à educação retórica; além dela, o discurso retórico usa de modo conveniente o ilusionismo como “técnica” de persuasão.

### 3.1. O ilusionismo retórico: a inviabilidade definitiva do diálogo

O ilusionismo é o ponto máximo da predominância do discurso em detrimento do diálogo e, por conseguinte, do poder persuasivo com o qual um orador infunde crenças em seu ouvinte. Sócrates cita um famoso praticante do ilusionismo retórico: “então não conhecemos os dizeres com arte do eleático Palamedes, por meio do qual mostrava aos ouvintes as mesmas coisas como semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento?” (*Fedro*, 261d).<sup>12</sup> O orador, para governar e submeter a alma à *dóxa* da qual se utiliza, constrói um trajeto convenientemente flexível em seu próprio discurso: são mudanças contínuas e oportunistas em sua direção, que constituem não uma habilidade discursiva (que, ao ser usada, mostra a suposta sabedoria do orador com as palavras que transmite), mas um ilusionismo sem arte e desprovido de

---

<sup>10</sup> Sócrates diz, em 260d: “Então não teríamos nós, meu caro amigo, insultado a arte da palavra de um modo muito áspero do que convinha? E ela vai dizer com certeza: “Ó homens estranhos, porque dizeis tais absurdos?! Ora eu não obrigo ninguém que desconheça a verdade a aprender a falar; mas se o meu conselho tem algum valor, então devem pegar em mim só depois de adquirir aquela. No entanto, proclamo solenemente que quem conhecer a realidade, mas não dispuser do meu auxílio, não irá muito longe na arte de persuadir”. Sócrates critica a retórica ao sinalizar para duas condições necessárias (a aquisição da verdade para falar e a retórica como necessária à arte de persuadir), embora nenhuma delas seja suficiente. Ademais, ele critica, nesse ponto, o sentido específico de verdade: não há “uma” verdade (de que depende o sucesso persuasivo a que tende a retórica); é a própria verdade que se constitui, para Sócrates, como condição para a retórica. Sem ela, o aprendizado (à fala, ao discurso) é em vão. Na retórica vulgar (de Lísias, por exemplo), a aquisição da verdade serve para potencializar o seu objetivo persuasivo: é justamente essa simplificação e instrumentalização dela que Sócrates não aceita.

<sup>11</sup> O processo é bem tintetizado por Goldschmidt: “Enquanto o aluno se acredita provido de um saber orgulhoso, a ciência do mestre deve calar-se e humilhar-se diante dele, para que o aluno possa tanto mais livremente produzir suas falsas opiniões. Mas, desde que o respondente confesse sua ignorância, Sócrates pode abandonar sua modéstia simulada e começar o ensinamento” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 77).

<sup>12</sup> Nichols alega aqui que há um intento de Sócrates a construir um novo tipo de vida pública, que pressupõe a filosofia como primeira retórica, filosofia esta que pode falar propriamente da relação que existe entre todos os contrários aos quais a filosofia eleática, mormente Parmênides e Heráclito, tanto se debruçou (cf. NICHOLS, 2009, pp. 126-127).

conhecimento.<sup>13</sup> O cidadão está sujeito a essas mudanças contínuas e intrínsecas ao discurso retórico, na medida em que o orador lhe força a manter-se no campo da *dóxa*: sem conhecer (*epistémiai*) o que é a opinião semelhante ou dessemelhante a respeito de cada coisa tratada no discurso, o cidadão está fadado a permanecer na ignorância que implica a *dóxa* sempre mutável.

