

## Diálogo e disseminação \*

John Durham Peters

Em certos ambientes, o diálogo alcançou um status quase sagrado. É apresentado como o ápice do encontro humano, a essência da educação liberal e o meio da democracia participativa. Em virtude de sua reciprocidade e interação, o diálogo é considerado superior aos comunicados unidirecionais da mídia e da cultura de massas. Em 1956, o psiquiatra Joost Meerloo expressou uma queixa contra a televisão que se reproduz como gafanhoto em relação a todo novo meio de comunicação: “A visão da tela não permite a mútua liberdade de comunicação e discussão. A conversação é a arte perdida”<sup>1</sup>. Leo Lowenthal também mirou na mídia: “A verdadeira comunicação implica uma comunhão, uma partilha da experiência interior. A desumanização da comunicação resulta de sua anexação pelos meios de comunicação da cultura moderna – primeiro pelos jornais, e depois pelo rádio e televisão”<sup>2</sup>. A mídia, é claro, há muito tempo serve como bode expiatório para as preocupações, muitas delas legítimas, sobre o poder sem transparência ou a degradação cultural. A crítica da mídia por perpetuar as desigualdades estruturais e a perturbação espiritual é ao mesmo tempo perfeitamente justa e urgentemente necessária. Mas tal crítica não deve ignorar as desigualdades que existem fora da mídia ou a confusão que penetra, espontaneamente, em nossos corações.

Culpar a mídia por distorcer o diálogo é errar o pathos. Primeiro, a crítica da mídia tem alvos mais importantes: as concentrações da economia política e a relação inerente com a perversidade dos apetites humanos. Segundo, a mídia pode estabelecer diferentes arranjos formais. É um erro igualar as tecnologias às suas aplicações sociais. Por exemplo, o modelo de comunicação de transmissão (*broadcasting*, ou seja, a dispersão unidirecional de programação para um público que não pode, ele mesmo, fazer retransmissões) não é inerente à tecnologia do rádio; foi uma realização social complexa (ver capítulo 5). A falta de diálogo deve-se menos às tecnologias de radiodifusão do que aos interesses dos que lucraram com a produção de audiências como observadoras e não como participantes. Terceiro e mais importante, o diálogo pode ser tirânico e a disseminação pode ser justa, como argumentarei ao

---

\* Primeiro capítulo do livro *Speaking into the Air: A hisstory of the Idea of Communication*. Chicago: The University of Chigago Press, 1999.

<sup>1</sup> Joost A. M. Meerloo, *The Rape of the Mind: The Psychology of Thought Control, Menticide, and Brainwashing* (1956; New York: Grosset and Dunlap, 1961), 210.

<sup>2</sup> Leo Lowenthal, “Communication and Humanitas”, in *The Human Dialogue: Perspectives on Communication*, ed. Floyd W. Matson and Ashley Montagu (New York: Free Press, 1967), 336. Obviamente, o dialogismo tem uma afinidade eletiva com a autodefinição de educadores humanistas profissionais.

longo deste capítulo. A distorção do diálogo não é apenas uma forma de abuso, mas uma das características marcantes da civilização, para melhor e para pior. As distorções do diálogo possibilitam a comunicação entre a cultura, o espaço e o tempo, com os mortos, os distantes e os alienígenas.

O exigente padrão do diálogo, especialmente quando significa atos de fala recíprocos entre comunicadores vivos que estão presentes uns com os outros de alguma forma, pode estigmatizar grande parte das coisas que fazemos com as palavras. Parte significativa da cultura não é necessariamente diádica, mútua ou interativa. O diálogo é apenas uma possibilidade comunicativa entre muitas. O lamento pelo fim da conversa e o apelo por um renovado diálogo também deixam escapar as virtudes inerentes às formas não recíprocas de ação e cultura. A vida com os outros é tão frequentemente uma performance ritual quanto um diálogo. O diálogo é um modelo ruim para a série de encolhimentos de ombros, grunhidos e gemidos que as pessoas emitem (entre outros sinais e gestos) em contextos face a face. É um modelo normativo ainda pior para os tipos de conversação e discurso ampliados, até mesmo distendidos, necessários na democracia de larga escala. Grande parte da cultura consiste em sinais em dispersão geral e a comunicação feliz – no sentido de criar uma comunidade justa entre duas ou mais criaturas – depende mais basicamente da imaginação, liberdade e solidariedade entre os participantes do que em tempo igual na conversa. O diálogo, com certeza, é uma parte preciosa da nossa caixa de ferramentas como animais falantes, mas não deve ser elevado a um status único ou supremo.

Em vez de examinar os contemporâneos diálogos (um termo para rimar com teólogos) e suas raízes intelectuais – os vários liberais, comunitaristas, deweyanos, habermasianos, democratas radicais, além de pós-modernistas e eventuais feministas (não necessariamente categorias mutuamente exclusivas) que prescrevem conversas para nossas desgraças políticas e culturais – meu plano neste capítulo é esboçar um horizonte profundo para esclarecer controvérsias contemporâneas. Ao propor um debate entre o maior defensor do diálogo, Sócrates, e a voz mais duradoura pela disseminação, Jesus, pretendo redescobrir as sutilezas do que pode contar como diálogo e a bem-aventurança das formas não dialógicas, incluindo a disseminação. Reabilitar a disseminação não pretende ser uma desculpa para os comissários e burocratas que emitem decretos sem deliberação ou consulta; é ir além da celebração muitas vezes acrítica do diálogo para investigar mais de perto que tipos de formas comunicativas são mais aptas para uma política democrática e uma vida ética.

Sócrates e Jesus são figuras centrais na vida moral do mundo ocidental. Seus pontos de contato e diferenças são debatidos há muito tempo. Ambos eram ironistas ou contra-questionadores; mártires cujo reino não era deste mundo; professores dos quais não possuímos uma única palavra que não seja refratada pelos interesses de seus discípulos; e conseqüentemente personalidades cuja veracidade histórica despertou enorme desafio e interesse. Ambos ensinaram sobre o amor e a dispersão de sementes, mas com diferentes

efeitos. “Sócrates” no *Fedro* de Platão oferece um horizonte de pensamento sobre a atividade discursiva humana desde então: a vida erótica do diálogo. As parábolas atribuídas a “Jesus” pelos evangelhos sinóticos fornecem uma visão oposta: a disseminação invariante e aberta, dirigida a quem possa se interessar. Essas duas concepções de comunicação – diálogo fortemente unido e disseminação frouxamente acoplada – continuam até hoje. O *Fedro* pede um amor íntimo que ligue amante e amado em um fluxo recíproco; a parábola do semeador exige um amor difuso que seja igualmente benevolente para todos. Para Sócrates, o diálogo entre filósofo e aluno deve ser um-a-um, interativo e ao vivo, único e não reproduzível. Nos evangelhos sinóticos de Mateus, Marcos e Lucas (abordo João mais tarde), a Palavra é espalhada uniformemente, endereçada a ninguém em particular, e aberta em seu destino. Sócrates vê a escrita como transmissão e cultivo problemáticos: sua visão é orientada ao emissor. A questão para ele é o cuidado com as sementes e sua nutrição apropriada, e não com o que o receptor pode acrescentar ao processo. Jesus, ao contrário, oferece um modelo orientado ao receptor, no qual o emissor não tem controle sobre a colheita. O senso geral de perturbação da comunicação no século XX, argumento, encontra uma fonte no privilégio socrático da conexão alma-a-alma e um antídoto de certo tipo no sentido de Jesus da necessária frouxidão em qualquer acoplamento comunicativo.

Meu objetivo aqui é contrastar dois *Grundbegriffe* [princípios primordiais] na teoria da comunicação, o diálogo e a disseminação, conforme eles se tomaram uma forma historicamente eficiente no pensamento europeu. O foco não é o Sócrates ou Jesus históricos, mas sim a vida após a morte dessas figuras em textos específicos escritos por seus discípulos canônicos, Platão e os evangelistas sinóticos. Platão parece ter inventado muito do Sócrates que existe hoje, e a originalidade doutrinária de Jesus de Nazaré pode desbotar uma vez colocada no contexto da cultura rabínica nascente do primeiro século, mas meu foco é a projeção intelectual e moral que esses personagens atingiram, não sua precisão histórica. Na convergência de horizontes que espero desenvolver, a questão é menos iluminar Platão ou os Evangelhos do que deixá-los nos instruir, por sua distância e familiaridade. Assim, podemos descobrir como seria se considerássemos seriamente a teoria da comunicação como um campo aberto à reflexão.

## **Diálogo e Eros no Fedro**

Nomear Platão como uma fonte de teoria da comunicação poderia parecer apenas um ato de assinalar uma linhagem nobre se o *Fedro* não fosse tão surpreendentemente relevante para entender a era da reprodução mecânica. Há um precedente parcial para esse argumento<sup>3</sup>. Eric

---

<sup>3</sup> Em 1935, Paul Lazarsfeld reclamou o *Fedro* para a pesquisa social: “The Art of Asking Why”, in *Public Opinion and Propaganda: A Book of Readings*, ed. Daniel Katz (New York: Dryden Press, 1954), 675. Outras invocações do *Fedro* na teoria da comunicação de massa incluem Paul F. Lazarsfeld, *Continuities in the Language of Social Research* (New York: Free

Havelock argumentou que o trabalho de Platão deveria ser lido no contexto da transição da cultura grega de um moribundo mundo da oralidade para um nascente das práticas letradas. Desde então, muitos consideraram a crítica de Sócrates da palavra escrita no final do *Fedro* como profética das preocupações sobre as novas mídias de maneira geral, incluindo as mudanças tectônicas recentes nas formas de comunicação<sup>4</sup>. Walter J. Ong, por exemplo, argumentou que as críticas de Sócrates sobre a escrita – que diminui a memória, não interage, é disseminada aleatoriamente e desencarna os falantes e os ouvintes – são similares às preocupações do final do século XX com os computadores, bem como às preocupações do século XV a respeito da imprensa<sup>5</sup>. A ausência da presença, de um modo ou de outro, sempre foi o ponto de partida da reflexão sobre a comunicação, e o *Fedro* assumiu seu lugar como o texto platônico mais provável de ser estudado pelos interessados na mídia de hoje.

