

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

MURILO HENRIQUE BARRANTES PATRIOTA

A DEFINIÇÃO DE RETÓRICA EM PLATÃO E ARISTÓTELES

JOÃO PESSOA – PB

2022

MURILO HENRIQUE BARRANTES PATRIOTA

A DEFINIÇÃO DE RETÓRICA EM PLATÃO E ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Política.

Orientador: Enoque Feitosa Sobreira Filho

Versão Corrigida

**João Pessoa
2022**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

P314d Patriota, Murilo Henrique Barrantes.

A definição de retórica em Platão e Aristóteles /
Murilo Henrique Barrantes Patriota. - João Pessoa,
2022.

80 f.

Orientação: Enoque Feitosa Sobreira Filho.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia - Arte retórica. 2. Persuasão. 3.
Argumentação. 4. Platão. 5. Aristóteles. I. Sobreira
Filho, Enoque Feitosa. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1:808(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO **PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO** PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) MURILO HENRIQUE BARRANTES PATRIOTA. Aos oito dias do mês de junho de dois mil e vinte e dois, às 14h:00min, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPEB, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do (a) mestrando (a) **Murilo Henrique Barrantes Patriota**, candidato (a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (Presidente/UFPB), Dr. Narbal de Marsillac Fontes (Examinador Interno/UFPB), Dra. Lorena de Melo Freitas (Membro Externo ao Programa/UFPB) e Dr. João Adolfo Ribeiro Bandeira (Examinador Externo/UFCA). Dando início à sessão, o Professor Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao (a) mestrando (a) **Murilo Henrique Barrantes Patriota** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: “**A DEFINIÇÃO DE RETÓRICA EM PLATÃO E ARISTÓTELES**”. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Professor Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **A DEFINIÇÃO DE RETÓRICA EM PLATÃO E ARISTÓTELES**, tendo declarado que seu (a) autor (a) **Murilo Henrique Barrantes Patriota** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 08 de junho de 2022.

JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF

PROF. DR. ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. NARBAL DE MARSILLAC FONTES
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. DR. LORENA DE MELO FREITAS
MEMBRO EXTERNO AO PROGRAMA/UFPB

JOÃO ADOLFO RIBEIRO BANDEIRA
MEMBRO EXTERNO À INSTITUIÇÃO/UFCA



Documento assinado digitalmente
JOAO ADOLFO RIBEIRO BANDEIRA
Data: 15/06/2022 15:37:34-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

MURILO HENRIQUE BARRANTES PATRIOTA

A DEFINIÇÃO DE RETÓRICA EM PLATÃO E ARISTÓTELES

Dissertação aprovada como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, com nota ___ pela seguinte banca examinadora:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Enoque Sobreira Feitosa Filho
(orientador)

João Adolfo Ribeiro Bandeira
(membro externo – UFCA)

Prof. Dr. Narbal de Marsilac Fontes
(membro interno - PPGF-UFPB)

Prof. Dra. Lorena De Melo Freitas
(membro interno – PPGCJ - UFPB)

AGRADECIMENTOS

À minha família pelo apoio de sempre.

À Renata, paciente companheira, pelas conversas e incentivos para a execução do trabalho.

Ao meu orientador Enoque Feitosa, por ter topado conduzir este trabalho e pelas sugestões sempre valiosas. Aos examinadores Narbal Marsillac, João Adolfo e Lorena Freitas que, com suas observações, contribuíram bastante para a melhoria do trabalho.

RESUMO

O problema que motiva esta pesquisa é o da definição de retórica dada por Aristóteles. Se ela é uma “capacidade de contemplar o que, em cada caso, se crê persuasivo” (1355b) e, ainda, é considerada como “antístrofe” da dialética, precisa-se, primeiro, reconhecer e circunscrever o que se acredita como persuasivo; segundo, compreender qual a relação estabelecida entre retórica e dialética. Todavia, para apreciar-se o pensamento aristotélico a respeito da retórica, faz-se imprescindível um estudo das críticas de Platão à arte – principalmente no Fedro e no Górgias – para que se alcance o sentido da resposta aristotélica e sua perspectiva frente ao seu antecessor. Esta apreciação está reservada ao primeiro capítulo do trabalho. Na segunda parte, aborda-se as principais proposições da Arte Retórica de Aristóteles: interpreta-se e discute-se a definição de retórica dada por Aristóteles e o sentido da relação que há entre retórica e dialética. O método empregado nesta investigação conjuga análise interpretativa dos textos, análise filológica de conceitos do grego antigo, a revisão bibliográfica de comentadores e especialistas do tema, perspectiva crítica em relação à formação dos conceitos e transmissão dos conceitos pela tradição. Defende-se a hipótese de que a perspectiva platônica sobre a retórica acaba por determinar a recepção negativa da retórica pela tradição, enquanto a perspectiva aristotélica produz o efeito totalmente contrário. Em Platão nota-se uma clara distinção entre dialética e retórica com funções claramente opostas – a dialética, na filosofia platônica, torna-se o método da filosofia por excelência. Defende-se que a retórica, a partir da definição aristotélica, é também uma capacidade de contemplar as crenças admitidas por um grupo e, nesse sentido, não se reduz à oratória, mas estende-se ao campo da reflexão filosófica; a retórica está anexada à dialética – segundo o sentido que se adota para a metáfora *antístrophos* – e, sendo assim, não há uma oposição entre ambas as esferas da prática discursiva, mas uma interdependência.

Palavras-chave: Arte retórica. Persuasão. Platão. Aristóteles. Argumentação.

ABSTRACT

The problem that motivates this research is the definition of rhetoric given by Aristotle. If it is a “capacity to contemplate what, in each case, is believed to be persuasive” (1355b) and, still, it is considered as an “antistrophe” of dialectics, it is necessary, first, to recognize and circumscribe what is believed to be persuasive. ; second, to understand the relationship established between rhetoric and dialectics. However, to appreciate Aristotelian thinking about rhetoric, it is essential to study Plato's criticisms of art - mainly in the Phaedrus and the Gorgias - in order to reach the meaning of the Aristotelian response and its perspective on its predecessor. This appreciation is reserved for the first chapter of the work. In the second part, the main propositions of Aristotle's Art of Rhetoric are approached: the definition of rhetoric given by Aristotle and the meaning of the relationship between rhetoric and dialectics are interpreted and discussed. The method used in this investigation combines interpretive analysis of texts, philological analysis of ancient Greek concepts, a bibliographic review by commentators and specialists on the subject, a critical perspective in relation to the formation of concepts and the transmission of concepts by tradition. The hypothesis is defended that the Platonic perspective on rhetoric ends up determining the negative reception of rhetoric by the tradition, while the Aristotelian perspective produces the opposite effect. In Plato there is a clear distinction between dialectics and rhetoric with clearly opposite functions – dialectics, in Platonic philosophy, becomes the method of philosophy par excellence. It is argued that rhetoric, from the Aristotelian definition, is also an ability to contemplate the beliefs accepted by a group and, in this sense, it is not reduced to oratory, but extends to the field of philosophical reflection; rhetoric is annexed to dialectics – according to the meaning adopted for the antistrophos metaphor – and, therefore, there is not an opposition between both spheres of discursive practice, but an interdependence.

Keywords: Art of rhetoric. Persuasion. Argumentation. Plato. Aristotle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE ARTE RETÓRICA	10
<i>Górgias</i> : o ataque à retórica	12
As definições de retórica	15
A refutação de Sócrates	20
A retórica como simulacro da política	24
<i>Fedro</i> : a proposta de uma retórica filosófica	27
O primeiro discurso de Fedro e a palinódia de Sócrates	29
As exigências de Sócrates à retórica	32
Discurso animado e escrita (λόγον ἔμψυχον – γράμμα)	39
A ARTE RETÓRICA DE ARISTÓTELES	45
Introdução	44
A retórica é antístrofe à dialética	49
As críticas de Aristóteles e sua definição em 1355b	55
As πίστεις	61
CONCLUSÃO	68
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73

INTRODUÇÃO

O conceito de retórica possui uma história cujo percurso é marcado por concepções tão distintas quanto inconciliáveis. Kant admite, assim como o fizera Górgias, que a retórica é um jogo da imaginação. Entretanto, para o primeiro, entre a dialética – método filosófico por excelência – e a retórica não há nada em comum; esta última em nada contribuiria para a ampliação do conhecimento humano, mas estaria na categoria daquelas artes que entretêm e causam prazer. As correntes filosóficas que caem sob o conceito de racionalismo ou idealismo – por privilegiarem uma concepção pura e abstrata de razão – compartilham um pressuposto filosófico crucial: a admissão de um mundo formal, puro e objetivo onde os seres humanos, enquanto seres *racionais*, transcenderiam a condição de seres *sensíveis* que estão submetidos às imagens e às paixões. Por outro lado, há uma tradição que identifica na retórica, não apenas um artifício da linguagem, mas uma função racional, uma forma de se expressar inerente à comunicação, que, pela necessidade de tornar vivo o discurso, emprega imagens, amplia, reduz, compara – enfim, modela e esculpe a linguagem como uma matéria informe e maleável. Esta tradição privilegia, adota como pressuposto, uma visão concreta sobre a realidade e uma atenção especial à capacidade perceptiva (ou sensorial) em detrimento de uma redução estritamente lógica ou geométrica da vida. Se a retórica, compreendida como a arte de falar bem, não é capaz de dar a conhecer ao ser humano nenhuma forma de conhecimento, considerada como uma *arte comunicativa*, no entanto, não deveria ser rejeitada completamente como mero floreio do discurso pelos racionalistas. Se todos os seres humanos fossem dotados de um entendimento infalível capaz de inteligir clara e distintamente os fenômenos, então a filosofia seria indispensável – uma vez que esta se caracteriza por um esforço de

esclarecimento do próprio modo de conhecer humano -, e a simples e necessária demonstração matemática traria aos olhos a verdade das coisas tal como são em si mesmas. Como as coisas não se passam deste modo torna-se indispensável a argumentação; pois a razão de ser de um argumento é a questão ou o problema que permanece em aberto – apesar das muitas tentativas empreendidas ao longo da história.

As críticas de Platão no *Górgias* à arte retórica se concentram nas qualidades éticas do orador e no uso que ele faz da palavra – se é justo ou injusto. A definição dada por Sócrates no diálogo da retórica como *experiência* (ἐμπειρία) *de produzir certo deleite e prazer* (462c-d), negando-se a reconhecê-la como *arte* (τέχνη), não é satisfatória porque a define a partir dos efeitos que produz e não a partir do que é. No *Fedro*, diálogo posterior, a crítica à retórica como *saber aparente* é balanceada pela apresentação de uma *retórica filosófica*: a proposta de uma situação discursiva que não se dá em meio à multidão, mas no diálogo de um para um, no exercício dialético de busca e definição da justiça. Entretanto falta, em Platão, uma definição precisa do que seja a arte retórica e não como os oradores na Grécia a empregavam, nem os efeitos que este emprego costumava produzir. É Aristóteles quem leva a cabo esta tarefa e dedica um livro somente sobre o tema.

A definição da retórica como “*arte de falar bem*”, “*arte da persuasão*”, indica, por um lado, uma das tarefas da arte – que é persuadir – mas oculta, por outro, algumas funções e operações sem as quais a própria arte e o conceito de retórica não teriam sido forjados. Esta investigação parte do problema envolvido na própria definição de retórica – tanto em Platão quanto Aristóteles – porque é a partir dela que se atribui esta ou aquela função, este ou aquele objeto à arte. Górgias, no *Elogio de Helena*, atribui pelo menos quatro funções ao poder do discurso: *fármaco*, *modelador das almas*, *causador de prazer*, *magia e fascinação*. Em nenhum momento ele usa o termo retórica (ρητορικὴ) – termo que será utilizado por Platão no *Górgias*¹ –, mas ele se refere ao discurso (λόγος) e à deusa Persuasão (Πειθώ); e, referindo-se à poesia, à filosofia, aos meteorologistas, ele aponta claramente para o poder das palavras seja por quem e onde for. Nesta acepção de Górgias, onde quer que haja discurso haverá também magia e fascinação – persuasão e discurso seriam uma coisa só. É esta também a concepção de Nietzsche a respeito do que

¹ Há uma grande discussão a respeito de quem haveria forjado ou utilizado o conceito *retoriké* pela primeira vez. Para uma visão geral desta discussão recomenda-se a leitura do artigo de Schiappa (2013).

se chama “*retórico*”: “Obviamente, não há nenhuma “naturalidade” não retórica da linguagem à qual se possa apelar; a própria linguagem é resultado de artes puramente retóricas [...] A linguagem não deseja instruir, mas transmitir aos outros um impulso subjetivo e sua aceitação.” (NIETZSCHE, 1989, p. 21 – tradução nossa). De acordo com esta perspectiva, a própria formação dos conceitos, a construção das imagens, seriam resultados de impulsos nervosos que não estão submetidos à uma avaliação sóbria sobre os acontecimentos; a linguagem seria, essencialmente, retórica: seleção, ampliação, diminuição, jogo constante de imagens com o fim de persuadir.

Neste estudo se oferece uma interpretação de um dos livros mais importantes no Ocidente sobre a matéria – *A Arte Retórica* de Aristóteles. Escrita aproximadamente na metade do século IV a. C., serviu de guia para os desenvolvimentos posteriores sobre retórica nas obras de Cícero e Quintiliano². De fato, a exposição dos princípios desta arte por Aristóteles até hoje é válida e esclarecedora: da definição da arte às sugestões de estilo aproveita-se quase tudo. Ver-se-á, a partir da definição de Aristóteles, o papel muito mais amplo que o autor lhe confere e que, até então, na Grécia, ainda não havia sido conferido à retórica. Em alguns trechos, principalmente do Livro I, nota-se o posicionamento de Aristóteles frente a algumas questões levantadas por Platão; como, por exemplo, a questão de saber, afinal, qual o objeto da retórica e o que ela ensina.

Deve-se lembrar as circunstâncias de uma Grécia onde a escrita, apesar de ter se tornado comum, ainda dava os seus primeiros passos; onde a fala, ocupava uma posição central na ágora e no teatro. Seria impreciso dizer que, com a filosofia, o teatro e a poesia grega, tenha surgido entre eles uma cultura literária, tal como se deu depois do século XV com a invenção da prensa.

Que o discurso, a palavra, era um elemento fundamental da cultura grega parece fora de questão. Basta retornar aos belos e longos discursos presentes na *Ilíada* e *Odisseia*. Retrato de um mundo grego arcaico, os poemas de Homero pintam com surpreendente maestria o discurso de reis e guerreiros em momentos decisivos de suas vidas. A assembleia de guerra nas expedições à Tróia eram o ensaio do que viria a ser a ágora. Vê-

² Cícero: *Tópicos a Caio Trebácio; Do Orador; Retórica a Herênio; Brutus*. Quintiliano: *Instituição Oratória*.

se, ali, o germe de um povo que, posteriormente, faria da ágora o centro da vida pública. Escutar o discurso de Demóstenes, Protágoras ou Górgias era um evento. As pessoas saíam de suas comunidades para assisti-los como assistiam a uma peça de teatro.

É evidente que a retórica que floresceu na democracia ateniense dos séculos V - IV a. C. finca suas raízes nas experiências do mundo arcaico grego e na eloquência dos poetas e, com os desenvolvimentos da filosofia, torna-se objeto de crítica. É por esta razão que se decidiu antecipar a leitura de Aristóteles com um capítulo dedicado à análise das críticas de Platão à retórica. Nos diálogos *Fedro* e *Górgias* a temática da retórica, se não central, é predominante; neles se encontra algumas claras posições de Platão frente à retórica e algumas definições que traduzem a perspectiva do filósofo sobre a retórica. O objetivo no primeiro capítulo é clarificar esta concepção platônica e explorar o sentido de uma “retórica filosófica” proposta pelo filósofo. Grande parte das questões que Aristóteles busca responder em seu livro parecem nascer de algumas posições assumidas por Platão. Optou-se por dividir o capítulo começando pelo *Górgias* e encerrando pelo *Fedro*, porque no primeiro diálogo a retórica é objeto de críticas e acusações; já no segundo, além de se ter uma alternativa para a retórica, têm-se também alguns critérios e exigências para a retórica que, em parte, serão correspondidos na abordagem aristotélica – o que prepara para adentrar-se no segundo capítulo deste estudo.

No segundo capítulo analisar-se-á o texto d’*Arte Retórica* de Aristóteles. Importam as definições de retórica e arte apresentadas no Livro I e as definições sobre o *entimema* na segunda parte do Livro II. Discutir-se-á o sentido do conceito de *antístrofe* que abre o Livro I; logo após, serão abordadas as críticas de Aristóteles aos manuais de retórica que circulavam em Atenas e sua segunda definição de retórica. Por fim, analisar-se-á qual o sentido do termo *pisteis* (prova, confiança) – considerado o corpo da *arte retórica* – e a natureza dos argumentos retóricos (ou *entimemas*).

A proposta deste estudo é conjugar duas perspectivas clássicas a respeito da retórica e tentar compreender suas diferenças na abordagem de uma mesma atividade. Acredita-se que, de Platão e Aristóteles, descendem duas tradições na abordagem da *arte retórica*: uma contrária e outra favorável. Estudar ambas as concepções, por sua vez, permitirão compreender as raízes de uma má compreensão ou deturpação do conceito de retórica e a sua rejeição pela tradição filosófica, bem como a compreensão dos princípios que sustentam uma visão favorável à retórica – que foram importantes para a continuidade e o recente resgate de uma tradição que havia sido ignorada pela filosofia moderna.

Defende-se a hipótese de que as teses defendidas por Platão acabaram influenciando negativamente a concepção de retórica e causando preconceitos em relação à arte e aos artistas. Na análise do *Górgias* e do *Fedro*, notar-se-á dois movimentos: o de uma crítica voraz e sarcástica dos retores e uma proposta alternativa do que seria uma “retórica filosófica”; mas, como essa proposta é muito tímida e pouco desenvolvida, pesa sob a tradição a crítica voraz de Platão aos retores. Com Aristóteles se passa algo completamente oposto: não só há uma valorização da arte retórica, como há a sua construção sistemática, o desenvolvimento de sua estrutura, a compreensão do seu princípio e delimitação do seu alcance. Aristóteles oferece à tradição uma abordagem verdadeiramente artística, um instrumental, um conceito definitivo de retórica que, ainda hoje, permanece válido e útil para o entendimento da linguagem.

Adota-se, nesta pesquisa, um método de exegese filológica dos textos aliado à análise filosófica dos conceitos, a revisão bibliográfica de comentadores e especialistas do tema, perspectiva crítica em relação à formação dos conceitos e transmissão dos conceitos pela tradição. A análise filológica dos conceitos gregos lança luz sob a análise filosófica e vice-versa; a consulta a comentadores, modernos e antigos, das obras analisadas e traduções dos textos em outras línguas colaboram sobremaneira para tornar precisa a significação de algumas ideias.

Pretende-se oferecer uma contribuição significativa à discussão atual sobre teorias da argumentação e retórica buscando superar os limites que foram colocados pela tradição e que acabaram afastando os estudantes do estudo de um tema tão fundamental como este. Dentro das limitações de uma dissertação de mestrado e das capacidades do autor, acredita-se que seja possível oferecer um quadro conceitual claro e preciso que possa servir de guia para os estudos de retórica em Aristóteles e Platão.

A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE ARTE RETÓRICA

A persuasão era um tema recorrente entre as produções literárias da Grécia antiga. Em Homero lê-se no livro IX da *Ilíada* as súplicas dirigidas a Aquiles para que este retornasse à guerra e socorresse os helenos das investidas troianas. Aristófanes, o maior comediógrafo de Atenas, dedica à persuasão uma de suas comédias. Sófocles, o tragediógrafo, enquadra no *Filoctetes* a persuasão desde uma perspectiva ética. Os sofistas, por sua vez, não só escreveram sobre o tema, mas fizeram dele o seu ofício. Entre eles, poder-se-ia destacar o papel importante de Górgias para este debate e a proposta um tanto quanto filosófica de Isócrates. Como mais uma, dentre as manifestações literárias sobre o tema, destaca-se a posição filosófica de Platão e a inauguração de um debate interminável entre filosofia e retórica. Este último, todavia, foi o que combateu fortemente a retórica e o que constitui as críticas mais duras aos rétores. Muito dos preconceitos que se tem com o termo “retórica”, provavelmente, tenham derivado da influência de algumas dessas críticas de Platão – algumas, pois, estuda-se pouco sobre as teses propositivas do filósofo a respeito da retórica.

Este estudo ficaria incompleto e deficiente se se lançasse exclusivamente aos textos de Aristóteles. A definição de retórica e os argumentos que a sustenta serão mais bem compreendidos tendo em mente as críticas dirigidas por seu mestre, Platão. Em alguns textos de Aristóteles, o filósofo parece estar se referindo indiretamente a alguns dos problemas postos por Platão em seus diálogos.

O objetivo deste capítulo é apresentar, a partir do *Górgias* e do *Fedro*, as principais teses e críticas que Platão dirigiu à retórica. Com o estudo e a reflexão sobre os argumentos platônicos poder-se-ia, com certeza, compreender com mais clareza algumas afirmações de Aristóteles n' *Arte Retórica*.