Um cidadão ignorante ouve um discurso de um orador capaz dessas mudanças intrínsecas e contínuas no discurso e não toma um choque negativo, mas positivo: passivamente, o cidadão apenas considera que essa mudança é magistral (ou mágica), e assim toma como verdade o discurso verossímil que lhe foi proferido. O cidadão não percebe que essas mudanças no discurso integram uma das maiores formas de argumentação dos oradores: a antilogia. Esta é, diz Sócrates, “[...] aquela [operação lógica] que é capaz de assemelhar tudo e todas as coisas possíveis, na medida do possível, e também de trazer à luz o que outros, operando essas mesmas semelhanças, tentam dissimular” (261e). A antilogia é uma técnica muito utilizada pela retórica, ainda que seja subalterna e ilegítima. Subalterna e ilegítima porque, segundo o pressentir de Sócrates, “é como se eu ouvisse a aproximação de alguns contestadores da arte do discurso a dizer que ela é falsa, que ela não é uma arte, mas uma ocupação isenta de arte (*ouk esti téchne alla atechnos tribé*)” (261a). Sócrates fala isso da retórica porque a antilogia não merece ser chamada de arte ou técnica, pois não tem as suas características.<sup>14</sup> Mas os oradores, com toda a sua “genialidade”, fazem que ela pareça um dispositivo muito inteligente, por isso conseguem ludibriar sua plateia com discursos mutantes.

---

<sup>13</sup> Segundo Asmis, há conhecimento nesse aspecto da prática retórica: “Consequentemente, Sócrates argumenta, uma vez que a retórica é a prática do engano, e uma vez que o engano não pode ser bem-sucedido, a menos que o enganador conheça a verdade, o praticante da retórica deve ter conhecimento” (ASMIS, 1986, p. 155). Discordo de Asmis, visto que tomo como princípio que nenhum orador conheça a verdade; é justamente por isso que o conhecimento lhe falta. Essa comentadora, no entanto, parece atentar ao conhecimento parcial da verdade a que qualquer cidadão e orador pode acessar; por isso, inclusive, que a empreitada de Sócrates, ao estabelecer o diálogo, nunca é fracassada de antemão. Mas é muito diferente saber transparecer, no discurso, a imagem do justo e injusto conveniente e astutamente (261c) de saber o que é, propriamente, o justo e o injusto. Segundo as palavras introdutórias ao *Fedro* de Robin, com as quais concordo, o ilusionismo é uma evidência da ausência de arte, não uma habilidade de raciocínio: “Pois o terreno privilegiado de tal ilusionismo é aquele em que se pode imperceptivelmente escapar de um termo para aquele que é, na realidade, o oposto. Para produzir ilusão, bem como discerni-la, supõe-se que alguém não se contente em operar em opiniões incertas e vagas, mas que se conheça a verdadeira essência do que se assemelha um pouco. Caso contrário, a retórica não tem o direito de postar-se no comando para afirmar que é uma arte” (ROBIN, 1933, XXXIX).

<sup>14</sup> Isto é, o discurso comprometido com a compreensão do seu objeto específico na realidade (*tò ón óntos*). Um médico, por exemplo, é um técnico porque realiza uma atividade real, à qual qualquer homem pode aludir e se submeter; para uma ampla definição de técnica ou arte como sendo, basicamente, a detenção de conhecimento em um campo específico. Sócrates, no *Fedro*, dispõe-se a argumentar ao máximo a tese de que o discurso proferido por Lísias é *atechnôs*, sem arte, sem técnica: “O discurso de Lísias seduz Fedro, mas não lhe ensina nada, nem mesmo sobre os aspectos formais, vale dizer, técnicos, da arte de fazer discursos. Os discursos de Sócrates não só fascinam o jovem Fedro, mas também lhe ensinam coisas de maior valor do que o simples domínio de uma técnica. Os discursos de Sócrates são melhores do que o do ‘mestre incomparável dos escritores’ (228a) [...]” (PERINE, 2003, p. 48). Depois de argumentar a falta de técnica do discurso de Lísias, Sócrates diz, na segunda metade do diálogo: “O que queríamos saber nos trouxe até aqui, justamente para podermos examinar a censura endereçada a Lísias pelos seus discursos, e para examinarmos os próprios discursos escritos, se foram compostos com arte ou sem arte (*téchne*). Os que estão de acordo com a arte (*étechnon*) parecem-me terem sido expostos de modo bem medido (*metrios*)” (277a-b).