No todo, o *Fedro* é muito mais que um compêndio de ansiedades sobre os efeitos da tecnologia na trajetória humana. A crítica da palavra escrita é apenas parte de uma análise mais ampla das lacunas na alma e no desejo que informam qualquer ato de comunicação. Ao concentrar-se no problema de quando se deve ceder ou se abster das súplicas de um pretendente e exaltar uma união de almas eroticamente carregada, mas desencarnada, “Sócrates” articula explicitamente o que está implícito na maioria das preocupações do século XX sobre a comunicação: o desejo ardente de contato com um outro intocável. No *Fedro*, a questão não é sobre a mídia, mas sobre o amor; não técnicas, mas mutualidade. A sensibilidade do diálogo para os percalços das novas formas de inscrição cresce a partir de uma apreciação do potencial de distanciar e criar separações entre as pessoas, mesmo na situação supostamente imediata da interação face a face. O diálogo contrapõe modos de distribuição (de palavras, de sementes, de amor) que são especificamente dirigidos e recíprocos em forma àqueles que são indiferentes à pessoa do receptor e unidirecionais na forma. A crítica da escrita por Sócrates é parte de uma deliberação maior sobre a rigidez variável do acoplamento entre díades de pessoas, almas e corpos. Para Sócrates, a questão não é apenas a correspondência de mentes, mas a convergência de desejos. O eros, não a transmissão, seria o principal princípio da comunicação. Nesse ponto, o *Fedro* é bem mais rico do que a longa tendência espiritualizadora da história intelectual da teoria da comunicação – o sonho do sublime contato entre as almas a qualquer distância – uma tendência para a qual, com certeza, Platão contribui indiretamente.

---

Press, 1972), 153; Robert K. Merton, *Mass Persuasion: The Social Psychology of a War Bond Drive* (New York: Harper, 1946), 108; e Lowenthal, “Communication and Humanitas”, 338–40.

<sup>4</sup> Eric Alfred Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Harvard University Press, 1963). Uma iluminadora discussão, abordando o livro 10 da *República* de Platão, ao invés do *Fedro*, é Alexander Nehamas, “Plato and the Mass Media”, *Monist* 71 (1988): 214–34.

<sup>5</sup> Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Routledge, 1982), 79–81.

O diálogo esboça tanto o sonho da comunicação direta de alma para alma quanto o pesadelo de seu colapso quando transposto para novas formas de mídia. Tanto em sua forma dramática quanto em sua famosa conclusão, o *Fedro* une a esperança do contato de alma a alma com preocupações sobre sua distorção. Diante do novo meio da escrita, Platão era assombrado pela multiplicação, termo que deve ser tomado em seu duplo sentido de simples cópia e reprodução sexual<sup>6</sup>. Considerando que a fala oral quase sempre ocorre como um evento singular compartilhado unicamente pelas partes da discussão, a escrita permite todo tipo de conjunções estranhas: a influência do distante no próximo, os mortos falam aos vivos, e muitos leem o que era dirigido a poucos. A interpretação de Sócrates do significado cultural e humano do novo meio da escrita é governada por preocupações sobre a perversão erótica; a escrita se separa do pensamento, forjando assim tipos fantasmagóricos de ligação amorosa e intelectual. Sua percepção de que as novas mídias afetam não apenas os canais de troca de informações, mas a própria personificação do humano prefigura ansiedades semelhantes no século XIX, quando o conceito de “comunicação” assumiu sua forma atual.

Na antiguidade tardia, o *Fedro* foi visto, de diferentes maneiras, como tendo temas tão centrais quanto o “amor”, a “retórica”, “a alma”, “o bem” e “o totalmente belo”<sup>7</sup>. De fato, a coerência e o tema central da obra há muito tempo intrigavam os comentaristas, especialmente tendo em conta o ponto de vista de Sócrates de que “qualquer discurso deveria ter sua própria forma orgânica [*sōma*], como um ser vivo; não deve ficar sem cabeça nem pés; deve ter um meio e extremidades tão compostos de modo a se encaixarem plenamente e na obra como um todo”<sup>8</sup>. A primeira metade do diálogo consiste em uma série de três discursos de crescente esplendor sobre o tema do amor, um dispositivo estruturante que lembra *O banquete*. A segunda metade refere-se, em um registro muito menos elevado, à redação de discursos ou retórica, e conclui com a famosa crítica de Sócrates da palavra escrita. Os estudiosos têm aduzido uma variedade de maneiras engenhosas de explicar a unidade do diálogo<sup>9</sup>. De minha parte, leio o diálogo como uma análise da comunicação em suas formas

---

<sup>6</sup> A sétima carta de Platão oferece evidência específica do interesse dele pela escrita como forma cultural.

<sup>7</sup> Gerrit Jacob de Vries, *A Commentary on the “Phaedrus” of Plato* (Amsterdam: Hakkert, 1969), 22.

<sup>8</sup> *Fedro*, 264c. Daqui em diante, citarei o texto grego parenteticamente pelo padrão Stephanus de numeração, utilizando a tradução de Alexander Nehamas e Paul Woodruff, *Phaedrus* (Indianapolis: Hackett, 1995).

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 74–75; Mary Margaret Mackenzie, “Paradox in Plato’s *Phaedrus*”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28 (1982): 64–76; G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato’s “Phaedrus”* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 30–34; e Jesper Svenbro, *Phrasikleia: Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne* (Paris: Éditions la Découverte, 1988), 219–38; ver gráfico na 228. Um esplêndido sumário da questão da unidade do *Fedro* e da discussão geral acadêmica recente é Alexander Nehamas e Paul Woodruff, “Introduction,” in *Phaedrus* (Indianapolis: Hackett, 1995), ix–xlvii.

normativas e distorcidas que ainda não foi superada<sup>10</sup>. “Grande estrago que ele faz em nossas originalidades”, como Ralph Waldo Emerson escreveu sobre Platão<sup>11</sup>.

Todos os temas são anunciados na cena de abertura. Fedro, um viciado em eloquência e empresário dos grandes oradores da época – é Fedro quem faz o discurso circular e serve como mestre de cerimônias no *Banquete* – encontra Sócrates do lado de fora dos muros de Atenas<sup>12</sup>. A configuração pastoral do diálogo – com seus riachos, plátanos, cigarras e grama – é descrita em detalhes incomuns para Platão e é um cenário inusual para Sócrates, claramente um homem da cidade (cf. 230d); este é um lugar de abdução e inspiração, um lugar para ter a alma arrebatada por palavras ou pelo amor. Quando Fedro elogia um discurso sobre o tema do amor que acaba de ouvir naquela manhã de Lísias, um distinto político não morador de Atenas e professor de retórica, o interesse de Sócrates se anima. Fedro se oferece para enumerar seus principais pontos, já que ele ainda não o memorizou. Mas Sócrates, que apressadamente chama a si mesmo de homem “doente pela paixão de ouvir discursos” (228b), pergunta apenas o que Fedro está segurando em sua mão esquerda sob o manto. Ao descobrir que ele tem o texto do discurso enfiado em sua túnica, Sócrates perde o interesse na versão de Fedro quando ele pode ter “o próprio Lísias”. Aqui, já, a palavra escrita é simbolizada como um objeto erótico, ocultado junto ao corpo<sup>13</sup>.

Sócrates então se acomoda para ouvir o discurso, que Fedro lê em voz alta, na íntegra. A mise-en-scène do diálogo esboça assim o tema da circulação transgressora da palavra escrita, sua capacidade de ir além do contexto original de sua presença oral e interativa, assim como Fedro e Sócrates circulam fora dos limites da cidade. O comentário possivelmente irônico de Sócrates sobre o “próprio Lísias” estar presente (*parontos de kai Lusiou*, 228e) sugere a maneira fantasmagórica pela qual a gravação na mídia pode convocar o ausente. Também sugere uma preferência pelo mecanismo de reprodução superior do novo meio de gravação (escrita) sobre o poder limitado da memória. A presença desencarnada de um ausente acaba por ser um tema do diálogo e de quase todos os pensamentos sobre comunicação desde então; assim esta é a noção de que o que as novas mídias ganham em fidelidade, elas perdem ao invocar um novo mundo espiritual.

---

<sup>10</sup> É desnecessário dizer que minha leitura omite muita coisa: a ressonância intertextual do diálogo dentro da obra de Platão, o uso arquitetônico do mito, os comentários perspicazes sobre personagens históricos, o imaginário da vegetação e jogos de palavras com nomes, por exemplo.

<sup>11</sup> Ralph Waldo Emerson, “Plato, or The Philosopher”, in *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. Brooks Atkinson (New York: Random House, 1950), 471. Um grande estrago Emerson, portanto, faz nas originalidades de Harold Bloom.

<sup>12</sup> A caracterização do Fedro como um “empresário” é encontrada em Ferrari, *Listening to the Cicadas*, 5–9.

<sup>13</sup> Svenbro, *Phrasikleia*, 220.

O discurso de “Lísias” (cujas singular adequação aos propósitos do diálogo é talvez a melhor evidência de que é, na verdade, uma paródia composta por Platão) desenvolve o paradoxo de que um pretendente movido não pela “loucura” do amor, mas pelo cálculo do interesse próprio deve ser preferido por um jovem a alguém que esteja genuinamente apaixonado. Como no diálogo entre Sócrates e Fedro, o amor em questão é um assunto entre os homens<sup>14</sup>. O amor é uma *mania*, argumenta-se, que pode prejudicar a razão, a amizade, a reputação e a saúde. Uma abordagem friamente racional, pelo contrário, pode poupar ambas as partes dos sofrimentos do amor. O pretendente obtém os favores sexuais de um jovem e este recebe a proteção e o conselho de um homem mais experiente. Para os jovens das classes da elite nesta era da história ateniense, o caminho real para a educação (*paideia*) vinha através da relação com um homem mais velho na instituição conhecida como *synousia*. O amor para Lísias pode diferir da concordância de almas dos amantes; é um bom instrumental, melhor conduzido sem qualquer frenesi de acompanhamento.

O discurso de Lísias é um exercício retórico, talvez uma propaganda de seus poderes argumentativos, conscientemente contrário à sabedoria convencional, mas talvez vagamente reminescente de visões anteriormente defendidas por Platão<sup>15</sup>. Ela celebra a impessoalidade como uma maneira racional de evitar a loucura do amor. *Erastēs* (amante) e *eromenos* (amado) devem relacionar-se amigavelmente, não sendo movidos pela paixão. Pois, se o amor é o único árbitro de seus possíveis amantes, a escolha é restrita aos poucos que também sofrem mutuamente aflitos. O cálculo, ao contrário, produz um conjunto muito maior de escolhas de possíveis amantes. Lísias expulsa qualquer vulnerabilidade, paixão ou perda do amor. Ele defende a troca mais do que o dispêndio.