Que o retórico tenha sido um dos maiores oponentes da filosofia platônica é um ponto crucial para compreender o próprio surgimento da atividade filosófica – pois sem esse adversário a disputa pela verdade não teria início. A investigação cuidadosa das críticas de Platão dirigidas aos retóricos e à sua técnica revela, por um lado, um conceito de retórica inerente ao discurso; por outro lado, mostra uma das razões que levaram Platão a expor toda a sua filosofia através de diálogos. De modo que, pode-se afirmar que o problema da retórica perpassa toda a filosofia platônica e constitui um de seus pilares.

Neste capítulo discutir-se-á as teses centrais de Platão a respeito da retórica; analisando, principalmente, dois importantes diálogos que abordam o tema – o *Fedro* e o *Górgias*. Ambos se complementam e, pode-se dizer, que é como se houvesse entre eles uma continuidade: no *Górgias*, Sócrates avança diversas críticas contra a retórica e a define como atividade bajuladora (ἐπιτήδευμα κολακευτικός) e culinária (ὄψοποιία) – desqualificando a retórica enquanto arte (τέχνη) para enquadrá-la como uma experiência de produzir deleite e prazer (χάριτος τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας); no *Fedro* encontra-se outra atitude: num diálogo permeado por discursos relativos ao tema do amor, define-se a retórica como arte de conduzir a alma através dos discursos (τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων – 261a). Ver-se-á, na interpretação de cada um desses diálogos, como o plano dramático influencia o desenvolvimento da mesma questão. Em resumo, a situação no *Górgias* é polêmica: Sócrates dirige suas perguntas de maneira intimidadora, causando certo embaraço em Górgias e Polo e, por fim, tira a paciência de Cálicles na última parte do diálogo. No *Fedro* tem lugar uma conversa amigável e paciente; é neste diálogo onde se encontra Platão esforçando-se com o gênio que lhe é comum para construir a sua ideia de retórica filosófica – ou, o que seria o mesmo, de dialética.

Górgias: o ataque à retórica

Górgias, Polo e Cálicles são os interlocutores de Sócrates neste diálogo; outros personagens, como Querefonte, aparecem somente no início da situação em que Sócrates e Querefonte chegam atrasados à uma reunião, logo após a apresentação de um discurso por Górgias. O grande tema deste diálogo é a retórica e os rétores; e o principal problema que ele coloca é o seguinte: *qual o papel pedagógico da retórica e dos rétores na cidade?* Ou, em outros termos, o que ensinam aos jovens além de certa capacidade persuasiva? A tentativa de Platão neste diálogo é demonstrar como os saberes defendidos pelos rétores – que eram considerados como sábios – são constituídos por crenças e lugares-comuns que não ensinam nem fomentam uma prática saudável para a alma, mas apenas produzem certo deleite e prazer tendo em vista a persuasão, a vitória e a aclamação do público. A retórica, segundo Platão, nem sequer mereceria o nome de *arte* (τεχνή) porque não conhece o objeto de seu próprio ensino; a este tipo de prática ele chama de *experiência* (ἐμπειρία). Mas, pergunta-se, haveria um objeto específico da retórica? Seu objeto não seria, antes, o próprio discurso e as técnicas de persuasão do discurso? A questão sobre o objeto da retórica mostra-se um tanto problemática neste diálogo e sobre ela dedica-se maior parte da análise; pois, argumenta-se ser um dos pontos fracos da argumentação platônica encontra-se justamente na atribuição de um objeto de estudo estranho à natureza da arte retórica e que lhe permite apontar a maioria de suas críticas a ela. Adiante, se fará um breve resumo e a reconstrução dos argumentos defendidos por Sócrates contra Górgias.

A primeira fala de Cálicles no diálogo não é gratuita: “Dizem ser necessário, Sócrates, assim participar da guerra e do combate.” (Πολέμου καὶ μαχῆς φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν, 447a)³. Os termos πόλεμος e μαχῆς já introduzem uma das facetas da crítica platônica à retórica: Cálicles refere-se ao discurso que Górgias

³ Adota-se a tradução portuguesa do *Górgias* feita por Daniel R. N. Lopes (2011) e as citações do original em grego baseiam-se na *Platonis Opera* (1968) de John Burnet.

acabara de proferir como quem elogia e exalta o que escutara. Esta atitude guerreira e combatente ante o próprio discurso predominava no século IV a.C. A noção de que através do discurso – e sob a serenidade da razão – os homens podem construir consenso e evitar o confronto físico constituía uma perspectiva um tanto estranha e incomum. Sócrates será o primeiro defensor desta ideia. Os manuais de retórica naquele período da história grega circulavam nas cidades e gozavam de um certo prestígio; ofereciam, ainda que de modo germinal, um conjunto de técnicas para composição de discursos e para os efeitos que a voz do orador poderia causar em seus ouvintes. O discurso era uma outra forma de exercer poder. Como se analisará a seguir, a disposição do orador tal qual um combatente que usa o discurso como arma e almeja a vitória sobre o seu adversário, é um dos pontos centrais da crítica à retórica e aos sofistas no *Górgias*. Aquele que almeja a vitória não necessariamente compromete-se com a investigação pela verdade: uma exigência de primeira ordem na filosofia de Platão.

O diálogo se divide da seguinte forma:

447a – 448d: Sócrates e Querefonte chegam logo após o discurso de Górgias e encontram Cálicles (o anfitrião de Górgias) e Polo. Querefonte diz que Sócrates gostaria de interrogar Górgias porque havia escutado que este prometia responder qualquer questão que o fizessem.

448d – 461b: O longo diálogo entre Sócrates e Górgias onde surgem as tentativas de definição da retórica deste perante a série de questões dirigidas por Sócrates – desenvolve-se o interrogatório (ἔλεγχος) socrático.

461b3 – 481b6: Polo intervém no diálogo e passa a debater a questão com Sócrates. Nesta seção, Sócrates aprofunda suas críticas à retórica e concebe-a como *simulacro da política* (πολιτικῆς μορίου εἶδωλον).

481b6 – 527e7: Início do diálogo com Cálicles que se estende até o fim do diálogo.

O escopo deste trabalho exige que se limite às tentativas de definição da retórica – seja em Platão ou Aristóteles. No *Górgias*, a seção que mais representa esse esforço é, sem dúvida, a que se estende de **448d** a **481b6**: o diálogo entre Cálicles e Sócrates contém

algumas passagens de grande relevância para a compreensão das críticas platônicas à retórica; porém, neste trabalho, não se analisará os pormenores.

Com efeito, o que se lê entre 448d e 481b6 caracteriza-se em grande parte por um esforço de Górgias: o de oferecer uma definição clara e compreensível sobre a *arte retórica*. Uma definição clara deveria envolver os elementos essenciais daquilo que caracteriza. Esta é uma das exigências socráticas nos diálogos platônicos: na exposição de um tema, na elaboração de um discurso ou no exercício do diálogo os interlocutores precisam estar a par do sentido em que determinado conceito deve ser entendido e, caso haja discordância sobre ele, deve-se investigar e buscar sua definição. Ora, é justamente esta clareza que falta a Górgias – sob a ótica de Platão – no início do seu diálogo com Sócrates. Ao todo são dadas *quatro definições* por Górgias e nenhuma delas satisfaz a exigência de Sócrates – que se mostra perplexo diante da dificuldade de adivinhar, afinal, de que se trata a arte retórica.

Antes de qualquer coisa, é preciso fazer menção à fala de Cálicles (447c7-8) ao referir-se à capacidade do ilustre orador de responder toda e qualquer pergunta e, inclusive, do seu notável sucesso em nunca deixar uma pergunta sem resposta (até encontrar Sócrates). Górgias, siciliano e estrangeiro em Atenas, gozava entre os atenienses de certa fama pelos seus discursos. O mesmo Cálicles que dissera como é preciso proceder na guerra, exalta mais uma vez o talento e a sabedoria de seu convidado. Sócrates não perde a oportunidade de dirigir uma questão ao orador: pergunta a Cálicles se Górgias desejaria *dialogar* (ἐθέλησειεν ἂν ἡμῖν διαλεχθῆναι – 447c) com ele, deixando as exhibições (ἐπίδειξις) para outra ocasião, uma vez que gostaria de saber qual a função da sua arte, o que prometia e ensinava. Vê-se, numa das primeiras falas de Sócrates, certo desprezo pelas exhibições de longos discursos e o desejo de estabelecer um diálogo – o único meio para poder investigar as crenças de um homem.⁴ Desprezo que, todavia, não isenta Sócrates de sua *filologia* (no sentido de amor aos discursos) – como se sabe pela leitura dos diálogos platônicos e da abundância de recursos retóricos que emprega nos diálogos. Enquanto o orador exhibe num longo discurso seus argumentos, os seus ouvintes não podem interrompê-lo para esclarecer algo que tenha sido dito de modo obscuro; de

⁴ Esta situação inicial do diálogo onde Sócrates se encontra com Cálicles, Górgias e Polux, no plano dramático, é caracterizada por uma certa dificuldade de contato com Górgias. Sócrates pede a Querefonte que faça uma pergunta ao orador siciliano sem se dirigir diretamente a ele; só depois de algumas mediações, Górgias passa a dialogar efetivamente com Sócrates.

tal forma que, seduzidos pelo encanto daquelas palavras, seus ouvintes já não se lembram do que não entenderam e, inadvertidamente, aceitam aqueles argumentos. O diálogo mostra-se como uma forma muito eficaz de desarme dos ataques que podem ser investidos contra o ouvinte e surpreende, como ver-se-á, até o mais sábio dos oradores. No diálogo, a relação é de um para um (não de um para muitos) e as interpelações são constantes; a chance de que os argumentos proferidos não sejam questionados reduz drasticamente: é preciso dar conta do que se diz caso o seu interlocutor seja alguém como Sócrates.

A questão direcionada à Górgias por Sócrates é a seguinte: o que é a arte retórica e como se deve chamar o mestre dessa arte? (447d; 448e6) Este é o ponto de partida do diálogo e a partir daí surgem alguns paradoxos na tentativa de encontrar uma definição para a arte retórica.

O primeiro deles (450b) é consequência da resposta abstrata de Górgias sobre o objeto da retórica ao ser questionado acerca do que se ocuparia a arte: diz que ela concerne aos discursos (Περὶ λόγουσ - 449d). Não satisfeito com a resposta, Sócrates responde que também a medicina, a ginástica e a aritmética se ocupam dos discursos em suas respectivas áreas do conhecimento – a medicina *discursa* sobre os doentes; a ginástica sobre a boa disposição do corpo; a aritmética sobre o par e o ímpar. Por que estas também não seriam arte retórica? O que as distingue? Que a retórica se ocupa de discursos parece óbvio, mas o tipo de discurso de que se ocupa não fica claro na primeira resposta de Górgias. Este paradoxo levanta, ainda, outra questão: teria a arte retórica um objeto de conhecimento específico? Em outros termos: a arte retórica possui um saber particular? Deixe-se em suspenso esta questão; como se verá a seguir, a concepção que Platão faz da retórica – e que lhe permite fazer a crítica dela como falso saber – decorre da suposição de que ela envolveria o conhecimento (ἐπιστήμη) de um tema específico.

As definições de retórica

Pode-se considerar esta como **a primeira definição** de Górgias a respeito da retórica: *a de que concerne a discursos*. A **segunda definição** surge da insistência de Sócrates para que seu interlocutor fosse mais preciso e define, afinal, a respeito de que se trata sua arte; e a resposta de Górgias é “*as maiores e melhores das ações humanas, Sócrates.*” (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὃ Σώκρατες, καὶ ἄριστα 451d7-8). Platão claramente tem a intenção de mostrar, através destas repostas vagas de Górgias,

uma certa presunção por parte do rétor a respeito de sua própria arte (e, conseqüentemente, de si mesmo); ao invés de oferecer uma definição precisa que exprimisse o objeto da arte, se escuta somente um elogio, uma exaltação. Sócrates ataca, por sua vez, esta resposta dizendo basicamente que todos os artífices reclamariam para si e para suas artes atributos igualmente favoráveis – de que elas são o maior bem para o ser humano e, entre as outras artes, a mais importante – e exige de Górgias, ainda, uma definição mais precisa; desta vez busca arrancar do rétor o valor capital da arte retórica.

§10 A **terceira definição** de retórica surge da questão: “Que bem é este que a retórica promete conduzir?”:

Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade. (PLATÃO, 2011, p. 189, 452d5-8)

Górgias insere nesta definição dois elementos importantes (que, posteriormente, constituirão uma das bases da crítica de Sócrates): a retórica é causa de liberdade para o praticante e de domínio sobre os não-praticantes. Através do discurso, apenas, um homem poderia tornar-se livre e, ainda, dominar os outros – este seria o seu verdadeiro bem. Em 452e2, Górgias acrescenta:

[...] por meio desse poder [δύναμις] terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão. (PLATÃO, 2011, p. 191)

A superioridade da retórica consistiria nesta *capacidade ou poder* de falar persuasivamente ainda que não se saiba a fundo esta ou aquela ciência – a eloquência supera o saber. Com base nessas afirmações do rétor, Platão configura o cenário propício à disputa entre filosofia e retórica. A retórica, apesar de dominar a arte da eloquência, desdenha e ignora o saber dos médicos, dos geômetras, dos filósofos porque a eloquência lhe basta para persuadir; a filosofia, por outro lado, surge como salvaguarda do saber e do conhecimento, da investigação, do amor à profundidade e da repulsa à superficialidade. Não só este conflito entre crença e saber entra em jogo nesta disputa; mas o conflito entre dois modos de vida ou duas tendências psicológicas: o desejo de poder, riqueza, domínio e o desejo de justiça, verdade, beleza. No fundo, toda a discussão

e disputa travada no *Górgias* gira em torno de uma reeducação da alma, de um realinhamento do desejo à verdade e à beleza.

No célebre *Elogio de Helena*, Górgias apresenta uma definição de discurso (λόγος) muito semelhante à concepção que o personagem de Platão no diálogo. O elogio dirigido à Helena pretende inocentá-la da acusação de ter fugido de Tróia com Alexandre através de quatro argumentos ou causas: sorte (Τύχης) ou necessidade (Ἀνάγκης), força (βία), discurso (λόγος) e amor (Ἔρως). Se Helena agiu por determinação de qualquer uma dessas quatro forças deve-se inocentá-la do crime que cometeu; porque todas elas superam o poder e a capacidade humana. Górgias defende sua concepção de discurso – diferentemente dos filósofos – situando-o no mesmo patamar de forças divinas e naturais que são insuperáveis ao ser humano. No oitavo parágrafo do texto lê-se que o discurso “é grande soberano que por pequeníssimo e invisibilíssimo corpo realiza ações diviníssimas” (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ)⁵ (GÓRGIAS, 2009, pp. 204-5). Entre essas ações (ἔργα) encontram-se: a capacidade do discurso de introduzir o prazer (ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς) e afastar a dor (ἀπαγωγοὶ λύπης); encantar (ἐθελξε), persuadir (ἔπεισε) e transformar (μετέστησεν) a alma por fascinação (γοητείας); e, por fim, ainda atribui ao discurso a capacidade de modelar ou dar forma à alma (ἐτυπώσατο) oferecendo três exemplos: o discurso dos meteorologistas, os discursos necessários da assembleia que persuadem multidões e o discurso dos filósofos. A respeito deste último exemplo, Górgias afirma que “a rapidez do pensamento se mostra modificando facilmente a crença da opinião.” (τρίτον δὲ φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δαίκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.) (GÓRGIAS, 2009, p. 206). Estas qualificações a respeito da potência que o discurso, o canto, a argumentação científica ou filosófica pode realizar e fazer com a alma mostram claramente que a retórica, para Górgias, não versa somente sobre o justo e o injusto – ainda que seu emprego nas assembleias seja frequente – mas sobre uma variedade de temas e assuntos, incluindo a filosofia, a meteorologia, a poesia. O discurso tem como uma das suas funções mais básicas a persuasão – quer ensinando quer encantando; seja defendendo seja acusando. O exemplo do raciocínio rápido dos

⁵ Para o texto do *Elogio* de Górgias, adota-se a tradução de Aldo Dinucci (2009) publicada na revista ETHICA, v. 16, n. 2, pp. 201-212.

filósofos inclui a filosofia como artífice da persuasão e detentora dessa capacidade de moldar a alma através de seus argumentos e do exercício dialético.

O *Elogio de Helena* permite comparar as concepções do personagem de Platão e do próprio rétor, expressando-se com suas próprias palavras. O *Górgias* de Platão afirma que a retórica se restringiria às assembleias e outros tipos de reunião pública; o Górgias do *Elogio* reconhece um campo de atuação e presença da arte retórica, da persuasão, não só nas assembleias, mas no discurso de cientistas, poetas e filósofos. Segundo a leitura que se faz do diálogo, é este confinamento da retórica aos ambientes públicos e, como se analisará a seguir, a restrição do seu *objeto* a um conhecimento de ordem ética que empobrecem, no *Górgias*, uma apreciação técnica e filosófica da arte retórica.⁶

A **quarta definição** de retórica oferecida por Górgias constituirá o ponto central das críticas dirigidas por Sócrates porque esta definição reduz o objeto dos discursos retóricos ao campo ético: a retórica discursaria, nos tribunais e nas assembleias, sobre *o justo e o injusto*. Esta afirmação compromete Górgias em todo o percurso do diálogo. Sócrates introduz a questão através de uma analogia curiosa com a pintura ao afirmar que o elemento distintivo de um pintor – aquele que pinta figuras – é a espécie de figura que ele pinta. Da mesma forma, para se distinguir um orador de um matemático se tem de saber quais as “figuras” pintadas em seus discursos; ou quais os temas abordados pelo seu discurso – se fala sobre a saúde do corpo, se aborda a natureza dos números primos ou, ainda, se fala sobre a verdade ou a essência da justiça. A retórica é *artífice da persuasão* (πειθούς δημιουργός – 453a2). Mas persuade sobre o quê? Qual o objeto de sua arte? Antes da afirmação de Górgias de que o rétor persuade sobre o justo e o injusto, há uma outra relação estabelecida por Sócrates (e consentida por Górgias) que fará grande diferença no percurso da refutação aos retóricos – a de que persuasão e ensino estão entrelaçados:

Sócrates. Adiante então, e fala-me da retórica: apenas ela, segundo teu parecer, produz persuasão, ou também as demais artes produzem-na? Refiro-me ao seguinte: quando alguém ensina qualquer coisa, ele persuade daquilo que ensina ou não?
Górgias. Decerto, Sócrates, quem ensina persuade acima de tudo.

⁶ Sobre uma descrição da arte retórica em comparação com a poesia diz Doyle (2010, p. 17): “we should look for the subject matter of rhetoric not in its product, the orator’s speeches, but in what the teacher of rhetoric tries to impart to his pupil: the technique, as we say, of rhetoric, by means of which its products are produced.”

Sócrates. Retornemos, então, às mesmas artes há pouco mencionadas: a aritmética, e o homem que é aritmético, não nos ensina tudo quanto concerne ao número?

Górgias. Certamente.

Sócrates. E não persuade também?

Górgias. Sim.

Sócrates. Portanto, a aritmética também é artífice da persuasão?

Górgias. É claro.

(PLATÃO, 2011, p. 193-195) [453d7 – 453e5]

Uma vez que Górgias concorda com este raciocínio de Sócrates e acrescenta enfaticamente “quem ensina persuade acima de tudo”, fica claro ao leitor que – ao afirmar algumas linhas abaixo que a retórica se distingue da aritmética por discursar acerca do justo e do injusto – ela deve *ensinar* alguma coisa sobre estes conceitos. Quem ensina, persuade; e para ensinar deve ter conhecimento do que ensina. A distinção platônica entre crença (πίστις) e conhecimento (ἐπιστήμη) enredará Górgias em algumas contradições e incoerências. O próximo argumento de Sócrates situa-se justamente nessa distinção: uma coisa é ter aprendido algo (μεμαθηκέναι) e outra coisa ter acreditado (πεπιστευκέναι) em algo.

A distinção entre crença (πίστις) e conhecimento (ἐπιστήμη) é uma distinção clássica da filosofia platônica e ela envolve algumas teses importantes para compreender o que se seguirá no diálogo. Existem crenças falsas e crenças verdadeiras; mas, todo conhecimento, segundo Platão, é um conhecimento verdadeiro (seria absurdo pensar numa espécie de conhecimento falso). Além disso, aquele que obtém um conhecimento (ἐπιστήμη) acerca de algum tema ou objeto age *sempre* de acordo com princípios e máximas estabelecidos por ele; igualmente, quem diz que conhece o *justo* deve, necessariamente, agir com justiça; do contrário, pode-se dizer apenas que tinha uma falsa crença sobre o que era a justiça e continua agindo injustamente. Esta tese ficou conhecida como *paradoxo socrático*: o saber envolve sempre e necessariamente a ação sábia; por consequência, aqueles que agem injustamente ou erram não agem por má intenção, mas agem por pura ignorância a respeito dessas noções. No caso da retórica, o grande problema consistirá em atribuir a ela a necessidade de ensinar sobre a justiça. Sócrates,

continuando o interrogatório (ἔλεγχος⁷), distingue duas formas de persuasão – uma geradora de crenças e outra geradora de saber – e questiona a Górgias a qual destas pertenceria à retórica. Górgias responde enfaticamente: “É deveras evidente, Sócrates, que aquela geradora de crença [454e8-9]” (PLATÃO, 2011, p. 199). Com esta afirmação Górgias admite que a função da retórica, enquanto artífice da persuasão, é simular ao público ignorante que sabe a respeito do que fala apesar de não saber. Sócrates, mais uma vez, questiona qual o valor da arte retórica já que ela só é capaz de infundir crenças e nada ensinar. Neste momento, Górgias elabora uma apologia à retórica e a sua profissão; neste discurso há algumas teses que merecem destaque.