Torna-se evidente que Sócrates, ao investir no exame feito no diálogo, quer prevenir o cidadão de que não caia na estratégia retórica de falar sobre coisas semelhantes e dessemelhantes ao mesmo tempo, no mesmo discurso: “então quem se propõe enganar outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exatamente a semelhança das coisas e a sua diferença” (262a). O orador enganador pretende que o seu discurso seja poderoso o suficiente para enganar, e o seu ouvinte seja desorientado o suficiente para ser enganado.<sup>15</sup> Mas, na verdade, o fato de que o discurso é retoricamente tomado por dessemelhanças e semelhanças é a prova maior de que o orador não sabe o que é o semelhante, nem o dessemelhante; o princípio a partir do qual o orador atua, supostamente definindo o que é o justo e o injusto, só pode, por isso, produzir vários ilusionismos ou dissimulações em seu discurso.<sup>16</sup>

Não se vê margem ao diálogo na retórica. Sócrates tem em Fedro um interlocutor próprio para ser refutado, mas jamais um discípulo: um homem que não dialoga à busca da verdade, mas introduzindo fatos que supostamente corroborem suas crenças, jamais poderá ser discípulo de Sócrates. Apesar de seu interlocutor, Fedro parece estar incluso no âmbito da multidão, e dela sempre participam homens que “ouvem dizer”<sup>17</sup>: homens que se iludem ao acreditar no que não se consubstancia em provas e investigações argumentativas, próprias do método dialógico, da dialética. Sócrates então explora a concepção de retórica à base da pura e passiva ignorância, condição da qual orador se aproveita para destinar, com sucesso, o seu discurso ilusório. A refutação de Sócrates a respeito da passividade da alma encontra o seu pleno sentido, portanto, quando revela que o orador percebe e se vale da passividade da alma da multidão à serventia dos

---

<sup>15</sup> Falando em termos estritamente dialéticos, o conhecimento da coisa, do ser, é o único que pode ser afirmado e classificado como conhecimento. O conhecimento de como enganar pressupõe não saber o que cada coisa é, na realidade. Se um homem dedicar-se ao conhecimento das coisas, ele já fugiu da prática antilógica de que o orador se vale. Segundo Rachid, nesse sentido, “Sócrates ressalta que a controvérsia (*antilogikè*), antilogia, não se realiza apenas em tribunais e nos debates públicos, mas em toda espécie de discurso, tornando todas as coisas mutuamente semelhantes a fim de proceder à ilusão, operada pela arte do engano, de sorte que se alguém, exercendo a antilogia, se empenha em enganar outrem, sem se enganar, é preciso conhecer com acurácia a semelhança e a dessemelhança dos entes, pois aquele que ignora a verdade de cada ente, não é capaz de reconhecer distintamente nos outros nem o semelhante nem o dessemelhante” (RACHID, 2008, p. 103).

<sup>16</sup> A crítica feita por Christopher Moore, sobre a passagem 262a, é de alta pertinência, uma vez que aponta para uma concepção de engano que escapa ao que Sócrates defende como engano discursivo. Moore afirma que é falsa a proposta de produzir um discurso detido no conhecimento objetivo das coisas semelhantes e dessemelhantes. Segundo o comentarista, nem a prática do engano, nem a sua evitação requer esse conhecimento objetivo, acordado em 260b-d. Para evitar o discurso enganoso, é necessário apenas não escutar o discurso, ou evitar afirmar os passos da argumentação e a sua conclusão (cf. MOORE, 2013, pp. 100-101). Já Giovanni Casertano reforça o engano por meio do conhecimento de entes semelhantes e dessemelhantes, o que confere ao discursante facilidade a desviar suas palavras antilogicamente, isto é, falando por meio de contínuas controvérsias (cf. CASERTANO, 2010, pp. 97-98).