O diálogo novamente apresenta um drama duplo no qual a performance e o conteúdo coincidem: o contexto da leitura de Fedro para Sócrates envolve uma relação erótica tão desigual quanto a proposta por Lísias. Fedro, como ocorre, é o pretendido de Lísias. Mais especificamente, a leitura para os antigos gregos era frequentemente representada como a relação sexual entre penetrador e penetrado. Como a leitura era quase sempre vocalizada, escrever era exercer controle sobre a voz e o corpo do leitor final, mesmo ao longo de distâncias no tempo e no espaço<sup>16</sup>. Ler – o que significava ler em voz alta – era abandonar o controle do próprio corpo à pessoa do (masculino) escritor, cedendo-o a um corpo distante dominante. Escrever era agir como um *erastēs*; ler, como um *eromenos*. O escritor era

---

<sup>14</sup> Para uma leitura do diálogo, como favorável às mulheres, ver Page DuBois, “Phallogocentrism and Its Subversion in Plato’s *Phaedrus*”, *Arethusa* 18 (1985): 91–103.

<sup>15</sup> Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 203ff., argumenta que perdemos algo se considerarmos a posição lisiana do amor simplesmente como repugnante. Assemelha-se de maneira distorcida às posições platônicas do período médio, como na *República*. Claramente, no entanto, o modo de retórica racionalista de Lísias é distinto do modo de razão dialético de Platão!

<sup>16</sup> Svenbro, *Phrasikleia*, 157.

comumente entendido como dominante e ativo e o leitor passivo e vencido<sup>17</sup>. Na cena de abertura do diálogo, então, um autor ausente, Lísias, exerce controle remoto sobre o corpo e a voz de um leitor e, no processo, suas palavras chegam a ouvidos não intencionais, aqueles de Sócrates. A escrita permite distorções de endereço: palavras destinadas apenas a dois ouvidos são ouvidas por outros. Registrar é renunciar ao controle sobre a confidencialidade e o destino pessoal da mensagem. A leitura de Fedro das palavras de seu pretendente, que momentaneamente toma posse de seu ser físico, espelha o argumento de Lísias de que uma relação assimétrica entre um controlador racional e um amado submisso é melhor. Lísias quer amar Fedro da maneira como um livro ama seus leitores: abertamente, sem levar em conta as particularidades e a partir do uso do leitor.

Quando Fedro termina de ler, ele pergunta a Sócrates o que ele acha do discurso. Sócrates brinca ao elogiá-lo, murmurando e hesitando quando pressionado, escondendo seu evidente desgosto pela forma e pelo conteúdo da fala. Ele insinua timidamente que talvez conheça um discurso melhor sobre o amor. A curiosidade de Fedro é despertada e, como negociante de discursos e “pai do logos”, obriga Sócrates a dizê-lo, primeiro por suborno, depois por ameaça de força e, finalmente, por uma ameaça de tirar o acesso de Sócrates à sua abundante oferta de discussão filosófica. Sócrates é assim obrigado a discutir a superioridade do não amante sobre o amante. Fedro, portanto, assume a postura do “amante” não amoroso de Lísias para Sócrates. “Fedro faz uso de Sócrates como um instrumento, como um *instrumento vocálico* ou um *organon empsukhon* [instrumento animado], isto é, como um objeto.”<sup>18</sup> O movimento dramático do diálogo novamente mimetiza seu tema: as condições da palavra e a mutualidade do amor. Pode o amor ser amor quando um parceiro é um sujeito e outro um objeto? Para Lísias e Fedro, a resposta é sim.

Sócrates então faz um discurso sobre o amor, com o rosto coberto; não está claro se ele faz isso para encobrir seu embaraço ou sua excitação<sup>19</sup>. Sócrates já elogiou Fedro, cujo nome significa algo como “o brilhante” – Martha Nussbaum o traduz como “Cintilante” – sobre como ele parecia brilhante enquanto lia as palavras do discurso de Lísias. Ele começa desmascarando o discurso de Lísias como o ardil de um amante – não um não amante – tentando ganhar as afeições de um jovem perseguido por muitos pretendentes. Sócrates, assim, se recusa a admitir a premissa do discurso de Lísias, de que tal coisa como um amante não amoroso é mesmo possível. Para ele, a postura de não amante é uma pretensão, já que nenhuma sedução teria sido tentada sem amor.

---

<sup>17</sup> Svenbro, *Phrasikleia*, 213.

<sup>18</sup> Svenbro, *Phrasikleia*, 226.

<sup>19</sup> DuBois, “Phallogocentrism”, vê o disfarce de Sócrates como flertando com uma posição feminina.

Então Sócrates caracteristicamente se volta para definições. O amor é desejo (*epithumia*), diz ele (237d). Existem dois tipos de desejo: um desejo irracional de prazer e um desejo racional de excelência. Eros é o desejo de beleza física – a beleza dos corpos (*sōmatōn kallos*) (238c). Eros pode levar a uma perigosa loucura. Sócrates concorda com a noção de que o amor é destrutivo para o bem-estar do amado. O amante que é escravo do prazer pode conduzir o amado para seus próprios fins, não tolerando qualquer superioridade (238e). Como Lísias argumentou, o *erastēs* ou conquistador ou ignora a alteridade do amado. O amante pode cultivar não o melhor, mas o pior do amado, isolando-o da filosofia e de tudo que é bom para ele, transformando-o em escravo sexual. Ter um amante expõe um jovem a todos os tipos de danos potenciais. Quando o amante está com um humor apaixonado, o amado deve tolerar os efeitos repugnantes de sua idade; quando não, corre o risco de ser abandonado. Sócrates pinta a inconstância do amor com um pincel ágil! Ao contrário de sua própria sensibilidade como um famoso homem erótico, aqui Sócrates trata o amor como um mal, praticando a suspensão voluntária da verdade na maneira fina do sofista. Ele mostra seu talento na utilização de duplês argumentativos. Sua descrição do amor sendo destruído – pelo ciúme, negligência, abuso e recusa em permitir ao outro autonomia – tem um toque perene.

Os dois primeiros discursos são feitos sob compulsão. No primeiro, Fedro está sob o feitiço do texto de Lísias, que governa cada sílaba que ele fala e cada respiração que ele toma. O texto do discurso exerce uma espécie de controle remoto sobre o corpo dele. No segundo, Fedro obriga Sócrates a falar contra sua vontade. Sócrates até atribui a autoria do discurso a Fedro: embora tenha sido falado através da boca de Sócrates, foi, segundo ele, o resultado de uma droga – um *pharmakon* – que lhe foi dada por Fedro (242e). Ambos são o fruto de algum *pharmakon* ou outro: o primeiro o texto escrito, o segundo a compulsão do Fedro. Não foram a expressão livre ou direta de uma alma. O que está em jogo em ambos é a questão de quem e em que circunstâncias o *eromenos* deve ceder, uma questão “característica de uma erótica concebida como uma arte de dar e receber entre aquele que corteja e aquele que é cortejado”<sup>20</sup>. Ambos os discursos dizem respeito ao uso mútuo sem amor mútuo. Ambos promovem relações comunicativas assimétricas: o ditado do texto de Lísias no primeiro discurso, a ditadura da ameaça de Fedro no segundo. Ambos os discursos despem o amor da tristeza e do perigo. A crítica implícita do discurso de Platão aqui não se volta para o meio (como a escrita em si), mas para as restrições contra a expressão voluntária de uma alma.

Sócrates, ao levantar-se para sair, é proibido por seu *daimonion* e fica para recitar um terceiro discurso, um *palinode* (retratação) destinado a expiar a blasfêmia contra o deus do amor feito pelos dois primeiros discursos. Seu segundo discurso possui grande ressonância na história subsequente do pensamento ocidental: a bendita loucura do amor (contra a difamação da loucura nos dois discursos anteriores); a batalha entre razão (*logos*), vontade (*thumos*) e apetite (*epithumia*) dentro de cada alma, como exemplificado no mito da carruagem puxada

---

<sup>20</sup> Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, trad. Robert Hurley (New York: Vintage, 1986), 231.

por um corcel branco nobre e um negro comum; a vocação única dos humanos para conhecer as verdades eternas por trás dos espetáculos passageiros; e a beleza corporal como uma pista para a verdade divina. Neste extraordinário discurso, Sócrates inventa tanto um novo tipo de amor quanto uma nova visão da comunicação. Depois de duas visões sistematicamente distorcidas da comunicação, Sócrates oferece uma concepção sem mestre ou escravo, dominante ou dominado – o amor platônico, como o temos chamado, o amor sem penetração. Dois dos gestos socráticos mais característicos são a recusa em escrever e a recusa em penetrar, o último descrito no discurso de Alcibiades no *Banquete*. No *Fedro*, descobrimos a íntima conexão entre as duas recusas<sup>21</sup>. Ambos os gestos renunciam a relações assimétricas. Sócrates elimina grande parte da costumeira desigualdade entre *erastēs* e *eromenos*<sup>22</sup>. Em contraste com a visão comum de que a simetria no amor só poderia ocorrer quando o calor da paixão esfriava o suficiente para permitir que antigos amantes se tornassem amigos assexuados na velhice, o *Fedro* descreve um tipo recíproco de eros, o amor de amantes filosóficos. A filosofia, explica Sócrates, é amor (pela sabedoria); pode ser perseguida apenas por outro humano, a pessoa amada<sup>23</sup>. São precisos dois para filosofar.

Em sua visão dos amantes filosóficos unindo-se à medida que recordam sua origem divina, Sócrates esboça um ideal de comunicação que mantém a força até hoje: almas entrelaçadas na reciprocidade. Esse entrelaçamento, no entanto, é mais do que uma mistura de mentes. A beleza corpórea está em seu coração, que Sócrates vê não como um obstáculo para recordar a verdade, mas como um lembrete que transporta a glória esquecida para o presente. Para quem viu a beleza celestial, Sócrates instrui, um belo rosto e uma forma lembram a visão. Na presença de uma bela pessoa, a um amante que não viu muito do céu “tremores e um medo vem sobre ele” com tal pavor que ele está disposto a oferecer sacrifícios à beleza amada (251a). O eros não é apenas uma pulsação brutal e sensual; é a busca da alma para se reunir com o oceano celestial da beleza. Continuando com o tema da *mania*, Sócrates diz que a visão do amado banha o amante em jorros que fazem com que em seus poros comecem a brotar as penas que a alma ostentava em seu estado divino original. Olhar para uma pessoa bonita é ser preenchido por um fluxo de beleza irradiando dele (ou dela, gostaríamos de acrescentar, embora aqui Platão não o faça)<sup>24</sup>. Além da visão do amado, o amante sofre uma doença, um desejo ansioso, que somente a visão e a presença do amado podem curar (251e). O amante está em um estado lastimável de prazer e dor misturados. Ele está ferido pela doce dor de eros. Ele segue o amado em um frenesi, esquecendo todo o resto, deslumbrado com a visão.

---

<sup>21</sup> Svenbro, *Phrasikleia*, 232.

<sup>22</sup> Foucault, *Use of Pleasure*, 239.

<sup>23</sup> É claro que “filosofia” vem da raiz do *phileo*; talvez Sócrates defenda uma erosofia (ou, em grego mais apropriado, a erotosofia).