Górgias na sua apologia (456a7-457c3) defende as seguintes teses: 1. “todos os poderes ela [a retórica] mantém sob a sua égide” e “não há nada sobre o que o rétor seja mais persuasivo do que qualquer outro em meio à multidão” (PLATÃO, 2011, p. 203); 1.1 como prova apresenta suas experiências em convencer os doentes de tomarem os remédios enquanto os médicos não tinham sucesso em fazê-lo; 2. “Deve-se usar a retórica como toda e qualquer forma de luta”, isto é, o bom uso da retórica dirige-se aos inimigos com o intuito de se defender e não ao ataque de amigos e parentes; 2.1. Como consequência da anterior, caso alguém use a retórica erroneamente, não deveria recair a culpa nem sobre a arte nem sobre quem a ensinou, mas exclusivamente sobre quem a mal empregou (PLATÃO, 2011, p. 204).

A refutação de Sócrates

O discurso inicia-se com um elogio e termina com uma *defesa antecipatória* (πρόληψις) da arte retórica e de sua profissão. Sócrates não avançara ainda a crítica sobre a responsabilidade moral do professor de retórica, mas Górgias, pelo andamento do diálogo e sentindo-se acuado, pretende remover uma possível acusação por parte do filósofo. Imediatamente após o término desta defesa do rétor, Sócrates também investe nesta mesma atitude antecipatória; desta vez, esclarecendo ao seu interlocutor qual a sua perspectiva sobre o ato de dialogar e a postura que costuma tomar nestas ocasiões –

⁷ Sobre este método de interrogação consulte-se o estudo de Gregory Vlastos: **The Socratic elenchus: method is all**. In: **Socratic Studies**. New York: Cambridge University Press, 1995. pp. 1-37.

esperando que poderia não ser bem compreendido quando dirigisse as refutações que já tinha em mente. Veja-se o que diz Sócrates:

Sócrates: Creio que também tu, Górgias, és experiente em inúmeras discussões e já observaste nelas o seguinte: não é fácil que os homens consigam encerrar seus encontros depois de terem definido entre si o assunto a respeito do qual intentam dialogar, aprendendo e ensinando mutuamente; pelo contrário, se houver controvérsia em algum ponto e um deles disser que o outro não diz de forma correta ou clara, eles se enfurecem e presumem que um discute com outro por malevolência, almejando antes a vitória [φιλονικούντας] do que investigar [ζητούντας] o que se propuseram a discutir; [...] Em vista de que digo isso? Porque o que me dizes agora não parece conforme nem consonante ao que primeiramente disseste sobre a retórica; temo te refutar [διελέγγειν] de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar. Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar; caso contrário, deixarei de lado. Mas que tipo de homem sou seu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não diz a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aqueles que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele. (PLATÃO, 2011, p. 205 – 207) [457c4-458a8]

Esta é uma das passagens mais importantes do diálogo. Não só expressa a perspectiva platônica sobre o que seja a dialética e quais sejam os seus princípios; mas também apresenta um problema fundamental: a dificuldade que os homens têm de dialogar entre si “*aprendendo e ensinando mutuamente*”. Evidentemente, este problema não é grego, mas essencialmente humano. Encerra-se o diálogo quando uma das partes não suporta nem aceita a refutação de seu interlocutor; quando o objetivo não é aprender sobre justiça ou retórica ou poesia, mas simplesmente mostrar-se superior e mais sábio ao outro, obstinado pela vitória (φιλονικούντας). Sócrates apresenta-se paradoxalmente como quem é refutado com prazer. Platão, consciente do papel dos sofistas na vida pública ateniense, opõe-se a este amor pela vitória com o amor pela sabedoria. O *Górgias*, em essência, contrasta dois desejos humanos, dois modos de vida que travam combate no interior da alma: a disputa entre poder e saber. A questão sobre estes dois modos de vida é desenvolvida principalmente com a interlocução de Cálicles no término do diálogo. Infelizmente, alongar-se-ia demasiadamente este capítulo para desenvolver este ponto; todavia, defende-se que o diálogo pode ser compreendido a partir desta perspectiva – não é tanto a *retórica* que está sob ataque senão os *rétores*.

Antes de prosseguir, coloque-se a seguinte questão: quem profere um discurso sobre a utilidade das leis civis articula, em algum grau, sua ideia sobre o que seja a justiça?

Parece-me que, ainda que não defina categoricamente “justiça é y”, para sustentar seus argumentos sobre a matéria em questão deve adotar algum conceito de justiça e sobre este persuadirá o público. Recorde-se o que dissera *Górgias*: “Quem ensina persuade acima de tudo.” O inverso desta proposição será válido? Quem persuade ensina? Ou só quem ensina, persuade? Ora, é evidente que quem persuade também ensina algo a respeito do que persuade; do contrário seria difícil conceber donde retira a força de seu discurso. O poeta, ao narrar os feitos dos heróis e a genealogia dos deuses, não enumera fatos: ele cria, reinventa os feitos que presenciou aumentando o que, ao seu juízo, pareceu grandioso e diminuindo o que lhe pareceu insignificante e digno de desprezo. Do mesmo modo o orador, ao sustentar seus argumentos engrandecendo feitos passados, amplifica ações e valores que devem ser imitados ou seguidos; com isso, transmite algum ensinamento – seja uma opinião ou um conhecimento verdadeiro. O problema de Platão com os poetas e os rétores está mais *no que ensinam* do que na arte *pela qual ensinam* – o produto dos discursos não se confunde com as técnicas de que é composto.

O remate final do argumento de Sócrates segue-se logo após a sua advertência sobre o modo como ele concebe o diálogo e a decisão de Górgias continuar dialogando com o filósofo. Górgias, na sua defesa, retira a responsabilidade do orador pelas ações injustas dos seus discípulos e, em seguida, confirma que a retórica não precisa conhecer as coisas em si mesmas porque, diante da multidão, basta ser persuasivo e não conhecedor. Com isto Sócrates conclui: “[...] a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento. [459b6-459c1]” (PLATÃO, 2011, p. 213). Em seguida Sócrates questiona se o orador ensinaria sobre a justiça (o objeto da retórica) aos seus alunos e, com a afirmativa do rétor, Sócrates acrescenta outro argumento estabelecendo a relação entre arte e virtude: se quem aprendeu a carpintaria é carpinteiro e quem aprendeu música é músico, logo quem aprendeu a justiça é justo. Claramente há um salto no argumento de Sócrates: quem aprendeu a cortar, desenhar, esculpir um pedaço de madeira com mestria torna-se carpinteiro – num sentido puramente técnico. Entretanto, ao afirmar que quem conhece a justiça é justo, Sócrates ultrapassa o limite da habilidade técnica e pretende ampliar o exemplo para o campo da moralidade. O grande problema é que o justo não é um conjunto de técnicas; é um conceito regulatório das ações morais e não das ações procedimentais – além de ser extremamente complexo. Este argumento é aceito por Górgias que diz ser capaz de ensinar a justiça para seus alunos. O

que sucede? Sócrates aponta a contradição do orador ao defender-se contra sua responsabilização pela eventual injustiça de seus discípulos:

Sócrates. Pois bem, quando disseste isso, eu supus que a retórica jamais seria uma prática injusta, visto que sempre compõe discursos sobre a justiça; mas quando, pouco depois, disseste que o rétor poderia usar a retórica de forma injusta, espantei-me e, considerando inconsonantes tuas afirmações, disse aquilo: se considerasses vantajoso, assim como eu, ser refutado, seria digno dialogarmos, se não, deixaríamos de lado. Depois de nossa investigação ulterior, tu mesmo vês que foi consentido, pelo contrário, ser impossível ao rétor usar injustamente a retórica e querer cometer injustiça. Assim, pelo cão! Górgias, não é um encontro exíguo o modo conveniente de examinar como essas coisas são. (PLATÃO, 2011, p. 219) [460e8-461b2]

Esta é a última fala de Sócrates direcionada a Górgias no diálogo; logo após, Polo interrompe a discussão – indignado com a estratégia sorrateira de Sócrates – em defesa de seu mestre. As “inconsonâncias” do discurso do rétor devem-se ao fato de ter dito que era capaz de ensinar a justiça e, ao mesmo tempo, cogitar a possibilidade de um uso injusto da arte. Alguns intérpretes⁸ deste diálogo chegam a referir a aceitação das teses socráticas por Górgias devido a um certo constrangimento do rétor por ser estrangeiro (constrangimento que é referido por Polo no diálogo em *461b5*). Todavia, independente do que tenha levado ele a aceitar, Platão representa o saber do rétor como um conhecimento inseguro⁹, confuso, que não conhece as coisas em si, mas apenas detém delas algumas opiniões e crenças conformadas ao juízo da multidão. Das críticas dirigidas à retórica nesta primeira parte do diálogo torna-se evidente a intenção de Platão de (i) mostrar a presunção e o orgulho do rétor ao falar sobre sua própria arte e (ii) a superficialidade do seu saber a respeito de temas importantes para a cidade.

Ateneu, na sua obra *Deipnosophistes*, transmite uma notícia de que Górgias, ao ter lido o diálogo, exclamou: “Platão sabe muito bem como satirizar!”¹⁰ Este comentário demonstra, por um lado, que a recepção do diálogo pelo próprio orador capta a intenção

⁸ Kahn (1983) e Cooper (1998) justificam a contradição de Górgias sob o argumento de que Górgias estaria envergonhado. Acompanha-se a crítica que Doyle (2010) faz dessas duas leituras.

⁹ Esta é a leitura que faz Doyle (2010) e que nos parece a mais razoável, tendo em vista o propósito de Platão ao escrever o diálogo e construir o personagem Górgias. Segundo o autor, Górgias não afirmou sob pressão e, por isso, se contradisse; mas, afirmou sinceramente o que considerava ser a retórica e, por não conhecer o que admitia, entrou em contradição.

¹⁰ ATHENAEUS. *The Deipnosophists. Or Banquet of The Learned of Athenaeus*. London. Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden. 1854. Devo o conhecimento desta referência ao estudo de Kennedy (1999, p. 58).

irônica de Platão e, talvez, uma espécie de jogo ou brincadeira – como se o principal não fosse tentar compreender a retórica de uma perspectiva filosófica, mas apenas provocar os oradores. Por outro lado, questões de grande relevância para o *corpus* platônico já estão presentes neste diálogo da fase inicial (ou diálogo socrático): a distinção entre conhecimento e opinião; a relação entre arte e virtude; o método dialético de pergunta e resposta – o que demonstra também a seriedade relativamente a questões éticas e epistemológicas.

A retórica como simulacro da política

Para se encerrar a discussão do *Górgias* resta fazer referência a algumas definições que Sócrates faz da retórica. Elas surgem na segunda parte do diálogo, quando Polo interrompe a conversa com Górgias, e, talvez, tenha sido esta definição de retórica que marcou negativamente a concepção de retórica na posteridade.

O diálogo entre Polo e Sócrates revela a concepção do filósofo a respeito da retórica. Em primeiro lugar, Sócrates lhe nega o estatuto de arte e a considera como *experiência* (ἐμπειρία); em segundo, complementa esta definição dizendo que é uma experiência de “produção de certo deleite e prazer” (χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας – 462c7) (PLATÃO, 2011, p. 220). Por fim, ao definir a culinária com os mesmos termos, emparelha retórica e culinária como partes da *mesma atividade*:

Sócrates. Pois bem [...] ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjeturas, corajosa e naturalmente prodígio para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino lisonja. Dessa atividade, presumo que haja inúmeras partes, e uma delas é a culinária, que parece ser arte, mas, conforme o meu argumento, não é arte, mas experiência e rotina. Conto também como partes suas a retórica, a indumentária e a sofística, quatro partes relativas a quatro coisas.” (PLATÃO, 2011, p. 227)

Depois de todo o embaraço de Górgias na tentativa de definir a retórica; a confirmação de que não conhece sobre o que fala, mas apenas possui crenças e opiniões; a falsa promessa de ensinar sobre o justo; e, conseqüentemente, a possibilidade de ser usada injustamente, Sócrates desqualifica a retórica enquanto arte e a enquadra numa

atividade ou experiência de produzir deleite. Por não corresponder à verdade e conformar-se com as aparências, ela se converte num simulacro, numa aparência de saber. Culinária e retórica, de acordo com Platão, não são o mesmo; mas parte de uma atividade ou cultivo que fomenta a mesma coisa: prazeres fugazes. Enquanto a retórica deleita a alma dos ouvintes com discursos ornados, a culinária deleita o corpo com alimentos prazerosos. Ambas, de acordo com o argumento socrático, parecem produzir o bem – tanto ao corpo quanto à alma – mas apenas causam um *prazer imediato*. De 464b até 466, Sócrates expõe o argumento completo a respeito dessas atividades: realiza uma série de oposições entre verdadeiras artes que cultivam o bem da alma e do corpo e as que apenas aparentam fazê-lo. Resuma-se o argumento com um quadro conceitual:

Corpo (Σῶμα)		Alma (Ψυχή)
Ginástica (Γυμναστικήν) Cosmética (Κομμωτική)	complementa	Legislação (Νομοθετικήν) Sofística (Σοφιστική)
Medicina (Ἰατρικήν) Culinária (Ὀψοποικική)	ἀντίστροφος ¹¹	Justiça (Δικαιοσύνην) Retórica (Ῥητορική)

De acordo com este esquema, Platão demonstra como cada atividade do corpo se complementa ou se assemelha na alma: assim, a ginástica é para o corpo o que a legislação é para a alma; a medicina é para o corpo o que a justiça é para a alma. Estas quatro atividades são consideradas artes genuínas. Mas a cosmética, a sofística, a culinária e a retórica são aparências dessas artes “infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra.” (PLATÃO, 2011, p. 231-232). A estas aparências, portanto, Sócrates dá o nome de experiência (ἐμπειρία): mas o que distingue a arte da experiência? Veja-se:

“Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional [...] O que eu, então, afirmo ser a retórica, já ouviste: a contraparte da culinária na alma, assim como a culinária é a sua contraparte no corpo.” (PLATÃO, 2011, p. 231-235) [465α]

¹¹ O termo ἀντίστροφος, curiosamente, abre o tratado *d'Arte Retórica* de Aristóteles e qualifica a retórica como *complemento* da dialética. Esta aproximação entre as duas artes jamais seria feita ou aceita por Platão; na ocasião oportuna, discutir-se-á as nuances deste conceito. Nesta seção do Górgias, ἀντίστροφος não significa o contrário, mas o complemento de algo: assim como o corpo complementa a alma, também a ginástica (no corpo) é complemento da legislação ou arte legislativa (na alma).

A prioridade do prazer imediato ao conhecimento racional distingue arte de experiência. Segundo o argumento de Platão, os sofistas e os rétores “infiltram-se” no campo da verdadeira arte política (δικαιοσύνην) – que deveria compreender a causa do bem para a alma e ensiná-lo – e praticam a *retórica*, receitando fórmulas sobre a justiça sem compreenderem o justo, ludibriando a alma a respeito do seu próprio bem tal qual faz a culinária com o corpo.

Estes são os principais argumentos de Platão no *Górgias*: (a) a retórica não ensina, mas infunde crenças falsas sobre a justiça – consequentemente dá espaço ao uso injusto da arte porque quem aprendeu o justo agirá com justiça; (b) a retórica, portanto, é experiência de produzir prazer; é lisonja; não compreende a causa dos temas que discursa e, quando o faz, produz crenças falsas nos ouvintes.

A argúcia e a criatividade literária de Platão foram capazes de produzir o personagem complexo e enigmático que é Sócrates. Alguns comentadores afirmam¹², com razão, que Platão e seu personagem a todo momento estão apelando a imagens, parábolas, ironias, em suma, a elementos que se podem denominar retóricos. Como compreender este tipo de crítica à retórica, então? Aponta-se a seguir alguns pontos fracos e fortes dos argumentos expostos no *Górgias*.

O problema que Platão coloca neste diálogo pode ser visto de uma perspectiva ético-epistemológica. Aprende-se neste diálogo que *quem ensina, persuade*. Esta lição tem um largo alcance porque evidencia que todo processo de aprendizado é inseparável da persuasão, de uma certa sedução através das palavras. Quem discursa, discursa sobre algo e transmite aos seus ouvintes suas crenças a respeito daquilo; a figura de um orador, de um intelectual ou de um político envolvem e moldam, quase sempre, a opinião da multidão. Ainda que não saibam nem conheçam profundamente os temas do discurso, reforçam, todavia, perspectivas, crenças, opiniões descuradas e *educam* a alma dos ouvintes nesta ou naquela direção – diante de ignorantes serão sábios. Este é ponto epistemológico e o se considera um ponto forte. Porém, quando a *retórica* compreendida

¹² Carone (2005) em seu artigo “Socratic Rhetoric in the ‘Gorgias’” demonstra, com base no *Górgias* e noutros diálogos, que Sócrates não condena absolutamente a arte retórica, mas, no próprio desenvolvimento do diálogo, utiliza os métodos dos retóricos submetidos a critérios filosóficos. A quantidade de mitos, de antíteses, analogias, apelos ao sentimento, ironia – tudo valida-se pela nobreza do sentimento filosófico de conduzir a alma às formas.

como técnica do discurso (nem boa nem má) é reduzida a uma função estritamente ética – a de conhecer e ensinar a justiça –, a crítica platônica neste diálogo distancia-se de um entendimento filosófico da retórica; de compreender a persuasão como um fenômeno humano e inerente ao discurso. Como se verá no comentário do *Fedro*, Platão não ignorava este conceito filosófico de retórica, mas no *Górgias* sua atenção dirige-se à denúncia do prejuízo que um excesso de retórica poderia produzir na cidade. A filosofia, por sua vez, como método de investigação e pesquisa não deixa de *conduzir através do discurso*; entretanto, segundo Platão, ela conduz ao saber de si e ao bom relacionamento com os outros. Sobre isto o *Fedro* tem muito a dizer.

Fedro: a proposta de uma retórica filosófica

O *Fedro* é considerado pela tradição um diálogo sobre o Belo. Sem dúvida, a beleza é um dos temas deste fascinante diálogo; entretanto, muitos outros temas encontram-se ali condensados numa estrutura que tem despertado há séculos o entusiasmo dos estudiosos. Entre esses temas encontram-se a retórica, o amor, um mito sobre a origem da alma e uma reflexão sobre o valor da escrita. Interessa, para a conclusão deste capítulo, a parte do diálogo que vai de 259d6 a 279a3 onde se encontra uma crítica à arte retórica seguida de uma proposta filosófica para a retórica e termina com uma reflexão sobre o valor da arte da escrita. Em qualquer diálogo platônico nada é fortuito ou acidental, mas resultado de um esquema e de uma estrutura lógica; de tal maneira que, apesar de se ter concentrado na última parte do diálogo, não se pode deixar de fazer referência às outras partes quando a clareza o exigir.

O diálogo está disposto da seguinte forma:

227a – 230e5: *Prólogo*

Sócrates e Fedro se encontram fora dos muros da cidade e este lhe fala ansioso de um discurso escrito por Lísias em que “sustenta que antes se devem prestar favores a quem ama do que a um apaixonado”. Sócrates pede que o jovem leia o discurso de Lísias.

230e5 – 234d: *Leitura do discurso de Lísias por Fedro*

O tema central é a relação entre amado e amante.

234d – 237a7: *Interlúdio antes do primeiro discurso de Sócrates*

Após a leitura, Sócrates faz críticas ao discurso de Lísias e, provocado por este, decide elaborar um discurso melhor que o de Lísias.

237a7 – 242d2: *Primeiro discurso de Sócrates*

242d2 – 243e6: *Interlúdio*

Sócrates se dá conta do pecado que cometeu contra Eros ao proferir o discurso.

243e7 – 257b6: *A palinódia de Sócrates*

Longo discurso de retratação a Eros e a exposição do mito da parelha alada.