<sup>17</sup> Alguns exemplos são pertinentes: quando Sócrates pergunta a ele se Amor é um deus (242d); quando diz que os oradores não precisam compreender o que é justo, pois discursam segundo a aparência de justo (260a); quando diz que nos tribunais e nas assembleias públicas se fala com arte (261b-c). Isso basta para percebermos que Fedro é um interlocutor privilegiado: por não ter conhecimento verdadeiro e por, em vez disso, apegar-se ao que ouve dizer, ele está no rol dos cidadãos aos quais o orador costuma abordar.

seus interesses retóricos, sem a necessidade de um ponto verdadeiro do qual parta - e para o qual se destine - o seu discurso. Sócrates diz que o orador desconhece a verdade das coisas e por isso é incapaz de distinguir a sua semelhança e a sua dessemelhança (262a-c). Pois não é necessário encontrá-lo, visto que só um técnico em discursos deveria fazê-lo;<sup>18</sup> sem a refutação filosófica de Sócrates, resta ao orador ordinário apenas prosseguir no jogo antilógico e ilusório desenfreadamente, pois ele se mostra sempre eficaz para quem não exerce o diálogo. O orador jamais alcança o que é verdadeiro e propriamente relativo à alma, “porque alimentada pela inteligência e pelo saber sem mistura” (*nôi te kaí epistémei akératoi trefoméne*, 247d): na contemplação que faz quando impulsionada pela reminiscência.

## Conclusão

A reminiscência, que aparece na palinódia, é o meio pelo qual Sócrates pode propor um redirecionamento do discurso que outrora foi mal composto, por Lísias. Servindo-se da verdade originária da alma que a reminiscência aponta, a dialética é o principal exercício pelo qual a refutação de Sócrates ocorre na segunda parte do *Fedro*. O discurso individual da reminiscência eleva a alma tanto como o diálogo dialético que Sócrates estabelece com seus interlocutores. No entanto, quando se trata de um operador da retórica, a refutação passa por uma resistência radical a conhecer a realidade: a contemplar a verdade no exercício do diálogo. Porque nenhum orador sai de si mesmo e dos seus próprios discursos: eles lhe são a base da fala; por mais que usem o *lógos* a discursar, não buscam nada a não ser a *dóxa*, a sua plena e permanente mutação. Sócrates propõe então que o discurso retórico seja menos comprometido com a relação consolidada que mantém com o cidadão e atente ao fato de que, além de cidadão, ele é uma alma ativa que pode e deve compreender o conteúdo que o seu discurso possui e o caminho que trilha. Mas essa propensão em nome da verdade no discurso (pela reminiscência) e no diálogo (pela dialética) é fracassada, visto que a alma passiva é aquilo que reina entre os cidadãos em geral, e disso o orador se utiliza para se manter em pleno exercício na *pólis*.

## Referências Bibliográficas

---

<sup>18</sup> A retórica não é uma técnica legítima, para Sócrates; mas, mesmo assim, a retórica tem poder sobre a *pólis* e seus cidadãos. Então, pode-se supor que a retórica, em suas falsas ou supostas técnicas, não depende de um discurso sistematizado que prevê a dialética e que, em uma perspectiva harmônica, seja concatenado em seu todo.

ASMIS, E. Psychagogia in Plato's *Phaedrus*. *Illinois Classical Studies*, Illinois, v. 1, n. 11, p. 153-172. 1986.

BENARDETE, S. *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

BURGER, R. *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Alabama: University of Alabama Press, 1980.

CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. M. G. Pina. São Paulo: Loyola, 2010.

COELHO, V. E. Éros em perspectiva: refutação e filosofia no *Fedro* de Platão. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 69-89, 2016.

DIXSAUT, M. "Refutação e dialética". In: MARQUES, M. P. (org.) "*Refutação*". Introdução e tradução de J. S. Mafra. Belo Horizonte: Paulus, 2012. p. 55-86.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

GRISWOLD, C. L. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986.

MCCOY, M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press, 2008.

MOORE, C. Deception and knowledge in the *Phaedrus*. *Ancient Philosophy*, Oxford, v. 33, p. 97-110, 2013.

NICHOLS, M. P. *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. New York: Cambridge University Press, 2009.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

RACHID, R. J. R. *A invenção platônica da dialética*. 2008. 200 f. Tese (Doutorado em Letras - Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

ROBIN, L. Phèdre. In: *Platon: Oeuvres completes*. Vol. III, Pt. 3. Paris: Collection des Universités de France, 1933.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2).