<sup>24</sup> Platão, com algum fundamento sério, pode ser lido como uma feminista; veja Dubois, e a questão de que ele foi o primeiro crítico de pronomes masculinos genéricos: Nussbaum, *Fragility*, 3–4.

Ele anseia pela presença do amado e despreza toda a mediação. O desejo sexual, portanto, não é rebaixado como inferior por Sócrates, mas considerado uma sugestão da saudade cósmica. Como no discurso de Aristófanes no *Banquete*, o amor é literalmente uma busca para recordar uma inteireza perdida.

Até agora, a descrição de Sócrates do maravilhoso e doloroso frenesi de eros se concentra no amante. As flechas de Eros voam, a princípio, apenas em uma direção. Mas a narração de Sócrates logo muda do amante para o amado, uma reversão no ponto de vista que abarca a dimensão mais ampla da reciprocidade. Um “anteros” (ou countereros) aparece no amado para coincidir com o “eros” do amante. Platão cunha essa palavra: a questão é tornar eros tão recíproco quanto a *philia*<sup>25</sup>. O amado não sabe que está apaixonado até que um fluxo de contra-amor o atinge. O fluxo de beleza “entra pelos seus olhos, que são o caminho natural para a alma” (255c). O amado começa a notar o cuidado carinhoso dado pelo amante, e o fluxo começa a ir nos dois sentidos: “Pense em como uma brisa ou um eco retorna de um objeto sólido e suave para sua fonte; é assim que a corrente de beleza volta ao belo rapaz e o deixa aflito” (255c). O amado fica aturdido em amor, mas não pode, a princípio, dizer exatamente sua fonte: “Ele não percebe que está se vendo no amante como em um espelho” (255d). Sócrates, que Lacan chamou de inventor da psicanálise, descreve um processo de transferência em que sujeito e objeto estão profundamente misturados. No amante, o amado capta a imagem de sua própria beleza – e se apaixona pelo amante.

Embora a relação de amante e amado continue sendo entre um homem mais velho e um mais jovem, a inovação de Sócrates foi transmitir uma perspectiva de simetria como critério de amor genuíno. Uma mutualidade circular e simétrica de compartilhamento de alma está próxima do topo da escada. Cada amante recupera a memória de sua origem celestial na beleza do outro. O amor erótico é o caminho da *anamnese* (recordação); o amor do outro é o caminho para regenerar as asas celestes perdidas. Daí o trocadilho ruim de Sócrates do *pteros* – uma palavra que combina *pteron*, asa, e *eros* – que é ainda maior que eros (252c). Aqui não há ofertas de mão única, compulsões ou manipulações. Em vez disso, o amor filosófico surge de um autocontrole mútuo no qual cada um evoca a ideia celestial de beleza para o outro. O contato sexual não é condenado por Sócrates *tout court*, mas é claramente subordinado à maior reciprocidade da abstinência. O Sócrates de Platão, então, inicia uma longa tradição que vê um encontro recíproco com outra pessoa como um caminho para retornar à pátria de onde a alma saiu, uma ideia que ressoa na noção cristã de *caritas*, no amor romântico, na psicanálise e talvez até na convicção hegeliana e marxista de que a unidade humana básica consiste de duas pessoas. O outro serve como porta de entrada para o conhecimento superior e como cura para a celestial *Heimweh* [saudade do lar]. Sócrates trata a comunicação interpessoal não apenas como um modo feliz de troca de mensagens, mas, no seu melhor, a mútua salvação das almas no amor umas das outras, sob as bênçãos do céu. Este é o legado,

---

<sup>25</sup> Nehamas e Woodruff, *Phaedrus*, 46 n. 115.

filtrado através de noções cristãs, cortesias e românticas de amor, contra as quais a “comunicação” tem sido medida desde então. É um ideal glorioso e severo.

Fedro é atropelado pelo discurso de Sócrates. Mas sendo do tipo que é, não está suficientemente interessado no lugar além dos céus para ficar longe do assunto dos discursos. Assim, ele pergunta a Sócrates sobre um ataque recente a Lísias como um *logógrafo*, um redator de discursos para aqueles que desejam argumentar com eloquência nos tribunais e assembleias políticas. Sócrates, em contraste com a linha mais dura do *Górgias*, um diálogo anterior que trata a retórica como uma arte menor, como culinária ou cosméticos, não condena tal trabalho em si, mas procura distinguir o bem do mal. “Escrever discursos não é em si algo vergonhoso” (258d). A possibilidade de uma retórica filosófica é o tema manifesto do resto do *Fedro*. A queda do amor alado para a fala sobre a retórica em uma tarde preguiçosa de junho enquanto as cigarras cantam ouvindo – as musas caídas agora chorando no calor, no calor – é uma fonte chave do quebra-cabeça da unidade do diálogo.

Sócrates examina o discurso de Lísias e descobre o que ele quer em termos de compreensão da verdade e de sua adequação ao público. Para ser um orador adequado, é preciso ser um filósofo adequado. Até mesmo para enganar, é preciso ter uma noção da verdade; e para produzir efeitos nas audiências, é preciso conhecer teoricamente os tipos de alma entre os ouvintes e também reconhecê-los na prática. Assim como o amor deve emergir do conhecimento dos céus e da filosofia em grupo, a retórica igualmente boa é guiada pelo conhecimento da verdade e do público. Assim como um médico não deve prescrever remédios sem conhecer a constituição do paciente, um orador não deve transmitir palavras inadequadas para o público. O remédio deve se ajustar à doença, e o retórico deve ajustar os tropos e *topoi* aos ouvintes. O assunto da medicina é o corpo; a retórica é a alma (270b). As aparências são usadas melhor por aqueles que conhecem as realidades, que podem dispensá-las medicinalmente a fim de obter bons resultados. Sócrates pensa quase nos termos demográficos do marketing de mídia moderno: “Ninguém jamais possuirá a arte de falar . . . a menos que adquira a habilidade de enumerar os tipos de personagens encontrados em qualquer audiência, para discriminar tudo de acordo com seus tipos” (273d –e). É tolice espalhar indiscriminadamente palavras para aqueles que não sabem o que fazer com elas. Sócrates deseja evitar distúrbios de recepção.

As visões de Sócrates sobre o discurso, então, são paralelas às suas visões sobre o amor. Assim como é errado ceder indiscriminadamente, é errado falar palavras àqueles que não são adequados para elas. A alma do falante e do ouvinte precisa ser estreitamente entrelaçada. O acoplamento frouxo entre alma e alma, corpo e corpo, é o problema em cada caso. A disseminação indiscriminada é ruim; o diálogo íntimo ou a retórica prudente que combinam mensagem e receptor são bons. Os discursos inadequados para o público podem trazer colheitas perigosas. Para Sócrates, a especificidade com que a expressão se encaixa no destinatário é o critério da qualidade na comunicação. “A retórica espúria acaba sendo a

imagem fantasma da justiça; a retórica genuína é a ciência de *eros*.”<sup>26</sup> Má retórica é uma paródia da justiça porque é cega, como justiça, às individualidades dos ouvintes; a boa retórica é erótica por causa de seu cuidado por suas almas particulares. A retórica diz respeito a muitos, *eros* a um, mas em suas formas verdadeiras para Sócrates, ambos envolvem um acoplamento recíproco de falante e ouvinte, um circuito de comunicação fechado<sup>27</sup>. Assim, Sócrates concebe a comunicação de massa como uma espécie de diálogo em grande escala: nenhuma mensagem perdida, ouvintes furtivos ou efeitos não intencionais são permitidos.

Escrever, para o Sócrates de Platão, cria exatamente esse tipo de dispersão. A escrita nunca pode alcançar tal ajuste com seu público, e em sua pretensão de cuidado mútuo, a escrita recebe muitas das mesmas críticas que o discurso de Lísias sobre o amor. A escrita pode reivindicar abordar seu leitor individualmente, mas na verdade é indiscriminada em seus cuidados. Como discursos lidos em voz alta sem entendimento ou jovens explorados por favores sexuais sem amor, a escrita é ignorante da alma e descuidada na distribuição, disseminando palavras despreocupadamente. Como sempre, as mudanças dramáticas do diálogo encenam o próprio argumento filosófico. Sócrates coloca a acusação de que a escrita destrói a memória na boca de Thamus, rei do Egito, em um diálogo com Theuth, o suposto inventor da escrita, um dos muitos atos de citação ventríloquista no diálogo. Pois é precisamente a capacidade de lançar vozes que Sócrates considera a mais suspeitas, mesmo quando fala com a própria voz. A famosa longa passagem criticando o *grafê*, na escrita, explicita os temas deste livro:

É isso precisamente, Fedro, o que a escrita tem de estranho, que a torna muito semelhante à pintura. Na verdade, os produtos desta permanecem como seres vivos, mas, se lhes perguntares alguma coisa, respondem-te com um silêncio cheio de gravidade. O mesmo sucede também com os discursos escritos. Poderá parecer-te que o pensamento como que anima o que dizem; no entanto, se, movido pelo de aprender, os interrogares sobre o que acabam de dizer, revelam-te uma única coisa e sempre a mesma. E, se uma vez escrito, todo o discurso rola por todos os lugares, apresentando-se sempre do mesmo modo, tanto a quem o deseja ouvir como ainda a quem não mostra interesse algum, e não sabe a quem deve falar e a quem não deve. Além disso, maltratado e insultado injustamente, necessita sempre da ajuda do seu autor, uma vez que não é capaz de se defender e socorrer a si mesmo. (275d–e)

Sócrates fornece uma lista de duradouras ansiedades que surgem em resposta a transformações nos meios de comunicação. A escrita representa paródias da presença ao vivo; é desumana, carece de interioridade, destrói o diálogo autêntico, é impessoal e não pode reconhecer a individualidade de seus interlocutores; e é promíscua em distribuição. Tais coisas foram ditas sobre a imprensa, a fotografia, a fonografia, o cinema, o rádio, a televisão e

---

<sup>26</sup> Seth Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's "Gorgias" and "Phaedrus"* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 2.

<sup>27</sup> Como Aristóteles diz, *Rhetoric*, 1356b, a arte da retórica preocupa-se com tipo não com indivíduos.

os computadores. A grande virtude do *Fedro* é explicitar a base normativa da crítica da mídia com notável clareza e, ainda mais, nos fazer repensar o que entendemos por *meios de comunicação*. A comunicação deve ser de alma a alma, entre pessoas vivas corporificadas, em uma interação íntima que seja singularmente adequada para cada participante. Assim como o discurso de Lísias nega a diferença entre um amante e um não amante, a escrita não tem noção da alma do receptor.