257b7 – 259d6: *Mito das cigarras e breve discussão sobre o discurso escrito dos políticos*

259d6 – 265c4: *Análise crítica dos métodos e das práticas retóricas*

265c5 – 274c5: *Proposição de uma retórica filosófica ou dialética; distinção entre verdade e verossimilhança.*

274c5 – 275b2: *História da invenção da escrita*

275b2 – 277a5: *Análise crítica da escrita e sua relação com a anamnese.*

277a6 - 279a3: *Síntese da discussão sobre a arte retórica e escrita.*

279a3 – 279c6: *Epílogo – Prece do sábio*

Eros, retórica, discurso (escrito e falado), encontram-se relacionados no *Fedro*¹³. Diálogo extremamente rico e sugestivo incitou e ainda incita muitas leituras e discursos, fato que demonstra a capacidade desses escritos de gerarem outros discursos – tal como Sócrates afirma na parte final do diálogo:

“[...] acho muito mais bela a discussão dessas coisas quando alguém semeia palavras de acordo com a arte dialética, depois de ter encontrado uma alma digna para recebê-las; quando esse alguém planta discursos que são frutos da razão, que são capazes de se defender por si mesmos e ao seu cultivador, discursos que não são estéreis, mas que contêm dentro de si sementes que produzem outras sementes em outras almas, permitindo assim que elas se tornem imortais. Aos que levam consigo, tais sementes proporcionam a maior felicidade que é dado ao homem possuir.” (PLATÃO, 1971, p. 265) [276e4 – 277a4]

Não será este *semeador de discursos* de que fala Sócrates o próprio Platão? Não estaria Platão falando a respeito de si mesmo neste trecho? Não se pode afirmar com certeza; entretanto, é através da arte dialética que são compostos todos os diálogos, onde

¹³ Para uma ótima síntese dessas relações veja-se Santos (1997); Griswold (1986); Irani (2017).

os personagens perguntam, defendem-se, caem em aporias e aprendem. Platão inaugura a filosofia com esta modalidade de discursos dialógicos e aporéticos. Perde-se muito ao ler Platão como um moralista, crítico da retórica, “metafísico” e outros qualificativos que alguns contemporâneos (defensores da retórica) costumam atribuir a Platão para dar a conhecer o trabalho que Górgias, Protágoras e outros sofistas realizaram, e que acabaram sendo eclipsados pela influência aterradora do platonismo no pensamento ocidental. O princípio da adaptação ao auditório – conceito-chave da retórica contemporânea – está presente na proposta platônica de retórica como se verá a seguir.

O primeiro discurso de Fedro e a palinódia de Sócrates

O encontro entre Fedro e Sócrates se dá na região dos bosques que rodeavam a cidade. O jovem acabara de voltar da casa de Lísias, mestre de retórica, onde passara a madrugada e, questionado por Sócrates sobre o que conversavam, Fedro expressa sua admiração pelo discurso que ouvira de Lísias a respeito do amor. Uma circunstância curiosa revela o amor pelos discursos (φιλολογία) de Fedro: o jovem teme não conseguir reproduzir de memória o discurso de Lísias e diz a Sócrates que se esforçaria ao máximo para relembrar as principais partes. Sócrates responde:

Sócrates. [...] Tenho certeza de que esse Fedro não ouviu uma vez só o discurso de Lísias. Ele lhe pediu que o repetisse várias vezes e Lísias acedeu ao seu desejo. Isso, porém, não era suficiente: ele apanhou o manuscrito e leu as partes que achava mais interessantes. Passou toda a madrugada ocupado nele, e quando se cansou de estar sentado saiu para dar um passeio. Pelo cão! Acredito que ele sabe de cor o discurso [...]. Além disso, ele se dirige para fora dos muros da cidade a fim de gravá-lo bem na memória. E, encontrando um homem ávido de discursos, alegrou-se de vê-lo e de ter assim quem participasse do seu entusiasmo coribântico. [...] Quando, porém, o amigo de discursos [τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ] lhe pediu que recitasse o de Lísias, ele resistiu e fingiu pouca disposição para falar, mas acabaria recitando-o ainda que ninguém quisesse escutar [...]. Pede-lhe, pois, caro Fedro, que faça de uma vez o que de qualquer modo acabará por fazer. (PLATÃO, 1971, p. 198-199) [228a5-228c4]

Nesta fala de Sócrates não só é desvendado a razão de Fedro ter ido andar pelos bosques – para treinar o discurso – mas também Sócrates, conhecedor de si, admite ser uma amante ou enamorado (ἐραστοῦ) dos discursos (τῶν λόγων). Logo após esta fala, Sócrates pergunta o que Fedro tinha debaixo da mão esquerda e descobre que andava com o escrito de Lísias. Tanto o filósofo quanto o retórico (e seus discípulos) são, em alguma medida, amantes do discurso – poder-se-ia incluir também poetas, políticos, tragediógrafos e todos aqueles que compõe discursos para algum fim. Todavia, há

discursos e discursos, sobre diversos temas e com ideias variadíssimas; importará distinguir que espécie de discurso é aquela capaz de gerar frutos e aquela que nada gera, mas só leva à reprodução e repetição.

Após esta introdução dramática, Fedro inicia a leitura do discurso de Lísias. Em resumo, o discurso de Lísias defende que não se deve prestar favores aos amantes apaixonados porque, devido a sua insensatez, esquecem dos seus negócios e vivem só para o amado; caso se apaixonem por outro podem vir a odiar aquele a quem amava; julgam que todos os invejam; são orgulhosos; buscam, através de seus sacrifícios, possuir um amado. Todas estas ações não são saudáveis e não se constrói uma verdadeira amizade. Já aqueles que não se apaixonam, mas, sóbrios, continuam a cuidar dos seus negócios particulares, quando fizerem algum bem ao amado não será por influência de uma cega paixão e, posteriormente, não poderão se arrepender do que fizeram. A influência de Eros, neste discurso, é vista de modo extremamente desvantajoso; o delírio (*μανία*) amoroso provoca fantasias e ilusões que facilmente se dissipam e prejudicam aquele que era amado (PLATÃO, 1971, p. 203-206).

Feita a leitura, Sócrates responde apontando diversos vícios no discurso: repetição das mesmas coisas; falta de capacidade adequada à matéria; pedantismo; e utilização de termos retóricos (PLATÃO, 1971, p. 206). Lísias, por sua vez, desafia o filósofo a fazer melhor e mais belo do que fizera seu mestre. Aquele, como inegável amante de discursos (*φιλόλογος*), resiste à tentação de falar, mas acaba cedendo e consente em fazer o discurso – apesar de o fazer com a cabeça encoberta como quem se envergonha do que faz.

O primeiro discurso de Sócrates no diálogo aborda o tema do amor (*ἔρως*) e, assim como o de Lísias, censura o apaixonado e elogia o não-apaixonado; no entanto, há algumas diferenças significativas que merecem atenção.

Em primeiro lugar, há uma advertência metodológica no início do discurso: “no começo de uma pesquisa não definem as suas opiniões, acontecendo depois o que é natural: tais pessoas não concordam consigo mesmas, nem umas com as outras.” (PLATÃO, 1971, p. 211) Apesar de abordar o mesmo tema do discurso de Lísias, Sócrates salienta a importância de se definirem os termos antes de qualquer coisa: falar-se-á sobre o amor? Defina-se o que seja o amor. E, neste discurso, Eros é definido como *desejo* (*ἐπιθυμία*). O desejo divide-se em duas espécies: temperante (*σωφροσύνη*) e intemperante (*ὑβρις*); o primeiro conduz sobriamente ao que é melhor e o segundo

“arrasta” para os prazeres prejudiciais. Esta força irresistível do segundo desejo é *Eros* – o Amor. Definido o objeto da discussão, Sócrates segue adiante expondo um dos requisitos do discurso filosófico: a necessidade de iniciar pelas definições. Com a definição torna-se claro ao ouvinte qual o tema da discussão e qual a significação que lhe foi conferida – uma vez que os termos são polissêmicos.

Em segundo lugar, dentre os prejuízos que a força erótica do amante traz ao amado, encontra-se uma não listada no discurso de Lísias: a privação “daquilo que daria pleno desenvolvimento à sua inteligência, isto é, a divina filosofia (ἡ θεία φιλοσοφία), da qual o amante necessariamente afasta o amado.” (PLATÃO, 1971, p. 213). Isto se deve à incapacidade do amante de suportar alguém igual ou superior em sabedoria; ele tem a necessidade de manter o seu objeto de satisfação em seu controle, num estado de ignorância e seguindo as orientações do amante. Não estaria Sócrates se referindo à relação de Fedro e Lísias? ¹⁴E, generalizando, a relação entre os rétores e os seus discípulos? Como se sabe pelo *Górgias*, e será reafirmado no *Fedro*, o rétor é persuasivo diante de ignorantes, daqueles que não conhecem a si mesmos. Além deste prejuízo, soma-se ainda um segundo sobre um conceito que já surgira no *Górgias* – a *lisonja* (κολακείαν). Sócrates assim o descreve: “o lisonjeiro (κόλακι), por exemplo, é horrível monstro e traz grandes prejuízos, mas, simultaneamente, a natureza lhe conferiu *certo atrativo* que não deixa de ter seu *encanto*.” (PLATÃO, 1971, p. 214). Não há uma referência direta à figura do rétor; todavia, as palavras empregadas lembram aquela espécie de *atividade lisonjeadora* da sofística, da retórica, da culinária e da cosmética produzem à alma e ao corpo – prazeres imediatos e ignorância.

Em suma, salvas estas exceções, o discurso de Sócrates censura o amante intemperante e associa esta força diretamente a *Eros* – deus do Amor – repetindo o que dissera Lísias e produzindo um discurso retórico. O filósofo termina o discurso e deseja ir embora, antes que Fedro obrigasse-o a falar mais. Impedido por Fedro, Sócrates é acometido pela presença do espírito (δαίμόνιον) que faz-lhe perceber o pecado que havia cometido contra a divindade ao difamar-lhe, censurando o amante. Daí nasce o segundo discurso de Sócrates no diálogo que é, na verdade, uma *palinódia* (poesia que dizia o contrário de outra). Trata-se de uma retratação de Sócrates a *Eros* antes que ele fosse

¹⁴ Griswold (1986, p. 159), sobre a relação entre *Eros* e retórica, afirma: “[...] there is an obvious connection between rhetoric and eros [...] The connection is, simply, that the desire to seduce requires rhetoric, whether one’s purpose is to lead one’s beloved to philosophy or into a sexual relationship.”

castigado pela divindade – no diálogo é citado o caso do poeta Estesícoro que cegara ao falar mal da divindade e, retratando-se, recuperou a visão (PLATÃO, 1971, P. 217-221).

A palinódia de Sócrates (243e7 – 257b6) é um longo discurso, repleto de imagens relacionadas à origem divina da alma humana e apresenta uma concepção benéfica do delírio erótico, relacionando-o com o amor à filosofia. O delírio (μανία) é definido como uma inspiração divina e divide-se em profético, poético e filosófico – este último delírio seria inspirado pela beleza das Formas. Além desta definição de delírio, Sócrates apresenta a forma ou arquétipo (ιδέα) da alma através do mito da parelha alada e do cocheiro. Não se abordará, deliberadamente, as minúcias e os detalhes deste mito e de outras partes do discurso porque não acrescentam muito à discussão presente sobre a retórica. O essencial é saber que a alma imortal através da contemplação da beleza, enquanto vive no corpo, rememora as Formas suprassensíveis que contemplara quando ainda convivia com os deuses (PLATÃO, 1971, p. 225-230). De acordo com a teoria platônica do conhecimento, conhecer não é outra coisa senão lembrar-se das Formas que a alma se esquece ao “cair” no corpo. Acrescente-se, por fim, que o discurso encerra com uma conclusão completamente oposta dos dois primeiros: “O amor daquele que não tem paixão, daquele que apenas possui a sabedoria mortal e que se preocupa com os bens do mundo, só gera na alma do amado a prudência do escravo à qual o vulgo dá o nome de virtude.” (p. 236) Agora o amante, inspirado pela divindade, busca as Formas e a beleza; uma espécie de amor à sabedoria (filosofia) é apresentada como alternativa ao amor doentio dos dois primeiros discursos.

Concluída a palinódia, adentra-se na seção sobre a retórica. Tendo cada um recitado seus discursos, chega o momento de discutirem a seguinte questão: o que é recitar ou escrever um bom discurso? Quais as condições e as técnicas que um discurso excelente deve possuir?

As exigências de Sócrates à retórica

A primeira exigência que faz Sócrates é a importância de *conhecer o objeto do discurso*. Acaba por dizer isto devido a afirmação de Fedro de que alguns rétores costumavam dizer que não era necessário conhecer a matéria com muitos detalhes, mas, como quem costumava decidir era o público, bastava ter conhecimento daquelas opiniões

correntes e familiares do auditório (PLATÃO, 1971, p. 240-242). Surge, então, a primeira crítica à retórica no texto: os oradores jogando com as palavras fazem com que a mesma coisa seja vista como justa e depois como injusta. Crítica semelhante é feita no *Górgias*, como se viu anteriormente, ainda que posta em outras palavras; porém, em essência, o problema é o mesmo.

Entretanto, a definição de arte retórica por Sócrates neste diálogo não a enquadra entre as atividades lisonjeiras. Desta vez, lê-se que a arte retórica é “a arte de conduzir as almas [τέχνη ψυχαγωγία] por meio das palavras, não só nos tribunais e outras reuniões públicas, mas também entre particulares, tanto nos grandes como nos pequenos assuntos. 261a6 – 261b2” (PLATÃO, 1971, p. 243).

Há alguns pontos interessantes nesta definição: primeiro, ao ser definida como arte *psicagógica*, o âmbito de sua aplicação não é reduzido aos tribunais e às assembleias (como o fora na definição do *Górgias*); ela também está presente nas situações particulares (ἐν ἰδίῳις), abordando questões grandes e questões pequenas – esta ampliação de seu emprego sugere uma outra compreensão (ao menos expressamente) da arte por Platão. Esta compreensão, chame-se de uma compreensão filosófica da arte, é a que se defende neste texto: entender a retórica como uma capacidade inerente à própria articulação da linguagem sem a qual, inclusive, seria difícil conceber a possibilidade de comunicação. Com quem a criança aprende a variar o tom de voz e a escolher as palavras ao realizar um pedido? Certamente esta adaptação que a criança sabe muito bem fazer não demonstra nenhum domínio artístico e refinado, mas, sem dúvida, esta capacidade retórica acena significativamente.

Em segundo lugar, após esta definição, Fedro demonstra certo espanto afirmando que nunca ouvira falar deste outro tipo de retórica, presente nas situações particulares; o que sugere a possibilidade de Platão estar formulando uma nova concepção de retórica ainda não admitida pelos seus contemporâneos. Fedro diz: “Acima de tudo, fala-se e escreve-se com arte nos julgamentos e nas assembleias do povo. Quanto ao mais, nunca ouvi qualquer coisa.” (PLATÃO, 1971, p. 243)

Após a definição, Sócrates solicita a Fedro que leia novamente o próêmio do discurso de Lísias e faz algumas observações indicando-lhe os erros. O primeiro deles é a ausência de definição dos conceitos – o discurso começa pelo fim “como alguns tentam nadar de costas. [264a5]” (PLATÃO, 1971, p. 247). A falta de distinção entre os conceitos

simples e complexos, as frases mal ordenadas, presentes no discurso de Lísias, levam Sócrates a formulação de um primeiro princípio para a composição de discursos:

“[...] todo o discurso deve ser formado como um ser vivo e ter seu organismo próprio; não deve faltar-lhe a cabeça nem os pés, e tanto os órgãos centrais como os externos devem estar dispostos de maneira que se ajustem uns aos outros, e também ao conjunto.” (PLATÃO, 1971, p. 248)

Este princípio, por sua vez, é aplicado não só no seu primeiro discurso como também na palinódia. O filósofo, no primeiro, define o que é amor; no segundo, para compreender o amor profundamente, antecipa antes de tudo a definição de alma. Estas regras contribuem sobretudo para a melhor compreensão do assunto do discurso e nota-se o seu *caráter didático*. Sócrates não está preocupado em produzir efeito, mas parece preocupar-se com a clara compreensão dos seus ouvintes. Eis aqui um ponto crucial e importante para compreender o valor da retórica filosófica de Platão: o valor de um discurso encontra-se, antes de qualquer coisa no saber efetivo do orador; satisfeita esta primeira condição, é preciso esforçar-se para apresentar o tema de modo ordenado – dando, desde o início, a definição e a explicação do significado adotado para aquele termo. Caso contrário, o ouvinte não acompanhará os passos do discurso se não sabe ou acredita saber a respeito do que se fala; este cuidado e atenção à instrução do ouvinte é característico da filosofia platônica e de uma *condução das almas* (*ψυχαγωγία*) para o conhecimento.

Como segundo critério, Sócrates acrescenta dois processos fundamentais que o orador deve realizar no discurso: a síntese de ideias distintas e “esparsas” sob uma mesma unidade e a decomposição (ou análise) dessas mesmas ideias em suas respectivas partes. Compor e decompor são processos constituintes do método dialético:

“Ora, caro Fedro, eu também sou muito amigo desta maneira de compor e de decompor as ideias. É a melhor maneira de aprender a falar e a pensar. E quando me convenço de que alguém é capaz de apreender, ao mesmo tempo o conjunto e os detalhes de um objeto, sigo esse homem como se caminhasse nas pegadas de um deus. E aos que têm esse talento – deus sabe se tenho razão de assim falar – sempre chamei de dialéticos.” (PLATÃO, 1971, p. 250-251)

A dialética¹⁵ é para Platão a arte por excelência da filosofia. A decomposição das ideias complexas contribuiria à elevação dos fenômenos para as ideias e formas simples de que são efeito. Como o conhecimento é indispensável ao rétor, ao verdadeiro rétor, também é indispensável que seja capaz de distinguir os objetos com precisão e clareza. Além desta significação, a *dialética* também pode ser entendida como o exercício do diálogo filosófico: o teste de hipóteses, a construção de argumentos e refutações, sempre estabelecido entre dois indivíduos que se dispõem a buscar a verdade de determinado assunto. A *macrologia*, o discurso longo dos retóricos, constitui outro ponto crítico à retórica que fora sublinhado no *Górgias* – uma vez que tais discursos não abririam espaço para a interrogação do orador. Mas, nos diálogos platônicos, não é Sócrates que se vê a todo momento usando da palavra por longas horas? De fato, esta é uma das características de Sócrates no diálogo; com a diferença de que, através dos longos discursos, sua finalidade costuma ser a de esclarecer questões obscuras – justifica-se pelo objetivo didático.

Com estes dois critérios – a visão orgânica do discurso e o processo dialético – tem início a construção de algumas regras básicas, de alguns princípios elementares da arte retórica que poder-se-ia chamar filosófica. Fedro, após ter escutado estas considerações sobre os dialéticos, adverte Sócrates de que ele parecia fugir da questão da arte retórica (266c6) e acrescenta que são muitos os preceitos sobre o discurso contidos nos livros. Sócrates passa, então, à discussão das principais técnicas ensinadas nos livros e do seu valor para a arte do discurso. Fala-se sobre a introdução (προοίμιον), a exposição (διήγησις), testemunhas (μαρτυρία), as provas (τεκμήρια) e as presunções (εικότα); a refutação (ἔλεγχον) e pós-refutação (ἐπεξελέγχον); consonâncias (διπλασιολογίαν), abuso de provérbios (γνωμολογίαν), alegorias (εἰκονολογίαν); recapitulação (ἐπάνοδος). Todas estas técnicas ou regras de estilo não seriam suficientes, segundo Sócrates, para a formação e o aprendizado da verdadeira arte. ¹⁶O filósofo faz uma comparação entre o retórico e o mestre de outras artes como a medicina, a tragédia, a música e de oradores que considera excelentes. Em cada exemplo, o problema é o mesmo: acaso um homem que saiba manipular os estados físicos do corpo, decorou todas as regras da poesia,

¹⁵ Os processos de divisão (διαίρεσις) e reunião (συναγωγή) seriam os responsáveis pelo verdadeiro aprendizado de uma matéria; o que garantiria o processo efetivo de apreensão. Na crítica à escrita, a ausência dessas atividades mentais impedirá o aprendizado.

¹⁶ Sobre este ponto também Santos (2011, p. 65) afirma: “[...] a principal crítica à Retórica é a de fazer consistir a formação que dispensa num receituário de truques (459b7-c2) que permitem o assalto ao Poder por qualquer orador competente.”

aprendeu a afinar a corda de um instrumento ou se muniu de tais ou quais técnicas do discurso retórico, poderia ser considerado um mestre em alguma dessas artes? A medicina, a tragédia, a música e a retórica têm de lidar com o mais elemental: o corpo e a alma. Se Sófocles não meditasse sobre a natureza das paixões, se Hipócrates não conhecesse o corpo humano, se Homero não meditasse sobre o que é belo aos ouvidos e Péricles não soubesse que tipo de discurso cabe em cada situação, todos não passariam de falsos artistas naquilo que fazem. “Todas as artes”, diz Sócrates, “devem basear-se em pesquisas (ἀδολεσχίας) e meditações (μετεωρολογία) sobre a natureza. [270a]” (PLATÃO, 1971, p. 255)

No caso da retórica, Sócrates propõe uma perspectiva terapêutica da arte:

Com a arte retórica se passa mais ou menos a mesma coisa que com a medicina. [...] Deves pensar, naturalmente, que as duas artes se distinguem uma da outra pela natureza do seu objeto: uma se relaciona com ao corpo, a outra com a alma. Tens de levar isso em conta se quiseres, não só pela prática e por meio de regras empíricas, mas de acordo com a arte, dar a um saúde e força, ministrando-lhe remédios e alimentos, e a outro infundir a convicção que desejas, tornando-o virtuoso mediante discursos e argumentos legítimos (λόγους νόμιμους). (PLATÃO, 1971, p. 255)

O retórico deve ser um médico da alma: eis o terceiro critério que a *arte* deve obedecer. O conceito de arte (τέχνη) em Platão não se dissocia da virtude (ἀρετή) e esta tese estava presente no *Górgias* (465α) ao distinguir arte de experiência. Ora, a riqueza do *Fedro* consiste neste aprofundamento da concepção de *arte retórica* por Platão. Que são os fármacos da alma? Os discursos legítimos, frutos de meditação a respeito da justiça, do belo e da verdade; através deles se conduz a alma à reflexão sobre si mesma, às partes que a constituem e à reminiscência das Formas suprassensíveis. Em correspondência a este papel terapêutico do discurso é necessário possuir o conhecimento das formas e disposições de todos os tipos de alma e saber empregar os gêneros de discursos que se adequam à natureza de cada alma. Esta sugestão torna-se um dos pilares da retórica de Aristóteles: no segundo livro de sua *Arte Retórica* o filósofo discrimina os diversos tipos de alma – de acordo com idade, posição social, temperamento – e lista quais discursos são mais persuasivos para cada uma delas. Em *271c6* Sócrates esclarece:

Visto que a força da eloquência consiste na capacidade de guiar as almas, aquele que deseja tornar-se orador deve necessariamente saber quantas formas

existem na alma. Elas são em certo número e têm as suas respectivas qualidades. É por isso que os homens têm caracteres diferentes. Depois de classificar as almas desse modo, deverá distinguir, também, cada espécie de discurso em suas diferentes qualidades. Desse modo há homens que serão persuadidos por certos discursos enquanto que os mesmos argumentos serão de fraca ação na alma de outros. É mister que o orador que aprofundou suficientemente os seus conhecimentos seja capaz de discernir rapidamente na prática da vida, o momento exato em que é azado usar uma outra forma de argumentação. Se assim não for, ele nunca saberá mais do que sabia quando ainda andava na escola. Quando estiver apto a dizer por que espécie de discurso pode-se levar a persuasão às mais diferentes almas, quando, posto à frente de um indivíduo, ele souber ler no seu coração e puder dizer para si mesmo: eis o homem, eis o caráter que os meus mestres pintaram. Quando souber aplicar a esse homem o discurso apropriado, quando possuir todos esses conhecimentos, quando souber distinguir as ocasiões em que deve calar-se ou falar, quando souber empregar ou evitar o estilo conciso ou despertar com amplificações grandiosas e dramáticas a paixão, só então sua arte será consumada e perfeita. Mas se alguém esquece uma dessas regras ao falar em público, ao escrever ou ao dar lições, e apesar disso se considera senhor da sua arte, teremos plena razão em não acreditar nisso. (PLATÃO, 1971, p. 257-258)

Sócrates não parece ignorar completamente a utilidade daquelas técnicas contidas nos manuais de retórica; uma vez que as menciona, demonstrando pleno conhecimento de todas elas, atribui a estas técnicas uma função preparatória – mas deixa claro que estas técnicas não se confundem com a *arte*. A principal tarefa do orador, se o considera como o condutor das almas, é conhecê-las antes de qualquer coisa. Neste ponto, se considera a importância da crítica platônica à retórica e os perigos que a mera decoração de fórmulas, figuras, argumentos retóricos representa à formação e à educação dos cidadãos. Meditar sobre a alma humana e dedicar-se à filosofia tornará o rétor ainda mais capaz, arguto e profundo nos discursos que proferirá. Além do mais, parece que a esta atitude filosófica perante os ouvintes, contribui ainda para uma melhor relação, uma relação amigável, onde o amor à vitória não encontra espaço.¹⁷ A experiência humana parece demonstrar a todo tempo justamente o contrário: o desejo de domínio e vitória costuma superar qualquer tentativa de um diálogo filosófico. Não deixa de ser, porém, um belo ideal e princípio a ser buscado.

O que se viu até aqui foi a definição de retórica platônica e os critérios a que deve obedecer: arte retórica é conduzir as almas através do discurso ensinando-as; dispor os argumentos e os temas tal qual um ser vivo; exercitar os processos dialéticos de síntese e análise; dedicar-se ao conhecimento e à meditação de si mesmo; perceber as formas e

¹⁷ IRANI

arquétipos da alma humana em geral; depois, empregar com arte os argumentos adequados no momento propício com a finalidade exclusiva de conduzir à virtude. Sobre isto, parece suficiente o que foi dito. Mas, antes de se concluir este resumo, veja-se como a reflexão sobre a retórica se encerra com uma avaliação da escrita e de suas capacidades.

Discurso animado e escrita (λόγον ἔμψυχον – γράμμα)

O *Fedro* tem início com a leitura de um discurso escrito e termina com uma reflexão acerca das ameaças que a escrita pode trazer à sabedoria. Fedro, antes de iniciar o discurso, ainda não tinha revelado que tinha o discurso de Lísias embaixo do braço e promete se esforçar para apresentar, de memória, os principais pontos do texto (228d). Sócrates o interrompe antes de começar e questiona o que carregava embaixo dos braços: “Suspeito que seja o próprio discurso. Caso eu tenha acertado, convence-te disto: tu és meu grande amigo, mas, estando o próprio Lísias desse modo presente não estou decidido a te permitir uma simples repetição do discurso. [228d6]” (PLATÃO, 1971, p. 200) Curioso modo de perceber um texto escrito: não são simplesmente as palavras de Lísias, mas o próprio Lísias que se faz presente *de um modo*, através de um texto escrito por ele. Fedro dá voz e anima aquela presença silenciosa de Lísias quando passa a ler o discurso; no entanto, o discurso escrito tem um grave problema: ele indica sempre o mesmo ¹⁸ e é incapaz de responder perguntas (275d6). Sócrates o compara com as pinturas (ζωγραφία¹⁹) de pessoas que “têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas.” (PLATÃO, 1971, p. 263).

Mas esta crítica da palavra escrita é precedida por uma história acerca da invenção da arte da escrita que Sócrates decide contar a Fedro.

Theuth (θευθ), deus egípcio da região de Náucratis (situada no delta do Nilo), foi o responsável pela invenção dos números, do cálculo, da geometria e a astronomia, do jogo de damas e os dados e da escrita. Tamuz (θαμοῦς) ou Ámon era um deus que governava toda a região do Egito e, certa vez, encontrou-se com Theuth para que este lhe fizesse a

¹⁸ Sobre o perigo da canonização dos livros, com razão afirma Griswold (1986, p. 207): “[...] the written word let us persuade ourselves to easily that we are in irrefutable possession of truth, while we are not. It facilitates our tendency to become dogmatists or zealots rather than philosophers.”

¹⁹ Literalmente os contornos (γραφαί) de um ser-vivo (ζῶον); escrito ou escritura (γράμμα) e pintura tem a mesma raiz (γραφ-) em comum.

exposição de suas artes e lhe explicasse a utilidade de cada uma delas. Ao falar sobre a escrita diz Theuth:

Este conhecimento, ó Rei, tornará os egípcios mais sábios (σοφωτέρους) e com mais memória porque descobri o remédio (φάρμακον) da memória e da sabedoria.” Responde Tamuz: “Grande artista Thoth! Não é a mesma coisa inventar uma arte e julgar da utilidade ou prejuízo que advirá aos que a exercerem. Tu, como pai da escrita, esperas dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão (ἀναμνησκομένους) de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um remédio para a memória (μνήμης), mas apenas para a recordação (ὑπομνήσεως). Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria (δόξαν), e não a verdade (ἀλήθειαν), pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos. Em consequência serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários (δοξόσοφοι) ao invés de verdadeiros sábios (σοφῶν). (PLATÃO, 1971, p. 262)

A distinção entre memória (μνήμης) e recordação (ὑπομνήσις) tornar-se-á fundamental para compreendermos a crítica à escrita. O apoio exclusivo nos textos, nas referências externas não produz, de acordo com Platão, o efetivo e verdadeiro aprendizado da alma. O conjunto de signos num documento que auxiliam externamente a alma recordar-se de algo não se confunde com a memória ativa e viva produzida por um processo interno de conhecimento. O conceito de remédio (φάρμακον) pode ser compreendido como droga – que pode atuar tanto como veneno quanto como remédio –, e com a avaliação de Tamuz a escrita se torna apenas remédio para esta operação de recordar-se *daquilo que já se sabe*. Como se verá adiante, no comentário de Sócrates à história, um texto é capaz de produzir recordações do que foi aprendido – caso alguém não tenha um conhecimento prévio (necessário para transpor o discurso ao papel) a leitura de algum autor não produzirá conhecimento imediatamente.

Sócrates, comentando o conselho de Tamuz, diz a respeito daquele que aceita o livro como uma “doutrina clara e profunda”: “esse homem não seria tolo, pois, não entendendo a advertência profética de Ámon, atribuiria a teorias escritas mais valor do

que o de um *simples lembrete* do assunto tratado.” (PLATÃO, 1971, p. 263). Provavelmente, Sócrates esteja se referindo não só aos manuais, elogios e censuras dos rétores; mas também aos poetas, aos legisladores, aos comediógrafos e tragediógrafos. Além do inconveniente do grave silêncio dos textos escritos e sua incapacidade de autodefesa, o filósofo acrescenta a falta de controle que se tem do discurso escrito: “um discurso sai a vagar por toda a parte, não só entre conhecedores, mas também entre os que o não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve” (PLATÃO, 1971, p. 263).

Este diálogo é um dos que o tema da escrita é abordado de maneira mais elaborada e profunda. Platão estaria sugerindo que também seus diálogos não teriam muito valor? Que deveriam ser vistos como meras anotações recordativas do que aprendera no passado? O fato de Platão ter escrito diálogos – onde em nenhum momento entra em cena, onde nenhuma fala é atribuída a ele diretamente – parece sugerir, por um lado, que escrever diálogos tratava-se de um jogo e de divertimento tal como Górgias afirma no epílogo do *Elogio a Helena*. Por outro, a riqueza e profundidade que se encontra em cada uma dessas peças; a multiplicidade de temas; a estrutura lógica em que são desenhados; e a importância, sobretudo, dessas questões para a existência humana apresenta um mestre com definidas intenções pedagógicas e filosóficas. Haverá, portanto, um discurso escrito que valha a pena ser escrito? Sim, dirá Platão através de Sócrates; e este deve almejar o ensino das almas – ou, em outras palavras, este discurso é o do verdadeiro amante da sabedoria. Para dizer isso Platão sugere a imagem de um agricultor que escolheria com cuidado quais as sementes ele desperdiçaria nas festas de Adonis – onde celebram a divindade plantando sementes para crescerem em oito dias – e quais seriam aquelas que daria um fim *sério*, para que em oito meses, colhesse os frutos da sementeira. Sócrates compara esta atividade do agricultor ao escritor quando diz a Fedro: “Tu bem vês que aquele que conhece o justo, o bom e o verdadeiro não irá escrever na água essas coisas, nem usará um caniço para *semear seus discursos*, pois eles se mostrarão incapazes de ensinar eficientemente a verdade.” (PLATÃO, 1971, p. 265).

Volta-se, assim, ao início desta seção quando se citou as palavras de Sócrates sobre a fertilidade dos discursos que “semeia palavras de acordo com a arte dialética” e “contêm em si sementes que produzem outras sementes em outras almas, permitindo que elas se tornem imortais.” Os discursos dialéticos – ou que são escritos de acordo com a arte dialética –, assim como o próprio exercício do diálogo, são capazes de se proliferar, de

acordo com Platão, porque *ensinam*²⁰. Não apenas se convence com o fim de obter o assentimento do público; mas se convence, acima de tudo, para ensiná-lo, para despertar o amor à beleza, à sabedoria e ao desejo de meditar sobre si mesmo. Aquele que se beneficiar desses discursos, por conseguinte, compreenderá a função deles e se dedicará ao seu ensinamento.

O ponto crítico para Platão não é gênero sobre o qual se escreve – seja poesia, tragédia, legislação – mas se aquele que se ocupa desta atividade realmente meditou sobre as questões e buscou apreender suas nuances. Os rétores e a arte retórica que empregam deveria servir, portanto, ao conhecimento e não ao reforço de opiniões e estereótipos; deveria não só meditar sobre a natureza da alma, mas também deixar-se afetar por aquela espécie de amor filosófico ao homem: praticar a filosofia como filantropia.

Prova de que o gênero pouca importa é o que diz Sócrates a Fedro um pouco antes de se despedirem e o diálogo terminar:

Sócrates. Bem, já nos divertimos suficientemente com discursos. Vai ter com Lísias e dize-lhe que descemos à fonte e ao santuário das ninfas, e ali ouvimos discursos em que éramos encarregados desta tarefa: falar a Lísias e a qualquer outro homem que redija discursos; falar a Homero e a qualquer outro autor de poesias que se destinam ou não a ser cantadas; e, em terceiro lugar, falar a Sólon e a todos os que escreveram sobre assuntos políticos. Devemos dizer-lhes o seguinte: se eles estão certos de possuir a verdade e capazes de a defender, se podem com as suas palavras ir além dos seus escritos, não devem chamar-se retóricos, devem tomar a sua denominação da ciência a que se dedicam.

Fedro. E que nome é esse que tu lhes queres dar?

Sócrates. Chamá-los sábios, Fedro, me parece excessivo e só aplicável a um deus; mas o nome filósofo ou um epíteto semelhante lhes caberia melhor e seria mais apropriado. (PLATÃO, 1971, p. 267)

Assim como na *Apologia*, Sócrates chama *sábio* somente aos deuses e afirma que ao homem só caberia a nome de *filósofo*²¹ – justamente no sentido daquele que é amigo

²⁰ Irani (2017, p. 170) concorda que o bom discurso não é só o discurso vivo e falado, mas aquele que pode ensinar: “[...] A good speech according to this [Plato’s] view serves the end of wisdom. Socrates is thus careful to stress as the Phaedrus draws to a close that no speech – neither written nor spoken – should receive praise if it promotes only persuasion (πειθοῦς), but not inquiry and teaching. (ανακρίσεως καὶ διδαχῆς) (277e6-9).” Griswold (1986) atribui muita importância à prática do diálogo e parece ignorar que Platão também atribui a *certo tipo* de texto escrito as qualidades de um discurso animado. A questão parece não recair sob a forma do discurso – se escrito ou falado – mas à finalidade que cumpre.

²¹ Griswold (1986, p. 212-213) ressalta a importância da distinção entre o sábio e o filósofo: “[...] The distinction between wisdom and the love of wisdom is here important. For it is precisely the condition of a man rather than a god, as Socrates says here – that is bedeviled by the problem of self-knowledge.”

ou amante do saber. Seja este poeta, legislador ou orador, se se preocupam com a verdade do que dizem merecem o nome de filósofos em suas respectivas modalidades.

Do *Fedro*, portanto, encerra-se a análise. Neste diálogo, pôde-se observar como o tratamento à retórica, apesar de crítico, é menos provocador que a abordagem feita no *Górgias*; a tônica da crítica aos rétores permanece a mesma, mas se tem algumas definições importantes que não foram dadas no *Górgias*: a definição ampla e universal de arte retórica como *psychagogia* (condutora da alma); a descrição dos métodos e das condições de uma verdadeira retórica ou de uma retórica filosófica (que não deixa de ser o próprio *método* da filosofia platônica); e, ainda, uma consideração importantíssima sobre o vício e o perigo que um culto exacerbado da escrita pode conduzir.

De um modo geral, pela leitura do *Górgias* e do *Fedro*, se pode inferir que:

A crítica platônica à retórica concentra-se principalmente na φιλονικία, isto é, o desejo ou amor que conduz os oradores a almejar nas discussões, sempre, à vitória; vencer o outro interlocutor a qualquer custo; responder a qualquer um sobre qualquer pergunta; encarar o outro interlocutor como adversário numa disputa (447a *Górgias*). Os discursos gerados por este anseio produzem crença nos seus ouvintes e não saber. Acredita-se que este desejo se encontra diretamente em conflito com um desejo pelo saber (φιλοσοφία) e, por conseguinte, com a amizade (φιλανθρωπία).²²

A definição da retórica, portanto, altera de qualidade: ela não pode ser uma τέχνη porque não ensina nada aos seus ouvintes e não produz saber, mas, por infundir crenças, é uma ἐμπειρία que sabe como agradar o público, ganhar a aceitação e aplausos. Esta experiência em agradar, porque nada ensina, também não desperta nas almas nenhum tipo de φιλοσοφία; antes, é causa de uma falsa sensação de saber acompanhada de uma compreensão errônea sobre si mesmo e sobre a justiça, a verdade e a beleza.

A verdadeira retórica seria aquela que conhece os vários gêneros de alma (*Fedro*) e os discursos que lhe convém; aquela que abominaria os espetáculos dos longos discursos (μακρολογία) e reconhecesse o valor do discurso breve (βραχύλογια) e da dialética (διαλεκτική) para a construção do saber e o exercício de uma verdadeira arte política (*Górgias*). Ao elaborar discursos não se preocuparia em vencer uma disputa, mas se

²² Sobre a relação entre filosofia, filantropia e amor aos discursos (no sentido filosófico) o estudo de Irani (2017) apresenta uma hipótese tão interessante quanto original. Adotamo-la nesta leitura.

comprazeria em inculcar nos seus ouvintes o amor à virtude e à sabedoria; não se irritaria com as refutações, mas sentiria prazer em ser refutado.

Acrescente-se ainda que a filosofia seria aquela espécie de retórica (ψυχαγωγία) que teria o fim de conduzir as almas em direção às formas, à contemplação das realidades supracorpoais. Nesse sentido, a distinção entre arte e experiência residiria na capacidade que a primeira teria de instruir e a segunda apenas de gerar algumas crenças e causar prazer.

Outro ponto importante: diante da definição de retórica por Sócrates no *Fedro* (261c) o espanto do personagem ao considerar que a retórica estaria presente nos ambientes privados – e não só nas assembleias e tribunais – leva à suposição de que, talvez, Platão estivesse inaugurando uma compreensão de retórica muito mais ampla e universal do que aquela admitida por seus contemporâneos: ao denominá-la de arte da *psychagogia* através dos discursos Platão admite que essa condução é inerente ao próprio fenômeno da comunicação humana.

Uma vez estabelecidos estes pontos e tendo compreendido as principais teses de Platão sobre a arte retórica, se pode analisar a concepção que seu discípulo construiu n' *Arte Retórica*.

A ARTE RETÓRICA DE ARISTÓTELES

Introdução

No primeiro capítulo se percorreu os dois diálogos de Platão que abordam esta questão. Se poder-se-ia sintetizar a questão colocada no *Górgias*: se a retórica é uma arte, o que ela pode ensinar? Neste questionamento estão implicadas, em primeiro lugar, a disputa por um conceito de arte e, envolvendo este conceito, a questão platônica a respeito da educação – desdobra-se, portanto, em dois conceitos-chaves: arte e educação. A ideia de arte retórica, por sua vez, é desenvolvida no *Fedro* e, sendo um diálogo mais complexo, traduz a questão numa perspectiva completamente diferente: qual a forma de amor mais bela? A questão parece escapar do campo da retórica. Mas, tendo em vista o plano do diálogo, Platão discute com este problema o tipo de amor que se estabelece entre discípulo e mestre. Isto também, em Platão, comprometeria a qualidade daquilo que se ensina, uma vez que a intenção do ensino filosófico se distingue das pretensões do político.²³

Pode-se notar, já no primeiro livro d'*Arte Retórica*, uma posição eminentemente crítica de Aristóteles frente ao que vinha sendo produzido a respeito do tema. No prefácio ao seu livro de introdução à retórica de Aristóteles, Cope (1867) menciona a influência da escola de Isócrates²⁴ em Atenas, como uma possível motivação do estagirita a redigir a sua própria teoria:

²³ O surgimento das escolas filosóficas em Atenas – em especial a platônica e aristotélica –, partem de um conflito ou disputa cultural: a sua crítica em relação às práticas culturais estabelecidas, ao grupo de sábios e eminentes da sociedade ateniense. Associado a isto, junta-se uma outra característica da filosofia (já muito notável nos chamados “pré-socráticos”): o esforço pela racionalização das expressões culturais – se entende-se por racionalização qualquer busca pela fundamentação racional de determinado fenômeno.