A crítica de Sócrates da escrita, portanto, não é apenas um floreio no final de um diálogo elaborado, mas uma consequência lógica do argumento de que as relações boas e justas entre as pessoas exigem conhecimento e cuidado das almas. O paradoxo de a escrita ser denunciada em um diálogo escrito pode, de fato, realizar a unidade da peça<sup>28</sup>. As distorções na comunicação surgem, para Sócrates, do desaparecimento do nexos pessoal. Como a escrita pode viver muito além da situação de enunciação, pode significar muitas coisas para muitas pessoas. Os clientes de sofistas como Lísias são, na melhor das hipóteses, transmissores, ignorantes das mensagens que transmitem. (Não é de admirar que chamemos um tipo de escritores-fantasmas contemporâneos de sofistas.) A escrita não tem a forma ou a *sōma* necessários para um discurso genuíno. A escrita, entendida no modelo do amor, é fundamentalmente infiel. O dilema desde então tem sido como garantir os sinais certos de fidelidade pessoal ou presença em um meio impessoal e volúvel.

A crítica final de Sócrates sobre a escrita retorna ao subtexto erótico do diálogo, discutindo o padrão no qual as “sementes” intelectuais (*espermatozóides*) são implantadas por vários modos de discurso. Escrever é transmitir para muitos; ensinar pela dialética é cultivar em um meio durável. O homem com verdadeiro conhecimento, diz Sócrates, semeará cuidadosamente seu conhecimento, que ele compara às sementes (276c)<sup>29</sup>. Assim também, um sábio fazendeiro semeia sementes onde elas produzirão frutos e eventualmente se reproduzirão; um fazendeiro planta “jardins de Adonis” apenas por diversão<sup>30</sup>. Os professores sábios, da mesma forma, plantam suas sementes no solo fértil da alma do discípulo, enquanto um professor tolo as escreve, arriscando-se a dispersá-las. O ensino individual é o irmão legítimo da escrita. É um “discurso que está escrito, com conhecimento, na alma do ouvinte; pode defender-se e sabe por quem deve falar e por quem deve permanecer em silêncio” (276a). Para Sócrates, a alma é um “meio” mais durável que o papiro, o que explica a noção, bastante curiosa para nossos ouvidos, de que o ensino oral poderia ser um tipo de escrita mais

---

<sup>28</sup> Mackenzie, “Paradox in Plato’s *Phaedrus*”; ver também Nehamas e Woodruff, “Introduction,” xlvii–xlviii.

<sup>29</sup> A comparação de palavras e sementes é antiga: ver Pierre Guiraud, *Sémiologie de la sexualité: Essai de glosso-analyse* (Paris: Payot, 1978), e Stuart Schneiderman, *An Angel Passes: How the Sexes Became Undivided* (New York: New York University Press, 1988).

<sup>30</sup> Esses jardins eram cultivados durante o festival de Adonis no início do verão, a estação na qual o *Fedro* se desenvolve; eles consistiam de brotos de alface e erva-doce cujas curtas vidas simbolizavam a vida curta de Adonis e a transitoriedade da beleza em geral.

durável do que a própria escrita. As palavras escritas na alma de um discípulo são férteis, podem criar raízes em outros através do ensino oral e se defender em debates; palavras escritas, ao contrário, são estéreis e incapazes de geração. Sócrates quer a intimidade de perguntas e respostas em vez da transmissão para muitos; a fertilização em vez da panspermia.

Sócrates está preocupado, em resumo, com a paternidade e a promiscuidade. A palavra erótica não é o problema, apenas o tipo errado de eros. Ele não condena a escrita per se mais do que condena a retórica. Como Derrida resume, “A conclusão do *Fedro* é menos uma condenação da escrita em nome da fala em presença do que uma preferência por um tipo de escrita sobre outro, pelo rastro fértil sobre o traço estéril, por uma semente que engendra porque é plantada ao invés de uma semente prodigalmente desperdiçada.”<sup>31</sup> Sócrates dá uma visão patriarcal do processo de reprodução, na medida em que a questão-chave é a semente e não a gestação; ele figura a instrução filosófica como uma espécie de reprodução sem mulheres<sup>32</sup>. Em contraste com o elogio da disseminação, que encontraremos nas parábolas atribuídas a Jesus, Sócrates está alarmado com as propriedades dispersivas da palavra escrita. Essa linha de argumentação explora um conjunto arcaico de ansiedades: paternidade garantida versus promiscuidade polimorfa. Para Sócrates, como para muitos pensadores desde então, o diálogo (acoplamento fértil) é a norma; disseminação (semente derramada) é o desvio. Como em outras partes do corpus platônico, Sócrates se apropria de imagens de reprodução feminina (chamando a si mesmo de parceiro que entrega as idéias com as quais todos os homens estão grávidos) como seu modelo preferido de nascimento intelectual sobre a irresponsabilidade indiscriminada de Lísias. Em suma, Sócrates contrasta dois tipos de “IA”: a inteligência artificial do texto escrito, que simula um professor atencioso, e a inseminação artificial de sua distribuição, que torna a paternidade indecível. Escrever para Sócrates é algo como um banco de esperma intelectual: a concepção pode ocorrer entre parceiros anônimos cuja junção pode ser manipulada por grandes distâncias de espaço e tempo. A palavra escrita desencadeia uma nuvem de esporos de ideias que flutuam no espaço, esperando para germinar e criar raízes onde quer que possam. Ambos os tipos de AI parodiam a presença erótica e a reciprocidade que Sócrates reclama dos amantes filosóficos. Com essa reprodução que a escrita permite, o distintamente pessoal contato entre almas nunca pode ser assegurado.

Escrever em papiro, em vez de escrever nas almas, é para Sócrates uma espécie de eros enganador. Ele finge ser uma presença viva, mas na verdade é uma espécie de inteligência embalsamada, como as múmias do antigo Egito, de onde supostamente a escrita veio. Tal como acontece com todos os novos meios de comunicação, a escrita abre um reino de mortos-vivos. O papiro pode trazer “Lísias”, mas é um Lísias que exerce um feitiço erótico à

---

<sup>31</sup> Derrida, *Dissemination*, 149.

<sup>32</sup> Em sua visão da procriação entre homens, Sócrates se entrega ao sonho da autarkeia masculina, ou reprodução autossuficiente: ver DuBois, “Phallogentrism”.

distância, sem qualquer possibilidade de interação. Sócrates talvez concordasse com John Milton, com um calafrio, que “os livros não são absolutamente coisas mortas, mas contêm uma potência de vida neles”<sup>33</sup>. Aqui, o *Fedro* prevê o florescimento de uma ampla gama de discursos, na segunda metade de no século XIX, sobre o extravazamento da alma humana em novas mídias de gravação e transmissão (ver capítulos 4 e 5). Sócrates, tanto quanto Kafka, descobriu o elemento fantasmagórico entre as pessoas.

A visão de comunicação de Sócrates, mais uma vez, não é simplesmente sobre a mídia – a bondade da fala versus a maldade da escrita –, mas sobre a simetria e a rigidez dos relacionamentos em que estão inseridos. Para Sócrates de Platão, o meio não é um mero canal, mas toda uma série de relacionamentos. A crítica sobre escrever em papiro em oposição a escrever sobre as almas mantém o tema mais profundo do diálogo: são necessários dois para o amor ou para a sabedoria. Escrever, como a retórica, pode romper essa mutualidade, deixando para trás partes estranhas de todo o discurso: palavras que vagueiam para o exterior como espíritos livres ou transmissões de rádio para o grande público invisível. O espectro da desincorporação, como o fantasmagórico Lísias capturado no papiro, retorna.

Embora outros estudiosos tenham apresentado relatos muito mais ricos da unidade do diálogo do que o que ofereço aqui, leio o *Fedro* como uma grade normativa de formas comunicativas. A primeira metade do *Fedro* diz respeito ao eros, à comunicação com um; a segunda metade diz respeito à retórica, à comunicação com muitos. O diálogo começa e termina com formas desviantes: a retórica pessoal (discurso de Lísias) e eros de massa (escrita). Ambos fingem cuidar de indivíduos específicos, mas são, na verdade, indiscriminadas no discurso, abertas a qualquer um. Não é, para o modo de pensar de Platão, a expressão de uma alma em liberdade; ocorrem apenas sob restrição. Nem é uma enunciação “viva”; ambos são curiosamente artificiais, até desumanos. Lísias se dirige ao seu amado como indivíduo, embora ele seja realmente tratado apenas como um entre uma multidão de amantes possíveis. Sua postura é a do sedutor de Kierkegaard, exceto que as promessas de amor único do sedutor são feitas em série e não em massa<sup>34</sup>. A palavra escrita é desviante por razões inversas: mesmo se endereçada a um indivíduo, ela pode acoplar a leitores não especificados. O discurso do amante não amoroso é indiscriminado na transmissão; a escrita é indiscriminada na recepção. O verdadeiro eros, entretanto, é diádico, assim como a retórica filosófica é baseada no conhecimento dos tipos de almas. Em cada caso, a alma e a palavra devem ser combinadas. Mesmo em discurso público, Sócrates propõe estreita correlação entre o discurso e a audiência; a elaboração cuidadosa do discurso pode aproximar a intimidade do diálogo em

---

<sup>33</sup> John Milton, *Areopagitica*, Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 32 (1644; Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 384.

<sup>34</sup> Søren Kierkegaard, “The Seducer’s Diary” (1843), in *Either/Or*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1987), 1:301–445.

larga escala. Se a retórica pessoal e o eros de massa são os desvios, o eros pessoal e a retórica pública são as normas.

O modelo de Sócrates das formas adequadas e patológicas de comunicação ressoa até hoje. Ainda estamos propensos a pensar na verdadeira comunicação como pessoal, livre, ao vivo e interativa. A comunicação para o *Fedro*, quando vai bem, pode ser a mútua descoberta das almas; quando vai mal, pode ser a sedução, a vandalização, as conexões perdidas ou a invariância da escrita, “significando a mesma coisa para sempre” (275d). Platão a partir de Sócrates viu claramente que um novo meio não é apenas uma questão de reembalar conteúdos antigos, mas uma mudança no significado de voz, palavra, corpo e amor. Talvez o primeiro tratado sobre comunicação, o *Fedro* é sobre mensagens perdidas em trânsito e acoplamentos ilegítimos. O Sócrates de Platão é o nosso primeiro teórico de comunicação – o que também significa do colapso comunicação.