²⁴ Também Cícero, no *Do Orador* 3.141: “Assim, o próprio Aristóteles, quando percebeu que Isócrates vicejava devido à nobreza de seus discípulos, porque transferira suas discussões das causas

Durante a primeira residência de Aristóteles em Atenas, Isócrates e sua escola retórica estavam no auge da reputação. A presunção sem limites deste professor e suas elevadas pretensões à filosofia e ao conhecimento comum, contrastavam com a realidade atual de suas performances literárias e filosóficas, assim como a real influência que ele adquiriu sobre seus pupilos e seguidores, parecem ter movido a indignação de Aristóteles a tal ponto que ele organizou uma escola retórica rival para neutralizá-la, e inaugurar um sistema melhor. Foi isto que deu a ele seu primeiro impulso prático [...]. (COPE, 1867, p. X – tradução nossa)

Cícero, Quintiliano, e outros autores, testemunham o mesmo fato, o que reforça a possibilidade de uma real motivação de Aristóteles. Mas, ainda mais importante que esta história, são as críticas que Aristóteles faz uma visão limitada e reducionista de retórica que circulava em Atenas. Não se pode afirmar com precisão que as doutrinas de Isócrates tenham encarado a retórica de maneira reducionista; não se analisará nenhuma dessas doutrinas neste trabalho. Certamente outros professores, oradores, educadores influentes em Atenas, que produziam textos sobre a arte retórica estavam incluídos no conjunto das críticas que são apresentadas logo no primeiro livro.

Assim como Platão, Aristóteles também será um opositor daqueles que tomam a palavra para seduzir, manipular os sentimentos de seus interlocutores; isto confirma, muito claramente, uma ruptura que é própria da filosofia – a crítica. Esta, por sua vez, assume traços claramente racionais (ou racionalizadores); a filosofia, já na origem, caracteriza-se por este distanciamento do comum, do popular, e pretende construir suas bases numa concepção lógica e racional do discurso. A retórica, e outros tantos saberes, recebe do gênio aristotélico a primeira sistematização, a dissecação de suas partes e a organização num todo.

Há, hoje, todo um trabalho de uma ampla gama de acadêmicos e pensadores para recuperar o legado de sofistas e oradores que, ofuscados pela sombra “dos grandes filósofos”, ficaram no esquecimento por muitos anos. O material conservado, comparativamente, é muito menor e este fator também contribuiu para o esquecimento; mas, julgue-se pela qualidade do trabalho, os escritos de Aristóteles e Platão são muito difíceis de superar. Até hoje lê-se a *Arte Retórica*. Vício, exclusividade, manipulação da

forenses e políticas para a elegância vazia da conversa, repentinamente mudou quase toda a forma da sua disciplina, citando um verso do *Filoctetes* de maneira um pouco diferente. De fato, este disse que lhe parecia torpe calar-se enquanto deixava que bárbaros falassem, aquele dizia o mesmo de Isócrates.” P. 289 (Tradução de Adriano Scatolin, São Paulo, 2009). Quintiliano em 3.1.14 da Instituição Oratória reproduz a mesma história.

tradição, eurocentrismo? Não se pensa assim; há uma única razão: foi um dos melhores tratados de retórica já escritos na história e ele sobrevive pela sua qualidade, pelos seus ensinamentos. Há, sim, lacunas e equívocos; porém incapazes de anular o conjunto.

A *Arte Retórica*, da maneira como está organizada hoje, consiste em três livros; no primeiro deles, há uma introdução à arte retórica e seus componentes; o segundo livro, divide-se numa psicologia humana e na análise das formas de entimema; o terceiro encerra o tratado com uma discussão a respeito da disposição do discurso e do caráter do orador. Neste trabalho analisar-se-á principalmente o início do Livro I e a segunda parte do Livro II. Este recorte justifica-se pela seguinte razão: o primeiro Livro contém as críticas de Aristóteles à “retórica atual” e as definições que formam a retórica aristotélica; a segunda parte do Livro II contém uma análise detalhada, minuciosa, dos entimemas, a base da demonstração retórica. Deste modo, se dispensa a análise psicológica das paixões humanas e sua utilidade para o orador, bem como os detalhes a respeito das partes do discurso e o estilo do orador. Não são partes menos importantes; todavia, o objeto de deste estudo é a definição de retórica aristotélica e a compreensão de seus componentes.

Aristóteles, além da *Arte Retórica*, escreveu trabalhos que lidam diretamente com a linguagem e seu funcionamento: *O Órganon* (Categorias, Da interpretação, Primeiros e Segundos Analíticos, Tópicos, Refutações Sofísticas); *A Arte Poética*;

O sistema aristotélico comporta a atividade da linguagem em quatro níveis: um nível analítico ou lógico, onde as operações racionais de indução e dedução são discutidas; um nível dialético, onde o exercício do debate e da argumentação importam; um nível retórico, semelhante ao dialético, mas desta vez voltado para as multidões e não a um interlocutor; e, ainda, um nível poético ou teatral da linguagem, onde sua função é representar as ações humanas como se fossem reais. Como um sistema, pode-se afirmar que estes níveis não estão separados absolutamente; o orador político, ainda que trate de assuntos factuais, não deixa de *representar* certas ações ou ideais, não deixa de explorar a estrutura do silogismo indutivo – sendo uma espécie o exemplo – para persuadir a assembleia a tomar determinada decisão. Estes níveis estão condensados no discurso e não se distinguem muitas vezes; todavia, mantém entre si uma conexão especial a retórica e a dialética, enquanto a lógica e poesia, de acordo com uma divisão tradicional, extremam-se.

A análise das primeiras frases da *Retórica*, revelará uma conexão especial desta com a dialética. Nos *Tópicos*, Aristóteles afirma que é o exercício da dialética teria, pelo menos, três funções básicas:

Que é útil para o exercício mental, é coisa por si evidente: possuidores do método, poderemos argumentar com mais facilidade sobre alguma questão que nos seja colocada; quanto aos encontros com o público, é *útil* porque, depois de fazer uma enumeração das **opiniões da maioria**, poderemos debater com todos a partir dos **seus próprios princípios**, e não de princípios alheios, fazendo-os modificar aquilo que nos parecer que dizem de forma incorrecta; quanto, enfim, aos conhecimentos filosóficos, porque, sendo capazes de analisar qualquer dificuldade em **ambos os sentidos possíveis**, mais facilmente detectaremos em cada *questão* onde está a verdade e onde o erro. (ARISTÓTELES, 2007, p. 235 – 101a)²⁵

A dialética aristotélica, diferentemente da concepção platônica, não busca ascender necessariamente à apreensão de uma verdade ou princípio filosófico, mas o de preparar o praticante – seja ele quem for – a argumentar, defendendo ou atacando, a partir de das opiniões da maioria, das concepções gerais a respeito dos mais variados temas. A dialética é um exercício de argumentar a respeito do que é verossímil, provável, razoável; e, estas propriedades, evidenciam que aquilo sobre o qual se discute é considerado, em geral, problemático. Na maioria das vezes, argumenta-se sobre temas de natureza ética, política, social, e muito raramente estão na ordem do dia questões sobre o fundamento da matemática, por exemplo. Isto não quer dizer que, em casos de debates específicos, não haja também um esforço argumentativo – certamente há; mas, temas de natureza científica, são admitidos, em geral, como resolvidos e indiscutíveis para um público não especializado. A dialética, propriamente dita, se diferencia da ciência pelo *modo* como aborda os temas, pelos *lugares* de que parte, que são e devem ser (caso queira se comunicar com seu interlocutor) baseadas em opiniões comuns.

Mas Aristóteles não inventa nada com isto: ele apenas, mais uma vez, é o responsável por sistematizar esta prática (assim como faz com a retórica e a poética) numa estrutura científica, distinguindo as partes, reconhecendo os componentes e definindo-os. Na cultura grega, a dialética já está presente na poesia homérica, e desenvolve-se no teatro e na filosofia. Os diálogos platônicos demonstram dramaticamente o exercício dialético: lembre-se, por exemplo, como Sócrates, no *Mênon*, recorre a um lugar-comum da

²⁵ Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2007.

matemática para daí concluir que a alma é imortal; ou, no *Górgias*, quando, querendo saber do rétor o que a retórica *produzia*, introduz a relação das artes (música, tecelagem etc.) e o produto de sua técnica (o canto, as roupas etc.), noção que é muito básica e configura-se como um lugar-comum. As inumeráveis alegorias e imagens que são apresentadas nos outros diálogos, em especial na *República*, exemplificam com muita clareza o que é um lugar-comum, um tópico, e qual a função que empenha dentro de um esquema argumentativo cuja complexidade é muito maior do que aparenta pela simplicidade dos tópicos.

Estas considerações sumárias a respeito da dialética preparam à compreensão da própria retórica na perspectiva aristotélica. Na próxima seção que se segue realizar-se-á uma análise de algumas proposições que se julgam centrais na primeira parte do Livro I d’*Arte Retórica*. Além do texto original, aproveita-se a contribuição de alguns comentadores, antigos e modernos, que lançam luz sobre algumas noções e conceitos que podem ser mal interpretados ou entendidos incorretamente.

A retórica é antístrofe à dialética

Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ πάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης, διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν. πάντες γὰρ μέχρι τινός καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. (1354a)

A retórica é antístrofe à dialética: pois ambas [tratam] sobre aquelas coisas que são comuns e, de algum modo, reconhecidas por todos e a nenhum conhecimento restringem-se; de fato todos de alguma maneira participam de ambas. Pois todos em alguma medida provam e sustentam um discurso, defendem ou acusam questionando. (tradução nossa)

As primeiras linhas do tratado de Aristóteles apresentam, de imediato, uma definição por semelhança da retórica acompanhada de uma explicação que justifica a própria definição. A parte mais truncada, talvez, destas linhas iniciais seja a definição por semelhança que inaugura o texto; a explicação que justifica a definição, esclarece os conceitos e, ao concluir a leitura deste trecho, o leitor satisfaz-se e compreende afinal a razão de ser da definição. Todavia, far-se-á uma análise filológica desta passagem para precisar e esclarecer, principalmente, a natureza do termo *antístrophos* – termo completamente estranho a nós, mas carregado de valor semântico significativo.

A tradução de Cícero deste termo acabou por determinar as traduções das línguas neolatinas: o orador verte *antístrophos* por *ex altera parte* (a outra parte). A tradução portuguesa de Alexandre (2007) adota o termo *contraparte*; a tradução inglesa de Kennedy (2006) e a italiana de Cannavò (2014) mantêm o termo *antístrofe*; a francesa de Murcia (1922) e a alemã Krapinger (2007) adotam, respectivamente, a construção *se rattache* (se anexa) e *ist ein Gegenstück* (é equivalente) que guardam uma semelhança; por fim, há uma tradução do grego antigo para o grego contemporâneo, de Ηλίου (1980), que adota uma solução curiosa: traduz a expressão “ἐστιν ἀντίστροφος” por “συγγενεύει²⁶ μὲ” (“*relaciona-se com*”, “*nasce junto com*”); em nota, o tradutor afirma acreditar ser mais fiel ao pensamento de Aristóteles esta tradução do que a o termo literal (ἀντίστροφος) porque este não “sustenta a correspondência absoluta, mas quer sugerir o parentesco (συγγένειαν) que existe entre as duas artes” (Ηλίου, 1980, p. 8).

Grande parte dos estudiosos da retórica de Aristóteles, ao referir-se ao termo ἀντίστροφος, recorrem à explicação oriunda do teatro grego: a *strophé* era o nome dado à manobra do coro, enquanto cantava, da direita para a esquerda; a *antístrophé*, por sua vez, era um segundo movimento em que o coro se movia da esquerda para a direita, portanto em direção oposta, contrária. Há que se notar, ainda, que a estrutura métrica de da estrofe e da antístrofe eram idênticas – em alguns casos repetindo-se o mesmo conteúdo do canto; em outros casos, havendo divergência no conteúdo do canto, o ritmo e métrica correspondia com a da estrofe. A própria origem do termo *antístrofe* evidencia que não há uma oposição absoluta entre os dois termos de uma relação; há uma similaridade, contiguidade, pertencimento entre estrofe e antístrofe.

Um dos comentários mais exaustivos da *Retórica* de Aristóteles, o de E. M. Cope, no seu trabalho *The Rhetoric of Aristotle with a commentary (1877)*, explora muito bem a significação deste termo e afirma que:

The term ἀντίστροφος therefore applied to the two arts, seems to represent them as two coordinate opposites, or opposites in the same row (see Spengel on the study of Rhetoric, Munich 1842, p. 21). They are *sister arts*, with *general resemblances* and *specific differences*; two species under one genus, proof: both *modes of proof*, both dealing with *probable materials*, but distinguished by the difference of the two instruments of proof employed: the one *concluding* by the formal syllogism, and by the regular induction, assumed complete; the other drawing its *inferences* by the abbreviated, imperfect, conversational enthymeme, never complete

²⁶ Conjugação do verbo συγγεννάω (composição da partícula συν – que exprime a ideia de *união e simultaneidade* – com o verbo γεννάω – que significa *produzir de si mesmo, gerar; ter parentesco*).

in form, and by the single example in the place of general induction. (COPE, 2009, p. 2)

Ambas lidam apenas com o provável (εἰκόζ), com o que é admitido por todos, considerado pela maioria como válido, certo, razoável. Daí, a afirmação de Aristóteles de que todos, de alguma maneira, participam de ambas: não só porque todas as pessoas reconhecem, em geral, algumas premissas e opiniões como aceitáveis, mas porque, ao questionar, defender, sustentar um argumento se está exercitando um *modo* de provar que se distingue da ciência e da poesia. Por outro lado, há diferenças específicas, como afirma Cope, entre retórica e dialética: primeiro, há uma diferença sutil no *modo de provar*, a dialética utilizaria um silogismo completo e a retórica o entimema (ou silogismo retórico); a retórica emprega longos discursos diante de uma multidão, a dialética trava-se na discussão entre dois interlocutores e os discursos costumam ser mais breves²⁷.

Alexandre de Afrodisias, no seu *Comentário aos Tópicos*, fornece uma interpretação desta relação entre retórica e dialética e, ainda, oferece uma listagem completa das diferenças e semelhanças entre as duas artes. Por ser discípulo de Aristóteles, seus comentários demonstram muita propriedade a respeito do tema e colaboram para a compreensão da relação estabelecida entre as duas artes.

Seeing that dialectic is like this, it is plausible that Aristotle calls it a counterpart to rhetoric, *since that too involves what is persuasive because it is approved*. By ‘counterpart’ **he means corresponding, and revolving and moving around the same things**:²⁸ [...] Their inquiry is into things common to several genera: it is just as much the task of the dialectician to attack by argument about questions of music as of medicine, of geometry, physical science, ethics, logic, and about all that is put forward; and their proofs are through what is common and approved, and not peculiar to the issues. (ALEXANDRE DE AFRODISIA, 2001, p. 5)

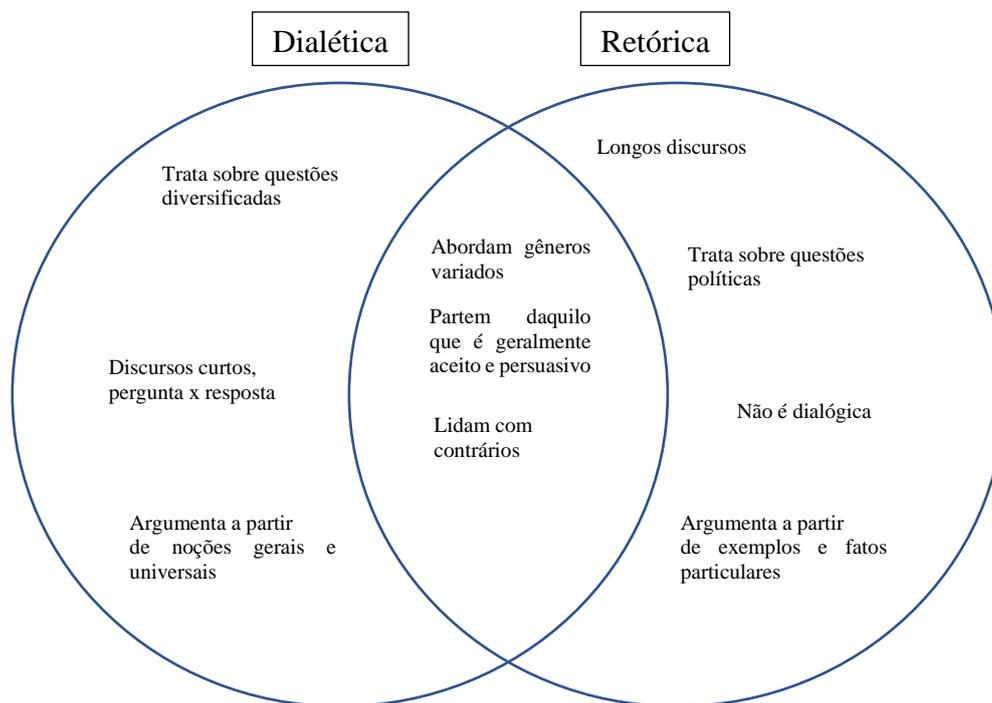
Neste comentário à definição de Aristóteles de que retórica e dialética são antístrofes, Alexandre confirma a interpretação de que ambas são semelhantes e não

²⁷ Se se toma como exemplo a grande maioria dos diálogos platônicos, é patente a forma como Sócrates é o grande condutor de toda a situação e com frequência apresenta discursos que, sendo extensos, poderiam naturalmente enquadrar-se como *retóricos*. Ora, a contiguidade entre ambas as artes evidencia um problema de delimitação: como saber, afinal, num diálogo quando não se está empregando retórica e, num discurso retórico, quando não se recorre à interlocução com o público?

²⁸ Em nota, Ophuijsen acrescenta: “The Greek adjectives translated ‘counterpart’ and ‘corresponding’ share the root of the participle ‘revolving’. They seem to derive ultimately from the sphere of dance.”

opostas, porque ambas falam sobre diversos assuntos e temas de maneira geral e não específica. Sua arte consiste em construir argumentos, arranjá-los, opô-los de acordo com a ocasião, mas conhecer um tema da física ou da medicina compete ao físico e ao médico. Sócrates, por exemplo, não falava com seus interlocutores como um físico, médico ou meteorologista, se apresentava como filósofo e discutia diversas questões, sobre variados temas, oferecendo argumentos contrários, levantando questões aos seus interlocutores – não se pode afirmar, em hipótese alguma, que Sócrates falava apenas de filosofia e de maneira específica, técnica. Pelo contrário, ele falava sobre temas filosóficos através de paradigmas de outras áreas do conhecimento. A interpretação de Alexandre, por sua vez, aproxima-se de uma leitura que considera ambas as artes semelhantes, pertencentes a uma mesma esfera.

Porém, como afirmara Cope, entre elas há também diferenças específicas que devem ser levadas em conta. Apresenta-se a seguir um esquema comparativo das duas artes que pode ser extraído da seção 1.1 (3) dos comentários de Alexandre:



(esquema de autoria nossa)

Fale-se, em primeiro lugar, sobre as semelhanças: não estar restrita a um só gênero, significa usufruem de uma certa liberdade de poder falar sobre muitos assuntos de maneira global e não específica. Ora, é justamente este ponto que incomodava Platão e

constitui uma das críticas centrais à sofística: falar sobre qualquer gênero do conhecimento, sem meditar sobre eles atentamente, não configura uma espécie de “adulação”, de “fingimento”? Aristóteles poderia, certamente, rebater esta questão dizendo: mas como Sócrates pode falar sobre a arte da navegação se ele não é marinheiro? Sobre aquilo que não se sabe a fundo não se pode falar a partir de certas opiniões? Para Aristóteles, tanto a retórica quanto a dialética, não possuem um *objeto* específico, a não ser os próprios *tópicos*, que são de natureza ampla e variada. Está em jogo, aqui, uma concepção diversa de *τεχνή* que, um pouco mais adiante, se abordará.

O ponto de partida dessas duas práticas comunicativas é a *opinião*, os *tópicos*, os *lugares-comuns*: esta é a segunda semelhança entre elas. Esta separação entre, retórica e dialética de um lado, e ciência do outro, resguarda o âmbito da discussão científica de *opiniões* e *lugares-comuns*. Questão muito sensível nos dias atuais, é a da delimitação entre *opinião* e *ciência* que, aqui, apenas se aponta sem deter-se sobre as consequências e os pormenores; mas, num tempo, onde a produção de notícias e conteúdos falsos cresce assustadoramente, a noção de fato, verdade, e até mesmo de razoabilidade, caem sob as armadilhas da “narrativa” – pesquisas científicas tornam-se mera “narrativa”, falsas notícias, teorias da conspiração, tornam-se “narrativas” e o limite entre “opiniões” e “ciência” permanece completamente incerto. Com esta distinção, portanto, Aristóteles deixa claro que os discursos dialéticos e retóricos não possuem a mesma validade, a mesma precisão de discursos científicos. Estes partem não da opinião, mas de alguns princípios que, apesar de *discutíveis*, devem ser admitidos como *verdadeiros* para a construção de qualquer saber minimamente sólido.

A fronteira entre opinião (*δόξα*) e conhecimento (*ἐπιστήμη*) evoca um dos problemas inaugurais da própria filosofia; pode-se afirmar que desde Heráclito e Parmênides, o que a filosofia tem realizado é a constante crítica do senso-comum e o esforço por superar esta esfera em busca de uma verdade que justifique, explique, o próprio saber, a ignorância, a felicidade. Nietzsche caracterizou muito bem este impulso como *vontade de verdade*; e, quando se fala de retórica, tem-se de lembrar que esta arte representava, em Atenas, os opositores por excelência da filosofia platônica. Sem este embate, talvez, não haveria filosofia platônica.