### **Disseminação nos Evangelhos Sinóticos**

Os evangelhos sinóticos avaliam a disseminação de uma maneira completamente oposta ao *Fedro*, e adotam uma visão completamente diferente do amor e da comunicação. Como o *Fedro*, os sinóticos apresentam uma retórica de sementeira e colheita; ao contrário do *Fedro*, essa retórica geralmente celebra a disseminação como desejável e justa. A parábola do semeador – a arquiparábola da disseminação – apresenta um modo de distribuição que é tão democraticamente indiferente a quem pode receber as preciosas sementes quanto o *Fedro* é aristocraticamente seletivo. Outras parábolas falam das deficiências da reciprocidade e do acoplamento estreito em comparação com uma dispersão indiferenciada. Sócrates no *Fedro* favorece o diálogo; Jesus nos sinóticos favorece a disseminação. A teoria moral há muito tempo se dirige ao confronto dessas duas personalidades. Por que não a teoria da comunicação?

Jesus é representado em todos os três evangelhos sinóticos (Mateus 13, Marcos 4, Lucas 8) como narrando a parábola do semeador na costa para uma vasta e variada audiência. Um semeador, diz ele, sai para semear, espalhando sementes por toda parte, para que caiam em todos os tipos de solo. A maioria das sementes nunca dá frutos. Algumas brotam rapidamente (no equivalente a jardins de Adonis?) apenas para serem chamuscadas pelo sol ou dominadas por ervas daninhas. Outros brotam, mas são devoradas por pássaros ou pisoteadas por viajantes. Apenas algumas encontram solo receptivo, criam raízes e produzem frutos em abundância, variando de cem a sessenta ou a trinta. Em uma poderosa demonstração de disseminação autorreflexiva, Jesus conclui: Aqueles que têm ouvidos para ouvir, ouçam!

A parábola do semeador é uma parábola sobre parábolas. Como o *Fedro*, mas numa escala muito mais concentrada, a parábola encena seu tema na forma narrativa, executando seu

próprio *modus operandi*. Os diversos membros da audiência, como as variedades de solos, que ouvem a parábola contada à beira-mar, são deixados para fazer dela o que quiserem. É uma parábola sobre a diversidade de interpretações da audiência em ambientes que não possuem interação direta. Examina os resultados quando remetente e receptor, semeador e eventual colheita, são fracamente acoplados. Em contraste com o *Fedro*, que em pontos-chave está nervoso com a loucura das sementes espalhadas e os perigos dos acoplamentos promíscuos, a parábola do semeador celebra a transmissão como um modo de comunicação equitativo que deixa a colheita de significado para a vontade e capacidade do destinatário. O ouvinte deve completar a trajetória iniciada com o primeiro lançamento. Embora muito seja jogado, pouco é apanhado. E o fracasso da germinação não é necessariamente algo para lamentar. Como a segunda metade do *Fedro*, a parábola do semeador classifica tipos de almas (solos) em públicos destinatários (embora sem nenhum propósito programático).

A parábola do semeador, de novo, exemplifica o funcionamento de todas as parábolas; é uma espécie de metaparábola. As parábolas são caracterizadas pela uniformidade na transmissão e diversidade na recepção. Inclusive “parábola”, do grego *paraballein* (que significa “ir além, colocar lado a lado”), sugere plantar sementes nos solos ou palavras nas almas. O termo grego *parabolē* também pode significar uma comparação ou um enigma; está intimamente relacionado a “problema”, ambas as palavras sugerindo algo que exige interpretação<sup>35</sup>. O significado da parábola é literalmente o problema para o público. Em outras palavras, quando a distância entre o falante e o ouvinte é grande, o público carrega o fardo interpretativo. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça! Torna-se responsabilidade do ouvinte fechar o circuito sem o auxílio do falante. A questão de tal “comunicação indireta”, disse Kierkegaard, “está em fazer o destinatário se tornar ativo”<sup>36</sup>. Ou como Stuart Hall escreve sobre a televisão, os momentos de codificação e decodificação (produção e consumo, aproximadamente) são relativamente autônomos, permitindo às audiências para encontrar significados descontroladamente diferentes daqueles pretendidos pelos produtores<sup>37</sup>. Mas essa lacuna entre codificação e decodificação, sugiro, pode muito bem ser a marca de todas as formas de comunicação. Muitas vezes, é preciso um novo meio e as interrupções que o acompanham para revelar as lacunas que já estavam implícitas ali.

Os Evangelhos notam que a audiência real desta parábola foi em grande parte mistificada, sendo talvez um solo pedregoso. Mais tarde, os discípulos (e, por implicação, os leitores da narrativa do Evangelho) entendem a natureza da parábola numa audiência particular com

---

<sup>35</sup> Na Septuaginta, *parabolē* traduz o hebraico *mashal*, que significa tanto um gênero de ensino judaico (uma anedota ilustrativa) quanto algo intrigante ou surpreendente; ver, e.g., Deut. 28:37.

<sup>36</sup> Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, ed. Howard V. Hong e Edna H. Hong (1848; Princeton: Princeton University Press, 1991), 125.

<sup>37</sup> Stuart Hall, “Encoding/Decoding” (1974), in *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972–1979*, ed. Stuart Hall et al. (London: Hutchinson, 1980), 129.

Jesus: o semeador não é simplesmente um fazendeiro louco, mas é alguém que espalha “a palavra do reino”. A estratégia de falar por parábolas revela-se um dispositivo de camuflagem, um meio de impedir as pessoas de compreenderem a doutrina<sup>38</sup>. O sinal estava aberto a todos, mas apenas alguns o percebiam. Para Sócrates, a virtude da palavra viva e falada é que ela é sempre acompanhada de instruções de uso oferecidas por um pai ou professor orientador. Em contraste, o semeador envia mensagens cujas pistas interpretativas estão ocultas ou ausentes, a serem entendidas por aqueles que têm ouvidos para ouvir. O semeador se engaja em um ato puramente unidirecional: não ocorre o cultivo das plantas nascentes, cuidados, nem instruções quanto ao significado pretendido.

A versão de Platão de Sócrates privilegia um modo de comunicação privado e esotérico. No ambiente íntimo da dialética, o receptor é cuidadosamente selecionado pelo orador antecipada e cuidadosamente levado à compreensão. Sócrates, é claro, debaterá com todos os participantes nos espaços públicos de Atenas, mas ele se recusa a espalhar suas sementes doutrinárias, exceto por diversão; mais ao ponto, apenas alguns poucos da elite foram admitidos na academia de Platão. Jesus, ao contrário, realiza um modo radicalmente público e exotérico de dispersar significados – embora os ouvintes muitas vezes não consigam entender – em que o público ordena o significado por si mesmo (exceto naquelas ocasiões em que ele esclarece as parábolas para seu círculo íntimo). Os evangelhos sinóticos repetidamente substituem relações recíprocas e herméticas em favor de relações assimétricas e públicas. Embora o sonho da mutualidade tenha uma forte influência sobre os modos como imaginamos a comunicação de Platão, vários elementos da tradição cristã mostram a disseminação como um modo de conduta comunicativa igual ou superior em excelência ao diálogo.

A suspensão da reciprocidade é um ponto rigorosamente característico em algumas outras parábolas nos Evangelhos sinóticos (não há parábolas no Evangelho de João). Na parábola dos trabalhadores de Mateus, por exemplo, alguns trabalhadores são contratados no início do dia para trabalhar o dia todo ao sol por um denário, um dia de pagamento padrão. Outros são depois contratados para trabalhar parte do dia, e outros trabalham apenas na hora final, mas todos recebem o mesmo pagamento – um denário<sup>39</sup>. Quando aqueles que trabalharam o dia todo se queixam da injustiça do pagamento, o mestre lembra-lhes que o que eles tiveram o que foi acertado, então que diferença faz se ele pagou a outros a mesma quantia por menos trabalho? Esta parábola retrata uma resposta uniforme a um evento diverso; a parábola do semeador retrata diversas respostas a um mesmo evento. Em cada caso, o distribuidor dos bens (sementes ou pagamento) é invariante e explicitamente insensível às diferenças individuais – muito parecido com a descrição de Sócrates da palavra escrita, que apenas

---

<sup>38</sup> Marcos 4:11–12; cf. Lucas 8:10.

<sup>39</sup> Mateus. 20:1–16.

continua a sinalizar a mesma coisa, independentemente do que se faz dela. Não há ajuste proporcional. A impessoalidade da escrita pode, assim, em alguns casos, modelar apenas o tratamento das pessoas. A justiça, em alguns casos, significa tratar as pessoas pelo livro. Há algo de democrático e assustador em tal aparente indiferença ao mérito.

A suspensão da troca justa não só produz aparente violência às diferenças individuais, mas também pode ocorrer em nome do cuidado pelo indivíduo. Em todas as três parábolas de Lucas 15 sobre objetos perdidos (a moeda, as ovelhas e os filhos perdidos), o ciclo de *quid pro quo* é descarrilado. Cada parábola é uma meditação sobre o paradoxo de que, no amor, o particular é mais estimado do que o universal<sup>40</sup>. Os dois primeiros pares são protagonistas femininos e masculinos. Uma mulher, que perdeu uma das dez moedas, varre a casa até encontrá-la e depois celebra com as amigas. Da mesma forma, um pastor deixa seu rebanho de noventa e nove para caçar uma ovelha perdida e também se alegra quando a encontra. Essas são histórias domésticas do comportamento humano comum, mas o insight consiste no modo como a ação cotidiana é movida por algo mais ou menos do que a racionalidade e a reciprocidade da troca. Qual análise de custo-benefício poderia prever que alguém teria mais alegria em uma moeda do que em nove? Que estratégia de negócio teria um pastor que abandonasse noventa e nove ovelhas por uma? As paixões operam de acordo com uma estranha aritmética.

Não é menos estranho para um pai se alegrar com seu filho errante e ignorar o obediente, como ocorre na parábola do filho pródigo. O pai que perdoa dá-lhe diversos presentes – um anel, uma túnica, sandálias, uma festa e um bezerro cevado e um abraço. Embora o filho pródigo planeje confessar seus erros ao seu pai e se oferecer para trabalhar apenas como servo, ele nunca tem uma chance. Ele é interrompido antes que possa começar a falar por um pai que é surdo a todas as explicações. Pelos padrões de reciprocidade e norma da escuta atenta, a recusa do pai em escutar é errada, assim como Sócrates reprova a palavra escrita por se recusar a dialogar ou porque os trabalhadores reprovam o mestre pela insensibilidade às quantidades variáveis de trabalho feitos pelos trabalhadores individuais. Mas a surdez do pai não parece ser uma falha no mundo da parábola. O pai é tão tomado pela alegria que nada pode parar a celebração. Ele é indiferente a qualquer explicação que seu filho possa ter. Seu perdão varre até mesmo a mais fraca noção de diálogo confessional para fora de cena. Se existe alguma proporcionalidade na parábola, é que o pai é tão pródigo em seus dons quanto seu filho mais novo em seus pecados. A festa de boas-vindas é um ato de pura despesa, não de reciprocidade.

É claro que o irmão mais velho, a quem o pai deixa de informar sobre a festa e que ouve a música e a diversão, fica indignado com a injustiça de tal acolhida. Ele, que trabalhou fielmente durante anos a serviço de seu pai, nunca recebeu tal tratamento. Ele clama por

---

<sup>40</sup> Søren Kierkegaard [Johannes de Silentio], *Fear and Trembling*, trans. Alastair Hannay (London: Penguin, 1985).

reciprocidade: sua racionalidade é baseada no mérito e no pagamento justo, não na extravagância. “Mas quando veio este seu filho, que devorou a vida com prostitutas, mataste para ele o bezerro cevado!”<sup>41</sup> Esta é a eterna queixa da economia contra o amor. Embora o irmão mais velho seja uma figura bastante diferente de Lísias, ambos estão preocupados com a mania que toma aqueles que amam. De acordo com Lucas 15, parte do que significa ser pai, pastor ou chefe de família é saber quando ir além da racionalidade, reciprocidade ou justiça – saber, em suma, quando o amor triunfa sobre a justiça. Tal como acontece com o *Fedro*, o frenesi do amor tem o seu lugar.

Essas são doutrinas confusas e doutrinas sobre confusões. Sócrates despreza o desperdício (especificamente, os espermatozoides desperdiçados); Jesus o celebra. A prática do semeador é pródiga. Ele deixa as sementes caírem onde podem, sem saber de antemão quem será o terreno receptivo, deixando a questão crucial de escolha e interpretação para o ouvinte, não para o mestre. O pródigo é o filho esbanjador, embora o conto seja sobre um pai aparentemente esbanjador também. Em um sentido mais amplo, toda a narrativa da redenção dos evangelhos cristãos se concentra em um ato de desperdício. O filho de Deus morre por todos os seres vivos, muitos dos quais não aceitam, apreciam ou sequer conhecem o sacrifício. Como meio de espalhar sementes amplamente, a disseminação é excelente, mas não é um meio eficiente de garantir uma boa colheita. De fato, o amor divino – conhecido como *agapē* no Novo Testamento – é frequentemente visto como transmissão. “Ame seus inimigos, abençoe aqueles que te amaldiçoam . . . para que sejais filhos de vosso Pai que está nos céus, porque faz que o seu sol se levante sobre os maus e os bons e faça chover sobre os justos e os injustos”<sup>42</sup>. Nesta passagem bem conhecida do Sermão do Monte, Jesus convida seus ouvintes a transcender as intensas, mas limitadas, afeições da família e dos amigos por um amor tão indiscriminado quanto a chuva, que abrange toda a humanidade, incluindo os inimigos. A epístola de Pedro também proclama que Deus “não faz distinção entre as pessoas”. Uma tradução mais recente diz: “Deus não tem favoritos”, mas, mais literalmente, significa que Deus não toma as pessoas pelas aparências<sup>43</sup>. O amor deve ser universal e indiferente às personalidades. Dispersão e impessoalidade podem ser boas coisas. *Agapē* – ou o amor cristão – deve ser comunicado em massa<sup>44</sup>.

A celebração da reciprocidade por Platão marca uma opção recorrente em nossas deliberações sobre a justiça dos variados modos de comunicação. Mas a celebração do diálogo também corre o risco de perder de vista os defeitos da noção de reciprocidade. Comunicação

---

<sup>41</sup> Lucas 15:30 RSV. Observe a renúncia do irmão mais velho de parentesco: “este seu filho”.

<sup>42</sup> Mateus. 5:44–45 KJV.

<sup>43</sup> Atos 10:34; cf. Rom. 2:11, Eph. 6:9. A palavra é *prosōpolēmtēs*. Cf. Lev. 19:15.

<sup>44</sup> Uma igreja de Louisville na década de 1920, impressionada pelo rádio, colocou uma placa, “God Is Always Broadcasting”: Erik Barnouw, *A Tower in Babel: A History of Broadcasting in the United States to 1933* (New York: Oxford University Press, 1966), 104.

unidirecional não é necessariamente ruim. A reciprocidade pode ser violenta, tanto quanto justa. A guerra e a vingança obedecem a uma lógica de reciprocidade estrita, tanto quanto a conversação e o comércio. A justiça exige olho por olho e dente por dente. Sua lógica subjacente diz, um turno merece outro. Este crime, dizemos, recebe essa punição; esta mercadoria, esse preço. Se nada além da reciprocidade governasse as relações sociais, a vida seria uma rodada monótona de quid pro quo. A vida social seria um ciclo de pagamento, e não de graças. Apenas com reciprocidade, a vida seria extremamente injusta. Se nenhuma pergunta pudesse ser deixada sem resposta e cada pergunta fosse feita com a demanda por uma resposta, que tédio e tirania resultariam. Uma comunidade justa repousa sobre a racionalidade do olho por olho e sua suspeita. A reciprocidade, por mais crucial que seja, requer outros princípios: hospitalidade, doação de presentes, perdão e amor. Viver com os outros é necessariamente incorrer em obrigações; ser mortal é ser incapaz de pagar tudo de volta.

Mesmo a Regra de Ouro não é sobre o retorno de favores, mas sobre a alteridade radical dos eus. George Bernard Shaw tentou minar a Regra de Ouro: “Não faça aos outros o que gostaria que fizessem a você. Seus gostos podem não ser os mesmos”<sup>45</sup>. A variante travessa de Shaw captura ainda uma parte central da máxima. Especialmente se emparelhada com a injunção para dar a outra face, o objetivo da Regra de Ouro é tratar o outro como um eu. O comando não é reagir à provocação do outro, mas tratar as pessoas invariavelmente, quaisquer que sejam seus feitos e merecimentos. Quer seja beijado ou esbofetado, supõe-se que a pessoa permaneça da mesma maneira, como a palavra escrita de Sócrates, tão invariante quanto um relógio de sol. Este é o beco sem saída do quid pro quo. Esta doutrina tem uma semelhança superficial com a ética do estoicismo de falta de resposta, mas não há a apatia estoica ou tranquilidade na Regra de Ouro. Em vez disso, há um cuidado ativo ou, para falar com Kierkegaard, ansiedade. O cristão deve ser indiferente tanto às consequências da ação quanto ao mérito do receptor, mas não ao outro como uma criatura insubstituível. O estóico mantém a equanimidade por meio do afastamento psíquico; o cristão é chamado à bondade imparcial combinada com intenso envolvimento psíquico. A ética gandiana da resistência passiva também ensina a abstenção da reação. Dizer, então, que os modos de comunicação que envolvem uma dispersão unidirecional são necessariamente falhos ou dominadores é perder um dos fatos mais óbvios da experiência ética: a majestade em muitos casos de falta de resposta.

Além disso, não apenas a cegueira para a singularidade pessoal do outro é uma característica da justiça, o amor é cego também. A justiça envolve não apenas um tratamento imparcial, mas também uma profunda sensibilidade ao caso individual – dando a cada um o que lhe é devido. O amor também não é apenas cuidado individuado, mas também constância inabalável, “uma

---

<sup>45</sup> George Bernard Shaw, “Maxims for Revolutionists,” from *The Revolutionist’s Handbook*, in *Four Plays by Bernard Shaw* (New York: Washington Square Press, 1965), 483.

marca sempre fixa”<sup>46</sup>. Assim como o semeador representa recursos concedidos a todos os outros, o Novo Testamento também fala de um tipo de amor minuciosamente particular que numera os fios de cabelo da cabeça do amado (Mt 10: 29-31); Nas palavras de Adorno, “O amor trai, sem concessões, o geral com o particular, no qual apenas a justiça é feita ao primeiro”<sup>47</sup>. O amor, como a justiça, é multidimensional, geral e pessoal, uniforme e diferenciado, difuso e focado. Há um aspecto da justiça e do amor que é invariável e uniforme e um aspecto pessoal e particular. A justiça que não é amorosa não é justa; o amor que não é justo não é amoroso. Só assim, a disseminação sem diálogo pode se tornar dispersão, e o diálogo sem disseminação pode ser uma tirania interminável. O lema da teoria da comunicação deve ser: Diálogo com o self, disseminação com o outro. Esta é outra maneira de afirmar a máxima ética: Trate a si mesmo como um outro e o outro como um eu.

O valor da disseminação unilateral pode ser visto no caso de presentear. Como um dos *logia* de Jesus mostra, é mais abençoado dar que receber<sup>48</sup>. O imperativo de dar tem precedência sobre o de receber. Não tão curiosamente, esse ditado também é diretamente relevante para a economia da comunicação. É mais lucrativo fazer propaganda do que recebê-la; os professores são pagos para ensinar, mas os estudantes raramente são pagos para aprender; alguém utiliza mais capital cultural ao dirigir um filme do que quem vê um. As mensagens quase sempre valem mais na disseminação do que na recepção. Dar pode ser uma forma de poder, uma maneira de impor obrigações. Não sabemos que tipo de obrigações o filho pródigo incorreu na grande festa do regresso ao lar, mas isso pode ter sido o ponto preciso do pai: impor os privilégios e obrigações de um filho, não de um servo. De fato, um presente sempre paira em algum lugar entre a generosidade não provocada (de mão única) e o chamado para um presente de retorno posterior (recíproco).

Como Pierre Bourdieu argumenta, as relações de troca são governadas por duas dimensões: a diferença no objeto e o adiamento no tempo<sup>49</sup>. Se objetos idênticos são trocados, mas a transferência é adiada no tempo, falamos de um empréstimo; se os objetos são diferentes e a troca é simultânea, é um comércio; e se objetos idênticos são simultaneamente trocados, é com efeito uma recusa. Um presente deve jogar estrategicamente dentro dos horizontes da diferença e do adiamento: deve ser diferente o suficiente em espécie e assíncrono o suficiente para parecer um ato espontâneo de boa vontade em vez de um pagamento. O grande insight de Bourdieu é ir além do desmascaramento que uma análise estruturalista faria – mostrando os participantes em circuitos de presentes como simplesmente se enganando sobre a

---

<sup>46</sup> William Shakespeare, soneto 116, linha 5.

<sup>47</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trad. E. F. N. Jephcott (1944–51; London: Verso, 1974), 164.

<sup>48</sup> Atos 20:35.

<sup>49</sup> Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Agradeço a Michael K. Sáenz pela recomendação de Bourdieu.

reciprocidade de suas ações. Na experiência temporal da prática, em oposição à lógica espacial da estrutura, a mistificação é uma possibilidade. O participante vê uma série de atos unilaterais, e o observador vê as pessoas se iludindo sobre um sistema de troca circular. O não reconhecimento da reciprocidade final dos ciclos de presentes, argumenta Bourdieu, não é um erro, mas uma estratégia socialmente produtiva que sustenta redes ricas de obrigações mútuas. Dar ou receber é negar obrigações que todos sabem – mas todos negam – que terão eventualmente que ser cumpridas. Todos os presentes vêm com amarras, mas o reconhecimento desse fato é proibido. Tal falha em reconhecer permite suspender as teias de crédito e dívida. O olhar coletivo além do mecanismo de reciprocidade permite que algo como uma reciprocidade mais alta ocorra em longo prazo. O presente permite uma economia moral de ciclos, suspensões e adiamentos, interações que podem ser estendidas ao longo de grandes extensões de tempo. É certamente uma economia, mas que funciona por regras diferentes da reciprocidade estrita.