Os políticos democratas, os sofistas, os grandes oradores, deviam sua reputação à força das palavras, à força de seus discursos; a experiência histórica da democracia ateniense é inseparável da centralidade do discurso e do debate público. Mas não se pode

costrar, do público, que seja esclarecido; não se pode esperar que não caia em mentiras, ilusões e manipulações da emoção. Com efeito, é preciso admitir esta situação como irremediável e, de certa forma, natural, humana. As aparências enganam, sim; mas são elas que persuadem também. A abordagem aristotélica, neste sentido, mostra-se muito mais pragmática e realista comparando-a com a de Platão – ainda que aquele tenha também buscado o estabelecimento de um fundamento último do conhecimento, de uma verdade inabalável. Ele entende que há uma disposição natural das multidões a serem persuadidas por argumentos retóricos, pelas emoções e pela aparência do orador; é preciso *lidar* com isto, caso se deseje comunicar-se de maneira eficaz com o público.

Por fim, o que significa “lidar com os contrários”? Esta é a terceira semelhança entre as duas artes e consiste, basicamente, no fato de que tanto o dialético quanto o retórico devem exercitar-se na sustentação de teses opostas; portanto, deve ser capaz de construir argumentos que defendam tanto a conveniência quanto a inconveniência de alguma questão, tanto o benefício quanto o malefício, e assim por diante. Para os antigos, a ciência sempre busca o melhor: o médico sempre buscará o que previne a doença; o físico explorará os pontos fortes de sua teoria e não os fracos. Então os praticantes dessas artes devem estar aptos a considerar, sempre, os dois lados de uma questão. Alexandre afirma, inclusive, que é justamente por isso que elas são chamadas de *capacidades* (δύναμις), “porque elas são igualmente capazes de [abordar] ambos os pares de oposição.” (ALEXANDRE, 2001, p. 6)

A partir do que foi exposto até aqui, defende-se a hipótese de que a retórica, tal como concebida por Aristóteles, é um desmembramento da dialética. Às semelhanças já expostas, soma-se, ainda, as ações – defender, acusar, sustentar, provar – que são empregadas por meio do discurso: todos, de algum modo, participam dessas duas artes (seja com *arte* ou de maneira espontânea). Há, ainda, outro importante aspecto que elas compartilham: a argumentação dialética e o discurso retórico nascem a partir de alguma problemática; se não há problema, discussão, não há argumentação nem tentativa de persuasão. Michel Meyer, filósofo belga e professor da Universidade de Bruxelas, desenvolveu o conceito de “problematologia” para referir-se a este ponto de partida de toda e qualquer argumentação:

Argumentación y retórica son, en efecto, complementarias, por cuanto hay sólo dos maneras de enfrentar una interrogación: o bien se parte de ella para dirigirse hacia la respuesta, o bien se propone primero la respuesta, con la consecuencia de que entonces la cuestión ya no parecería plantearse, puesto que se la ha dejado en silencio.

[...] Dos ejemplos nos ayudarán a ilustrar la diferencia entre retórica y argumentación. El razonamiento jurídico es una lógica argumentativa: una cuestión divide a las partes, que acuden al tribunal para resolver el conflicto que las oprime. Tenemos A y no-A, y una tercera persona, jurado o juez, debe decidir – en función de los argumentos que la ley o los códigos permiten invocar – quién está jurídicamente equivocado y quién tiene razón. El caso opuesto es el de la publicidad, la cual, para no mostrarse forzosamente desprovista de argumentos, se dedica a presentar como evidente una respuesta para un problema subyacente que ella hace desaparecer, dado que ella misma es respuesta. [...] El procedimiento que utilizará el publicitario consistirá en llegar hasta el extremo de la “lógica” retórica tal como la hemos definido: presentar una respuesta de modo que anule el problema gracias a lo evidente de su solución. Los publicitarios de Chanel imaginaron una Caperucita Roja que, gracias al uso de ese perfume, no sólo se salva de los lobos, que la siguen dócilmente, sino que además parte con ellos a la conquista de París.” (MEYER, 2008, p. 96-97)

O objetivo da retórica seria o de escamotear o problema, dando – logo de início – a resposta e solução definitiva para um problema. Quais os argumentos para convencer alguém a utilizar este perfume e não aquele? Não há muito o que argumentar numa situação como essa, é preciso declarar imediatamente que aquele perfume é a solução, que ele resolverá a sua vida e mais um pouco, fará de você mais atraente, bonito, sedutor. Tanto no discurso retórico quanto na publicidade, o público não tem oportunidade de questionar as afirmações do orador/emissor; ele recebe aquilo como uma dose única de alguma substância e processará aquilo por algum tempo. A tarefa do orador, neste sentido, é compor um discurso com grande força persuasiva para que, ao final, ganhe a simpatia do seu ouvinte. A argumentação dialética, por outro lado, permite a construção de uma relação intersubjetiva: os interlocutores, em *condições ideais*, escutam um ao outro, questionam um ao outro, e podem chegar a uma resposta em conjunto. Destaco em *condições ideais*, pois, em verdade, muitos diálogos tornam-se facilmente retóricos; isto é, um dos interlocutores já “sabe” ou “admite saber” a resposta àquela questão e não se preocupa com as colocações do outro. Não importa quais sejam elas, um deles já está persuadido de suas crenças tão fortemente que toda e qualquer interação real torna-se nula. Portanto, esta diferença entre retórica e dialética pode, muitas vezes, ser apagada por causa da disposição dos interlocutores.

Em resumo, estas considerações iniciais sobre a relação entre retórica e dialética revelam algumas noções centrais para a compreensão da retórica aristotélica. A sua perspectiva, muito mais pragmática do que a de Platão, permite contemplar a arte a partir *do que é* e não *do que deveria ser*. Lembre-se, de passagem, que também o termo *ἀντίστροφος* surge no *Górgias* de Platão ao relacionar as atividades que se complementam entre si no corpo e na alma: assim a ginástica, no corpo, é *antístrofe* à legislação na alma

(ou seja, é o que *complementa* a ginástica); mas, a retórica é complemento da *culinária* no corpo.

As críticas de Aristóteles e sua definição em 1355b

A concepção de retórica aristotélica pode, sem dúvida, ser considerada mais pragmática do que a platônica; porém, o estagirita também deixa claro nas primeiras páginas do Livro I de sua *Arte Retórica* as limitações e deficiências dos manuais de retórica que eram produzidos no século IV a.C. em Atenas. A seguir, cita-se o trecho em que se refere aos autores desses manuais:

Ora, os que até compuseram tratados de retórica *ocuparam-se apenas de uma parte dessa arte*; pois só os argumentos retóricos são próprios dela, e tudo o resto é acessório. Eles, porém, nada dizem dos entimemas, que são afinal o corpo da prova, antes dedicam a maior parte dos seus tratados a questões exteriores ao assunto; porque o ataque verbal, a compaixão, a ira e outras paixões da alma semelhantes a estas não afectam o assunto, mas sim o juiz. (ARISTÓTELES, 2007, p. 90 – 1354a)

A crítica de Aristóteles recai sobre a ausência de uma *teoria* sobre o argumento retórico ou *entimema*. Esta é, sem dúvida, uma das inovações da retórica aristotélica: a atenção dada à estrutura lógica dos argumentos retóricos; mas, ele não se restringiu apenas a precisar o *tipo* de argumento empregado pelo orador, mas os *tipos* de prova que estão presentes no ato do discurso e que exercem influência no auditório. Fala-se da famosa tríade de provas (*πίσταις*): a prova pelo discurso, pela emoção ou pelo caráter do orador. A limitação, apontada por Aristóteles, refere-se à dedicação exclusiva dos autores de manuais em torno das provas *pela emoção*; a maioria dos autores escreviam manuais para a orientar aqueles que precisavam compor discursos para defender-se no tribunal. O auditório idealizado por esses autores, era, principalmente, o de juízes e o gênero do discurso, por sua vez, era o judiciário. Logo após esta crítica, Aristóteles realiza uma longa digressão no texto falando sobre a importância de redigir leis que deixem uma margem mínima de decisão para o juiz, visto que, em algumas cidades, permitia-se aos réus tratarem de temas externos à questão do julgamento – o que dava espaço à manipulação das emoções.

Aristóteles julga este método “tradicional” de abordar a retórica como *não-artístico* porque, como defende, o método artístico é aquele que se refere às provas (*πίστεις*):

Ora, sendo evidente que o método artístico é o que se refere às provas por persuasão (*πίστεις*) e que a prova por persuasão é uma espécie de demonstração (*ἀποδείξις*) (pois somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado), que a demonstração retórica é o entimema e que este é, geralmente falando, a mais decisiva de todas as provas por persuasão (*κυριώτατον τῶν πίστειων*); que, enfim, o entimema é uma espécie de silogismo, e que é do silogismo em todas as suas variantes que se ocupa a dialética, [...] e é igualmente evidente que quem melhor puder teorizar sobre as premissas – do que e como se produz um silogismo – também será o mais hábil em entimemas, porque sabe a que matérias se aplica o entimema e que diferenças este tem dos silogismos lógicos. (ARISTÓTELES, 2007, p. 92-93)

O conceito de *πίστεις* é muito mais amplo do que a palavra “prova”; por “prova” se entende algo que atesta, testemunha determinado fato e o confirma empiricamente. Assim tem-se que a arma é a prova do crime, um experimento físico é a prova de uma determinada hipótese teórica e assim por diante. Mas, há um sentido próprio, comum entre os gregos e, posteriormente, compartilhado pelos cristãos com o sentido de *fé*, que poder-se-ia traduzir por *credibilidade, confiança, segurança*. O que constitui a sua essência é a transmissão de *confiança* a partir de raciocínios, lugares-comuns, tópicos compartilhados por este ou aquele grupo que, ao serem enunciados, produzem imediatamente um reconhecimento entre orador e auditório. Este amplo sentido de “prova” como confiança, confirma-se ainda pelos três tipos de *πίστεις* sugeridas por Aristóteles. Todas elas, com efeito, partem *do discurso* conforme a definição de Aristóteles; então, tanto a disposição das emoções quanto a confiança gerada pelo orador e sua imagem, podem ser construídas pelo discurso. Pode-se afirmar, todavia, no que concerne à imagem do orador que, muitas vezes, a sua aparência já é responsável por dispor um auditório a confiá-lo ou desconfiá-lo – detalhes como as vestes, a aparência, a expressão facial são determinantes.

Mas, antes mesmo de falar sobre os três tipos de *πίστεις*, Aristóteles, no segundo capítulo do Livro I, apresenta uma definição de retórica – sem dúvida a mais importante –, cuja análise se realiza a seguir.

“Seja retórica a capacidade de contemplar, em cada caso, o que se aceita persuasivo.” (1355b, 32-34). Esta é a definição mais objetiva de retórica que Aristóteles oferece na sua *Arte Retórica*. A proposição que inaugura a obra é uma metáfora; ao dizer

que “*a retórica é antístrofe à dialética*”, o autor não esclarece o que seja nem uma nem outra – só diz ambas se correspondem, se integram. Muito provavelmente se dirigindo para os seus alunos, Aristóteles foi direto ao ponto. Esta proposição inaugural da Arte Retórica tem causado perplexidade entre os comentadores e as interpretações sugeridas são tão variadas quanto interessantes; entretanto, detém-se, neste artigo, em explorar o sentido da definição de retórica como uma *capacidade de contemplar o persuasivo*.

Na definição de 1335b, o termo retórica cumpre a função de um adjetivo em relação ao termo substantivo que qualifica: δύναμις. Este é um termo caro à filosofia de Aristóteles e comporta diversos significados. Na Metafísica, por exemplo, geralmente é traduzido por potência ou potencialidade; compreende-se potência no par ato-potência (δύναμις - ἐνέργεια). Apesar de se encontrar uma semelhança entre potência e capacidade, sustenta-se que a δύναμις... τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν (capacidade de contemplar o que se é aceito [como] persuasivo), no âmbito da Arte Retórica, comporta um sentido muito específico. Que tipo de capacidade é a de contemplar o que se crê persuasivo? Decerto que esta capacidade é uma perspicácia do espírito, um faro, que quanto mais refinado, mais capaz de perceber quais são as premissas compartilhadas por este ou aquele grupo; isto é, em cada caso (περὶ ἕκαστον). O verbo grego θεωρῆσαι além de contemplar – termo que, contemporaneamente, detém uma carga expressiva que remete à meditação e à reflexão – pode significar, neste contexto, inspecionar, ser espectador, revistar; poder-se-ia, então, colocando em outras palavras, dizer que a retórica exige, como condição básica, a perspicácia do espírito para inspecionar, em cada situação, as crenças persuasivas.

A tradução portuguesa de Manuel Alexandre (2007) utiliza “a capacidade de descobrir o que é adequado [...] com o fim de persuadir”; entretanto, além de uma violação do texto original – não há nenhuma palavra que sugira a expressão “com o fim de persuadir” nem “descobrir” –, não é muito feliz em traduzir o que seja a perspicácia daquele que, contemplando o discursar dos homens, apreende o que se costuma crer, dar crédito, confiar – o persuasivo. É evidente que um atento observador das crenças persuasivas procurará utilizá-las, em algum momento e ao seu modo, com o fim de produzir persuasão, de persuadir; mas, o simples contemplar é uma preparação, um pré-requisito, condição sem a qual o discurso de um orador perde em força e convencimento. Portanto, parece mais claro e fiel ao texto original, manter a locução verbal “de contemplar o que se crê persuasivo” (τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν).

O próprio Aristóteles afirma, em 1355b 7-9, que não é “função (ἔργον) da retórica persuadir, mas perceber (τὸ ἰδεῖν) aquilo que é persuasivo em cada caso (τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον)” e, a seguir, compara-a com a arte da medicina dizendo que também não é função da medicina *curar*, mas buscar os meios mais adequados para conduzir à cura do paciente. Esta perspectiva não deixa de causar certa perplexidade, pois, em geral, considera-se a retórica como arte *prática* e não *teórica*. Quintiliano, cuja concepção de retórica coloca a *elocução* no centro, ao afirmar que “tal objetivo [teórico] contém aquele vício [...] sobretudo porque abrange apenas a descoberta, que não pode constituir um discurso sem a elocução.” (QUINTILIANO, 2015, p. 331 – Livro II. Cap. XV. Par. 15). Esta independência de um determinado ofício do seu fim mais óbvio – seja ele qual for – , caracteriza-se a concepção de *arte* para Aristóteles, simplesmente, porque nem sempre pode o engenho humano atuar com completo sucesso em todas as ocasiões. Se um orador, portanto, emprega de toda a sua habilidade técnica para persuadir o auditório, mas, ao fim do discurso, é vaiado pela grande maioria do público, não se pode afirmar que não tenha agido *artisticamente*; talvez, tenha empregado os argumentos errados em momentos inadequados, porém não deixou de seguir as regras da arte. Cope (1867), sobre o conceito de arte e sua relação com o de ciência, observa:

Arts practical and productive are all exercised within the sphere of probability and the contingent, which is one of their distinguishing characters as contrasted with science. We cannot *absolutely* certain either of the effect of a volition or action, or the result of an artistic operation: art is *conversant* with causes and effect but is not master of them: exact science alone deals with the universal and the necessary. (COPE, 1867, p. 33-34)

Se a arte fosse “mestre” das causas e efeitos com que lida, uma *arte retórica* deveria ensinar todos os elementos que, única e exclusivamente, são capazes de persuadir *todo e qualquer auditório* – haveria de ter uma validade *universal*. Mas que argumento convence universalmente? Tal validade simplesmente não é alcançável; daí a definição conter o advérbio *em cada caso* e, também, Aristóteles ressaltar que a arte retórica apenas se limita a teorizar sobre aquilo que *geralmente se aceita como persuasivo*. Portanto, a tarefa de da *arte retórica* é teorizar e meditar sobre o *persuasivo* em cada caso; persuadir o público é um interesse do orador para os fins que deseja alcançar. “O que se crê” (τὸ ἐνδεχόμενον) é o particípio presente na voz média do verbo ἐνδέχομαι que pode significar aceitar, admitir, aprovar; dar ouvido a, acreditar, atender. A voz média indica que o processo do

ato verbal é reflexivo: o que se admite, se dá ouvido, se aprova como persuasivo (*πιθάνων*); trata-se de certos tipos de tópicos e lugares-comuns que recebem uma considerável atenção e importância de um determinado público.

Abordou-se no primeiro capítulo, ao analisar o *Górgias*, a concepção de *τέχνη* platônica. Quais diferenças se desenham entre ambos? Arte, para Platão, só pode ser uma atividade que envolva a compreensão das causas do *bem* para o seu objeto; a retórica só seria uma arte, portanto, se ela compreendesse as causas do bem para a alma. Racionalidade e bem-estar da alma estão sempre coordenados: todo conhecimento verdadeiro, genuíno, deve conduzir necessariamente a um bem igualmente genuíno; do contrário, a arte não passa de *experiência, destreza, habilidade*.

Neste ponto, retorna-se ao problema de ordem ético-epistemológica colocado por Platão no *Górgias*: quem discursa, ensina algo sobre aquilo que discursa; e, se não sabe sobre o assunto abordado, mas faz parecer com que sabe, então sua atividade é uma espécie de charlatanismo. Duas noções são extremamente importantes nesta formulação: a noção de *saber* que se encadeia com a *responsabilidade do orador*. Que qualidade de *saber* satisfaz esta exigência platônica? O que é saber e não saber sobre um assunto? Sob quais condições pode um orador ser considerado irresponsável pelo que diz? A solução aristotélica é muito simples: em primeiro lugar, ele fragmenta o saber em *específico* e *geral*: há variadas maneiras para se falar sobre medicina, física, filosofia, psicologia; em segundo lugar, a retórica (e a dialética) não são *ciências*, são modos de abordar uma gama infinita de assuntos sob um prisma *público* ou *popular*. Deste modo, é perfeitamente possível afirmar que Sócrates não era somente um *filósofo*, mas, sobretudo, um rétor e um dialético no sentido aristotélico do termo, porque abordava assuntos de extrema complexidade de maneira *generalista*.

Ninguém, hoje, é capaz de recusar que os temas mais debatidos na esfera pública são: o preconceito contra os negros, o machismo, o totalitarismo, o conservadorismo, a desigualdade econômica etc. Esses temas recebem a atenção do público, os ouvidos estão abertos para essas questões; ainda que, vale ressaltar, para cada tema haja uma tese a favor e outra contrária recepcionadas de modo completamente distinto por cada grupo ideológico: geralmente, um grupo de católicos é completamente abeto a discursos que defendam o aborto intencional; a um grupo de mulheres feministas, escutar que a natureza ou Deus determinaram que o homem fosse superior à mulher pode causar arrepios.

A capacidade ou perspicácia retórica, como se sugere, não consiste em “descobrir o que é adequado com o fim de persuadir”; a frase dá a impressão de que haveria fórmulas mágicas que, por si, convencem qualquer ouvinte. Não se trata disso. Contemplar, eis o verbo, as opiniões que são acolhidas por este ou aquele grupo é fundamental para o exercício do discurso. A perspicácia do bom retórico é mais do que falar habilmente sobre qualquer assunto; é saber quais crenças persuadem e a quem. Atento às nuances do debate público, sabe-se quando falar e, inclusive, quando calar; pois esta atitude é, em algumas ocasiões, muito mais sábia que a primeira.

Aristóteles acolheu e realizou os ensinamentos de Platão no Fedro:

Sócrates. Em terceiro lugar, deve-se classificar os gêneros de discursos e de almas, mostrar as influências que estes sofrem e as causas de tais influências; comparar cada gênero do primeiro grupo com cada um do segundo e ensinar por que espécie de discursos cada gênero de almas é necessariamente persuadido, apontar as causas de tal fato, e as razões pelas quais outros gêneros não se deixam convencer.

O método aristotélico empregado na organização da Arte Retórica segue uma estrutura similar: no Livro I, Aristóteles define a natureza da retórica, os gêneros de discursos (deliberativo, epidítico e judiciário) e os temas que concernem a cada gênero; no Livro II, há a exposição das paixões que podem ser produzidas no auditório pelo discurso e a adequação dos discursos aos gêneros da alma (o jovem e o velho; o rico e o pobre) – tal como recomendado a Fedro no diálogo. Por fim, o Livro III trata, de modo geral, das partes do discurso e do estilo: se o orador deve usar palavras mais ou menos rebuscadas e em quantas partes se divide o discurso. Aquilo que Platão havia apenas sugerido, Aristóteles realizou.

As πίστεις

O vocábulo πίστεις, geralmente traduzido por prova ou fé, refere-se a três aspectos da prova: (a) o caráter do falante, (b) o modo de dispor o ouvinte e (c) o que o discurso

demonstra ou parece demonstrar. Todos esses modos de produzir persuasão são artísticos, pois são inventados pelo falante. Os modos não artísticos – isto é, que residem fora da arte retórica – são documentos, testemunhos, relatos que já foram produzidos e que o orador os incorporou para compor a sua argumentação.