Se todo ato social fosse movido pelo endividamento, seríamos de fato atores pouco vigorosos. O amor e a prostituição, o presente e o pagamento seriam indistinguíveis. Lísias, com seu chamado de fazer gentileza apenas àqueles capazes de devolvê-la, prevaleceria<sup>50</sup>. Os presentes podem prender e acelerar o movimento cíclico de olho por olho. “Excessiva vontade de cumprir as obrigações”, como diz Bourdieu citando La Rochefoucauld, “é um sinal de ingratidão”. O provérbio latino captura o inverso, *Bis das si cito das*: Você dá duas vezes se der rapidamente. O doador não deve manter pontuação ou responder diretamente a todos. “Não mencione”, dizemos quando agradecemos. O caráter unidirecional do presente não é uma deficiência, mas uma força. Um sistema rotativo de potlaches – festas comemorativas oferecidas publicamente à comunidade – é uma forma viável de organizar a vida social como é direta e na mesma moeda. Os horrores do diálogo quebrado também podem ser as bênçãos do tratamento justo. Em alguns contextos, gostaríamos de ser tratados como indivíduos únicos (com a família ou amigos); em outros, queremos ser tratados exatamente como qualquer outro humano (no tribunal ou no mercado). A singularidade pessoal pode ser um obstáculo para a justiça e a base do amor. Uma vida sem interação individualizada (diálogo) careceria de amor; um sem acesso generalizado (disseminação) careceria de justiça.

Usar os presentes em nossa analogia para a comunicação mostra que algo mais do que a reciprocidade deve prevalecer. Essas formas estranhas e distendidas de diálogo que acontecem quando as pessoas correspondem a grandes distâncias de tempo ou espaço não são apenas estranhas e bizarras, como muitos no século XIX pensavam, chegando recentemente às linhas de luz do telégrafo ou aos traços que desafiam a morte da fotografia, mas são as formas em que vivemos e nos movemos entre outras pessoas o tempo todo. Claramente, não há nada eticamente deficiente sobre a transmissão para muitos como um fluxo unidirecional. Tampouco as lacunas entre remetente e destinatário sempre são interrompidas; às vezes são

---

<sup>50</sup> Fedro, 233e–234a.

vistas para serem apreciadas ou distâncias a serem respeitadas. A impossibilidade de conexão, tão lamentada ultimamente, pode ser uma característica central e salutar do destino humano. O sonho da comunicação tem muito pouco respeito pela inacessibilidade pessoal. A impessoalidade pode ser um muro protetor para o coração privado. “Consertar” as lacunas com uma comunicação “melhor” pode ser drenar a solidariedade e o amor de todo o seu âmago.

...

É tentador, mostrando estudos convincentes do contraste de eros e *agapē*, superestimar as diferenças entre Sócrates e Jesus<sup>51</sup>. Da mesma forma, as tradições platônicas e cristãs conheceram uma longa confluência. Tanto Sócrates como Jesus queriam transcender uma racionalidade estreita – Sócrates em nome de uma reciprocidade mais elevada, Jesus em nome de uma dispersão maior. Ambos vêem o amor como uma espécie de loucura abençoada. O eros platônico, afinal de contas, envolve intensamente a alma (é a alma que cria asas), assim como o amor cristão pelo próximo torna essencial o cuidado com o seu corpo. A delirante exuberância do eros – pura satisfação no outro sem consideração de compensação ou retorno – é, como uma longa linhagem de místicos cristãos, um modelo instrutivo para o amor incondicional de Deus e do próximo, indiferente a qualquer eventual retorno<sup>52</sup>. Sócrates rejeita qualquer noção de amor, como a adotada por Lísias, que evita o bem-estar do amado. Embora seja fácil à primeira vista dizer que o eros envolve a paixão sexual pelo corpo, uma vez que o *agapē* envolve o cuidado espiritual da alma, uma inspeção mais próxima dissolve os contrastes entre os conceitos.

Há, no entanto, uma diferença final importante. Sócrates, em última instância, não aceita o amor pelo imperfeito ou pelo particular. No final de seu discurso no *Banquete*, ele argumenta que o amor verdadeiramente filosófico modera o “amor violento por um” ao nos elevar na escada do amor a um amor impessoal pela beleza em geral. “A beleza pessoal é apenas uma ninharia.” A filosofia fornece “a ciência da beleza em toda parte”<sup>53</sup>. O mortal, outro singular, é em última análise um objeto indigno de amor, uma postura que comporta uma frieza assustadora pela qual Alcibíades o censura amargamente mais tarde no *Banquete*<sup>54</sup>. O amor que não pode ser generalizado ou universalizado, para Sócrates, não é realmente amor. Ele não podia concordar com Kierkegaard que, no amor, o particular é maior que o universal.

---

<sup>51</sup> Anders Nygren, *Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*, trad. A. G. Hebert, 2 vols. (New York: Macmillan, 1938–41); Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, trad. Montgomery Belgion, rev. ed. (New York: Pantheon, 1956).

<sup>52</sup> Catherine Osborne, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love* (Oxford: Clarendon Press, 1994), chap. 4.

<sup>53</sup> Plato, Symposium, in *The Works of Plato*, trad. Benjamin Jowett (New York: Modern Library, 1956), 377–78.

<sup>54</sup> Martha Craven Nussbaum, “Socrates, Ironist and Moral Philosopher,” *New Republic* 205 (16–23 September 1991): 34–40.

As parábolas convidam a um abraço das coisas frágeis de que somos feitos, não uma fuga delas. O eros platônico é atraído pela beleza; o amor nos Evangelhos sinóticos é atraído pela necessidade, até mesmo, no caso da parábola do bom samaritano, por nojo ou impureza, pois o homem ferido deitado na estrada é retratado como parecendo um cadáver<sup>55</sup>. Sócrates imagina o amante como sendo atraído pela parte mais eterna e esplêndida do amado; os Evangelhos apontam para o feitiço dado ao amante pela porção mais frágil e imperfeita. A questão fundamental é se o epítome do amor deve ser o amor que ocorre entre iguais que estão presentes uns aos outros no corpo e na alma ou o amor que salta pelos abismos. Se for o primeiro, então a comunicação será concebida como uma fuga para a unidade; se for o último, será concebido como um processo de reunião dos fragmentos que encontramos em nós mesmos e nos outros. Os Evangelhos conhecem um tipo de individualidade estranha aos gregos clássicos: marcado pela agonia e coação.

O *Fedro* e *O banquete* mostram o amor como o anseio pela unidade; os evangelhos sinóticos como compaixão pela alteridade. Um favorece simetria, círculos e reciprocidade; o outro, diferença, elipses e suspensão. Sócrates exalta a fuga arrebatadora da alma para os céus, agradada pela beleza e pelas nuvens de glória; os Evangelhos impõem uma descida às dores e feridas do outro. “Sócrates” quer que não haja nenhum impedimento à união das mentes verdadeiras; as parábolas ensinam que os impedimentos são precisamente o que nos dá razão para amar. De um modo geral, o cristianismo exige um amor baseado não na camaradagem (como na noção de *philia* de Aristóteles), no desejo de beleza (eros) ou nos laços “naturais” do clã ou cidade, mas no reconhecimento do parentesco de todas as criaturas de Deus. A ideia de amor de Sócrates inclui o “tipo de alma” do amado ou do público dos discursos, mas tem pouca noção da singularidade de cada alma em si. O amado se torna um substituto para o oceano mais vasto da beleza celestial. O lançamento aberto do semeador resulta nas colheitas mais individualizadas e idiossincráticas possíveis, cada receptor ouvindo como ele ou ela desejar. O eros platônico passa pelo particular para chegar ao geral; o *agapē* cristão passa pelo geral para chegar ao particular. O amor surge da transcendência da carne ou do seu toque? Devemos pensar em comunicação como contato perfeito ou como paciência em meio às imperfeições? O contraste entre diálogo e disseminação se resume à misericórdia que podemos verificar na loucura humana.

Em suma, embora a reciprocidade seja um ideal moral, é insuficiente. A doutrina cristã da comunicação é uma doutrina da transmissão, de turnos únicos, despendida sem a expectativa de que uma boa rodada merece outra. É raro que o amor ocorra dentro de uma relação de perfeita igualdade. Os pais não amam seus filhos porque eles retribuem de maneira equivalente. Os Evangelhos celebram os presentes dados sem preocupação com reciprocidade e descrevem *agapē* como ocorrendo em relacionamentos de recompensa impossível. O

---

<sup>55</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982), aborda a centralidade da abjeção no cristianismo.

samaritano e o homem ferido, Cristo e o leproso, Deus e a humanidade – os membros de cada par são radicalmente assimétricos. A recomendação no Sermão da Montanha para dar esmolas de maneira secreta visa impedir que as boas obras se tornem uma questão de opinião pública. Não se deve antecipar a recompensa, apenas agir. Não pense, Deus ama um doador alegre: tais máximas são destinadas a adiar a deliberação sobre as consequências indefinidamente e manter a lógica de troca à distância. Cuidar de animais, crianças ou do planeta, por exemplo, não depende da capacidade de se comunicar em pé de igualdade. Os bebês, embora incapazes de comunicação direta, são invariavelmente radiantes para seus pais e outros; a avidez com que recebem afeição ajuda a explicar seu notável magnetismo.

Não há, em resumo, indignidade ou paradoxo na comunicação unidirecional. O casamento de mentes verdadeiras através do diálogo não é a única opção; na verdade, as expectativas elevadas sobre a comunicação podem nos cegar para os esplendores mais sutis da disseminação ou do diálogo suspenso. O diálogo ainda reina supremo na imaginação de muitos sobre o que a boa comunicação pode ser, mas a disseminação apresenta uma escolha mais sadia para nosso termo fundamental. A disseminação é muito mais amigável para as práticas estranhamente diversas que os animais significantes se engajam e para nossas tentativas desastradas para conhecer outras pessoas com alguma equidade e bondade. A dispersão aberta é mais fundamental que o compartilhamento acoplado; é a coisa da qual, em raras ocasiões esplêndidas, o diálogo pode surgir. A disseminação não é a ruína; é o nosso destino.

Tradução: Richard Romancini

Material produzido com fins estritamente educativos. Reprodução permitida.