Salienta-se que o vocábulo πίστις parece conter uma conotação muito mais subjetiva, interior e sentimental, do que uma conotação objetiva e lógica sugerida pelo vocábulo *prova*. Lembre-se que fé é a tradução que se consagrou no Novo Testamento quando os autores empregavam a palavra πίστις. Sustenta-se que confiança, fé e crença traduzem mais com maior propriedade o estado mental e emocional daquele que confia, põe fé e acredita; este estado é próprio daquele que se encontra persuadido. Ademais, πίστις é da mesma família dos vocábulos πιθάνον (persuasivo, convincente) e πισθέω (persuadir, convencer).

E por que é um estado? Porque, obviamente, um mesmo indivíduo pode estar convencido de uma coisa hoje e, por alguma interferência externa ou consideração interior, amanhã estar absolutamente convicto do contrário. As três modalidades de produzir confiança através do discurso abrangem, nesse sentido, três dimensões da experiência humana: a representação do caráter de uma pessoa, o modo como cada indivíduo recebe, acolhe e experimenta um discurso e, por fim, a capacidade de acompanhar um raciocínio que demonstra ou parece demonstrar alguma tese. São essas “dimensões” da experiência do mundo, com um aspecto marcadamente artístico – porque não são dadas, mas produzidas –, que Aristóteles parece referir-se com o termo “o que se crê persuasivo” (τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν) ou aquilo através do qual se produz “confiança” e “credibilidade” (πίστις). Se se concede esta hipótese, o leitor se dará conta de que “retórica”, entendida como experiência dessas “dimensões”, não teria sido fundada na Grécia nem, muito menos, por Aristóteles; mas, remonta aos primórdios da cultura humana e à sua experiência com a linguagem.

Como toda distinção, a de Aristóteles decompõe o que, em ato, é uma coisa só: o discurso. Pode-se identificar, analiticamente, onde cada um desses aspectos das πίστεις se manifestam no discurso; todavia, identificar de imediato quando o falante explora mais o discurso demonstrativo do que a disposição emocional dos ouvintes não é tarefa simples. Um recurso muito utilizado é o de desqualificar moralmente o adversário, principalmente quando ele não está presente. O orador, ao fazê-lo, ao mesmo tempo em que se coloca moralmente acima dos seus adversários, provocando o riso ou o desgosto

no auditório, abre espaço para demonstrar as suas teses que, supostamente, são mais dignas, verdadeiras e honestas. Porquanto seja a divisão de Aristóteles muito útil e aceita amplamente, os limites entre cada uma das provas não são absolutamente claros e evidentes; mas, encontram-se completamente difundidos no ato discursivo.

Como Aristóteles afirma no início do Livro I, as *provas* são o corpo da arte retórica; ignorá-las equivale a ignorar a própria arte. Dentre as inovações trazidas pelo filósofo, pode-se destacar principalmente a compreensão lógica dos argumentos retóricos – a que ele dá o nome de *entimema* – e algumas considerações sobre o estilo do orador, apresentadas no Livro III. A psicologia do auditório é tratada em boa parte do Livro II; mas, como já foi dito, a prova *pela emoção* era o objeto dos outros autores e não há, com efeito, muita inovação neste sentido, a não ser uma sistematização dos afetos e de tipos sociais. É, todavia, na segunda parte do Livro II que Aristóteles abordará os conceitos de entimema, exemplo, parábola, fábula, máximas – todos estes recursos retóricos do discurso –, exemplificando com citações de autores clássicos.

Entre todos estes recursos, se explicará o conceito de *entimema* – conceito autenticamente aristotélico. Reúne-se abaixo alguns trechos que falam sobre a natureza do entimema (ou *silogismo retórico*):

Demonstrar que algo é assim na base de muitos casos semelhantes é na dialética *indução* e na retórica *exemplo*; mas demonstrar que, de certas premissas, pode resultar uma proposição nova e diferente só porque elas são sempre ou quase sempre verdadeiras, a isso chama-se em dialética *silogismo* e *entimema* na retórica. (ARISTÓTELES, 2007, p. 98 - 1356a)

Que o entimema é um silogismo, já o dissemos anteriormente, e também em que medida é um silogismo e em que é que difere dos silogismos dialéticos. Porque em retórica convém não fazer deduções de *muito longe*, nem é necessário seguir todos os passos: o primeiro método é obscuro por ser demasiado extenso, o segundo é pura verborreia, porque enuncia coisas evidentes. (ARISTÓTELES, 2007, p. 212 - 1395b)

Se, de um lado, a *indução* é uma condução do raciocínio que se estende por vários casos semelhantes até conduzirem à conclusão, de outro, o *exemplo retórico* não precisa de inúmeros casos, mas apenas de um que tenha força suficiente para levar à conclusão. A diferença, por sua vez, entre *silogismo* e *entimema* reside na *distância* entre as premissas e a conclusão: no silogismo o caminho é mais longo e detalhado, declara-se todas as premissas que levam à conclusão; no entimema, tem-se um fragmento apenas do silogismo, a distância entre premissa e conclusão torna-se mais curta, chega-se aonde se

deseja mais facilmente. Veja-se um exemplo de silogismo, por exemplo, para defender o argumento de iniciar uma guerra: “O inimigo está cercando nossas fronteiras há dias/ Há notícias de que eles estão se preparando fortemente para uma guerra/ Logo, devemos nos antecipar e atacá-los”; uma versão de entimema seria: “Devemos nos antecipar ao inimigo e atacá-lo! / Há dias que ele nos cerca.” Basicamente, antecipa-se a conclusão, apresenta-se o resultado do raciocínio para, posteriormente, apresentar as causas e os porquês deste. Assim também ocorre com as máximas: “Quem avisa, amigo é! / Não ande com este senhor” – se o orador for explicar por que razão aquele que avisa, se preocupa, é bom amigo, ele perde o auditório, perde o efeito sintético e poderoso de uma máxima que, em geral, tem sua fórmula estabelecida e mantida por tradições culturais.

Aristóteles detalha, nesta segunda parte do Livro II, e executa aquilo que definira como *função* da retórica: teorizar acerca dos lugares-comuns da argumentação ou tópicos. Também nos *Tópicos*, Aristóteles definiu diversos pontos de partida para a argumentação: alguns, são compartilhados com a *Retórica*; outros, pertencem exclusivamente à retórica. Não se detém nas diferenças específicas entre tópicos *retóricos* e *dialéticos*, isto daria um trabalho à parte; limita-se, apenas, a indicar alguns *tópicos entimemáticos* (próprios do argumento retórico), para demonstrar o tipo de pesquisa teórica envolvida na arte retórica.

No capítulo 23 do Livro II, são apresentados cerca de 28 tópicos para construção de *entimemas demonstrativos* e *refutativos*, porém, predominam os tópicos para os *demonstrativos*. O quinto tópico da lista parte de *observar o tempo* (ἐκ τοῦ τὸν χρόνον σκοπεῖν) que consiste, basicamente, na referência a um tempo passado ou presente numa proposição antecedente e a um tempo futuro na consequente. Aristóteles exemplifica com uma citação de Ifícrates:

Se, antes de agir, vos tivesse pedido, como condição prévia, que me concedêsseis a estátua, *teríeis* me dado. Agora que *agi*, não me *concedereis*? Então, não *façais* promessas enquanto *esperais* um serviço, para depois de cumprido *negardes* a recompensa. (ARISTÓTELES, 2007, p. 219 -1398a)

Os verbos evidenciam o jogo temporal que constrói toda a estrutura do argumento: o emprego de um tópico, como se vê, é geral e amplo porque este mesmo tópico poderia ser utilizado numa gama variadíssima de assuntos e gêneros de discurso diferentes. O tópico, neste caso, modula a expressão de tal forma que a intensifica; ao invés de dizer, simplesmente, que não se deve fazer promessas se não for recompensá-las, afirma-se isto

fazendo referência ao que poderia ter acontecido, ao que aconteceu de fato e o que, no futuro, não aconteceu.

Outro tópico, extremamente comum, é o da *divisão* (διαίρεσις) de um *gênero* em *espécies*. Pode-se afirmar, por exemplo, “três são as causas da *ignorância*: negligência, preguiça e falta de curiosidade”; ou, ainda, numa *definição* (outro tópico retórico): “existem duas espécies de seres: os que são e os que vem a ser”. Ao definir *por divisão*, o orador não só exclui outras possibilidades de espécies dentro de um gênero, como faz com que baste apenas aquela divisão e o ouvinte se satisfaça. Mais uma vez, o raciocínio *por divisões* é uma das operações básicas da inteligência e dele se utilizam a biologia, a física, a filosofia, a psicologia; e, no caso específico da retórica, este tópico pode servir amplamente ao orador durante sua argumentação.

Não há evidências no texto aristotélico de que, o simples *raciocínio tópico*, seja bastante para persuadir e construir um discurso argumentativo; pelo contrário, em 1396b²⁹, Aristóteles reforça a importância do conhecimento sobre o assunto que se vai abordar. Sem um conhecimento prévio sobre biologia, por exemplo, é impossível falar qualquer coisa sobre o assunto; mas, ciente dos seus princípios formais, a retórica serve como um recurso poderoso de adaptação do discurso a ouvintes não especializados. Portanto, retórica e dialética, ambas *antístrofes*, pensam *topicamente* e as ciências *formalmente* – ao menos, numa divisão funcional, o que não quer dizer que os princípios formais de uma ciência, ao público especializado, não estejam sujeitos à crítica e a debates em que os *tópicos* assumem um papel importante.

Cope, em nota ao capítulo 23 do Livro II da *Arte Retórica*, traduz um trecho de uma conferência de Spengel, sobre o mesmo tema, que resume muito bem esta ideia:

Aristotle is by no means of opinion that a mere superficial description, without thorough knowledge of the object to be described, and alien to the true spirit of it, can be called 'rhetorical' [no sentido pejorativo] with propriety; on the contrary, the orator must be thoroughly imbued with knowledge of his subject, whatever department of knowledge it may happen to belong to, and from this special science bring with him his concrete proofs, for the purpose of convincing. Accordingly, for forensic pleading the accurate study of law is indispensable, for the deliberative speaking or counselling that of Politics, the science of government, and similarly for each kind the special knowledge which belongs to it. But this special knowledge

²⁹ “Quanto mais factos atinentes ao assunto em causa se possuírem, mais fácil será a demonstração, e quanto mais próximos estiverem dele, mais próprios e menos comuns serão.” (ARISTÓTELES, 2007, p. 215)

cannot be obtained from Rhetoric itself, otherwise it would carry in itself all knowledge, which is not the case: the office of Rhetoric is, to *work up the proofs which the special science offers, to combine them with the “formal,” and so to bring the subject within the reach of universal comprehension.* (SPENGEL apud COPE, 2010, p. 237)

Acredita-se que o ponto sobre o modo de tratamento dos conhecimentos pela retórica já foi suficientemente esclarecido: esta concepção aristotélica da retórica, se devidamente compreendida, colabora muito para desfazer o preconceito e o sentido comum de retórica como *artimanha, artificialismo* do discurso, em oposição à lógica, por exemplo, que busca limpar o discurso de qualquer rastro expressivo ou estético.

Analisou-se, neste capítulo, duas definições cruciais para compreender o conceito de retórica em Aristóteles: a que inaugura o tratado (1354a) e a que inicia o segundo capítulo do Livro I (1355b). A primeira pode-se classificá-la como uma definição *por paridade*; a segunda, como uma definição *essencial*.

A afirmação de que a retórica é “*antístrofe à dialética*” indica que, em primeiro lugar, há uma familiaridade entre essas duas artes; em segundo lugar, na justificativa à definição, argumenta-se que ambas participam daquilo que é comum a todos; que, todos, em alguma medida *participam* de ambas – consciente ou não –, uma vez que a sustentar ou defender um discurso, acusar ou refutar uma tese são ações comunicativas incorporadas por todos. Sublinha-se, todavia, que a familiaridade não faz delas *iguais*, há diferenças relevantes tanto na forma quanto no conteúdo. Defende-se, portanto, uma tradução que parece mais fiel à ideia transmitida por Aristóteles: na linha da tradução de Ηλιου (1980) e de Murcia (1922), sustenta-se que o termo *antistrofos* sugere mais uma aproximação do que um distanciamento; assim, o termo *contraparte* da tradução portuguesa de Alexandre Manuel Júnior (2007), é insuficiente neste sentido. Opções como “a retórica nasce a partir da dialética” ou “a retórica se anexa à dialética”, parecem mais interessantes e fiéis à ideia do autor.

A segunda definição, por sua vez, inicia com o verbo ser no *subjuntivo/imperativo* (ἔστω) o que sugere que a definição não seja absolutamente precisa ou certa; o filósofo faz uma *sugestão* e não afirma categoricamente o que ela é, mas que *seja* ou *venha a ser* como ele a compreende. O que precisamente? Uma *capacidade de contemplar aquilo que se crê persuasivo em cada caso* (δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν). Também aqui propõe-se uma tradução divergente da portuguesa – que opta pela

expressão “*descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir*”. Mas, a palavra *fim* (τέλος) no sentido de *função* (ἔργον) não se está presente no original e a expressão “τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν”, concordante em gênero e número, foi traduzida por “o que é adequado” – o tradutor acabou por verter o adjetivo πιθανόν (persuasivo) por um verbo no infinitivo πειθεῖν (persuadir). A semântica do verbo ἐνδέχομαι – donde provém o particípio ἐνδεχόμενον – é mais rica que o termo “*adequado*”, ela pode significar *admitir, dar ouvidos a, considerar*. A retórica teoriza sobre os *tópicos* (τόποι); estes, não são outra coisa, senão aquilo mesmo que se admite *como persuasivo*.

Colocando em perspectiva, agora, as concepções de retórica legadas por Platão e Aristóteles, nota-se um hiato considerável entre ambos. Em nenhum dos diálogos de Platão – onde a retórica é objeto de reflexão – encontra-se algo próximo de um conceito *técnico* de retórica como o que Aristóteles elabora na *Arte Retórica*. Platão compromete-se muito mais com as *consequências éticas* do emprego desta arte por oradores e políticos e muito pouco em traçar seus contornos e seu objetivo; a dialética, por outro lado, é digna de consideração devido a sua própria forma dialógica e construtiva. A abordagem técnica e pragmática aristotélica marca uma nova fase, sem dúvida, na história do conceito na Antiguidade e no desenvolvimento de duas perspectivas antagônicas sobre a retórica que marcaram a história da filosofia. Ambas as concepções, todavia, ainda que em disputa, oferecem um material muito rico para reflexão e a possibilidade de unificação e aproveitamento das duas.

CONCLUSÃO

Percorreu-se nestas páginas alguns conceitos-chaves que expressam a compreensão da retórica por Aristóteles e Platão. Estas duas perspectivas, sustenta-se, abrem duas vias de recepção da retórica: uma favorável à retórica e outra contrária.

A retórica, depois dos gregos, foi bem recepcionada pelos romanos – veja-se o que Quintiliano e Cícero fizeram – e, como consequência, também o medieval considerou esta arte essencial para educação da alma. Foi a partir da Modernidade, principalmente depois de Bacon, Descartes, Spinoza, e da crise da ciência renascentista (que se ancorava na herança greco-romana) que traços fortemente racionalistas tomam conta das ciências como um todo e da filosofia. Bacon, no *Novum Organum*, critica abertamente o silogismo aristotélico julgando-o como superficial e insuficiente para a evolução do conhecimento; os *Ídolos do mercado* (*Idola fori*) e os *Ídolos do Teatro* (*Idola theatri*) colocam sob suspeita a linguagem comum, os termos corriqueiros, como grandes causadores da ignorância humana e obstáculos à construção de um método científico. A Modernidade reclama para si um método, seguro e infalível, capaz de contornar a errônea natureza do entendimento humano.

Será somente a partir do século XX que, junto ao fortalecimento do positivismo nas ciências e na filosofia, um interesse capital sobre a *linguagem* toma conta das discussões filosóficas mais relevantes do século. Não só o viés positivista do Círculo de Viena, mas também as reflexões maduras de Wittgenstein sobre a linguagem natural causaram grande impacto no que, ainda hoje, é uma das preocupações centrais da filosofia: a *linguagem* em todos os seus usos e dimensões possíveis. Este interesse pela linguagem, e as críticas ao positivismo, provocam um retorno às fontes antigas do pensamento. Todavia, a retórica só virá manifestamente à tona com o trabalho de Perelman e Tyteca, a escola da *Nova Retórica*, que com o *Tratado da Argumentação – A nova retórica* (1958) marcou uma nova fase dos estudos sobre a retórica no século XX. Perelman e Tyteca, marcados fortemente pela concepção aristotélica de retórica, elaboram uma crítica ao racionalismo

moderno e à pretensão de universalidade dos discursos científicos, em prol de uma concepção do discurso e de racionalidade retórica onde o auditório ocupa um lugar central e a ideia de racionalidade matemática é substituída pelo conceito de razoabilidade.

O estudo realizado no primeiro capítulo contrastou dois diálogos que assumem posições ligeiramente distintas a respeito da retórica: o *Górgias* caracteriza-se por um ataque aberto à retórica; o *Fedro*, mesmo criticando a retórica no início, vislumbra um outro papel que ela poderia cumprir. O desejo de glória (φιλονικία) e o desejo de saber (φιλοσοφία) são completamente opostos e não podem conduzir a um mesmo lugar ou resultado. Platão concentra-se nos elementos erísticos do discurso e acusa os oradores por essa espécie de pretensão; mais uma vez, o método retórico, o raciocínio tópico, não é objeto de discussão, mas a atitude dos oradores – há uma clara focalização nas provas *éticas e patéticas* da retórica.

Outro ponto decisivo da crítica platônica à retórica é a distinção entre *crença* e *conhecimento*. Devido ao estilo tópico da retórica, às imagens empregadas, ao modo comum de falar sobre assuntos variados, a retórica é acusada de não *produzir conhecimento, mas apenas crença*; esta, seria apenas uma aparência de saber, um simulacro – ainda que o orador *aparente saber* sobre o assunto que trata. Uma atividade que conduz à crença somente, não se enquadra no conceito de *arte*, mas restringe-se à *experiência*. Platão homenageia Górgias, ao intitular um dos seus diálogos com seu nome, mas o diálogo é um verdadeiro manifesto contra os oradores e a retórica, um ataque aberto a uma prática tão comum quanto nociva (na opinião do filósofo).

A consciência do poder que as palavras, que o discurso detém sobre as almas – consciência compartilhada por filósofos, oradores, tragediógrafos –, leva Platão a denominar a retórica como *psychagogia* (lit. condução das almas) no *Fedro*: a retórica, utilizada tanto no espaço público quanto privado, tem o poder de conduzir as almas através do discurso. A qualidade do discurso e as perspectivas que são expostas nele determinarão o “*lugar*” para onde as almas serão conduzidas. No *Fedro*, duas concepções de amor são desenhadas: uma no primeiro discurso de Lísias, outra na palinódia de Sócrates. Da loucura e cegueira que caracterizam a imagem do amante no primeiro discurso, Sócrates redesenha a perspectiva do amante relacionando o amor, entre duas pessoas, às formas divinas contempladas pela alma antes do seu nascimento no corpo. É este o objetivo da retórica visado por Platão e apresentado no *Fedro*: a retórica deve semear, nos ouvintes, os germes do discurso sobre as formas para que estes carreguem

consigo a mensagem e a transmitam para outras almas. Ainda, a crítica à palavra escrita e seus prejuízos para a memória, demonstram o apreço e valorização do *processo dialógico* e sua importância para construção do conhecimento e da sociabilidade.

No tratamento dado à retórica, nestes dois diálogos, por Platão identificou-se alguns pontos fortes e fracos: as falácias socráticas no *Górgias* servem apenas a uma desvalorização da retórica e uma confusão a respeito de sua verdadeira função; a limitação da retórica a uma espécie de “*culinária*”, “*bajulação*” é uma estratégia para desqualificar os oradores; por fim, a tentativa de identificar um objeto do conhecimento para retórica também oculta e ofusca a sua natureza *tópica*. Acredita-se fortes os pensamentos a respeito da arte retórica como *condutora das almas através do discurso*; a crítica voltada à palavra escrita, uma vez que indica a importância e o valor do debate sem intermediações para a construção das relações humanas. Algumas sugestões de Platão, como por exemplo a de direcionar *determinados discursos a certos tipos de alma*, influenciaram os desenvolvimentos de Aristóteles sobre o tema e terão certa influência principalmente no Livro II d’*Arte Retórica*. Todavia, definitivamente, Platão é mais lembrado pelas suas críticas à retórica do que pelas suas propostas: o que faz dele uma chave importante para compreender a rejeição à retórica e a aspiração a um discurso puro, intocável, divino, racional e outros atributos que acabam gerando entraves à comunicação, ao debate e à compreensão mútua.

Aristóteles, apesar de pertencer à tradição da filosofia e ser reconhecido como filósofo, contribui enormemente para uma compreensão adequada da retórica e sua valorização. Por entender que, muitas vezes, faz-se necessário o emprego da retórica – a utilização dos tópicos, a adaptação ao auditório, a representação do próprio caráter – o filósofo dedica um tratado à parte para abordar a arte e sua estrutura. Analisou-se em Aristóteles, o sentido preciso da conexão existente entre duas artes de natureza *tópica* (retórica e dialética), bem como se traçou e identificou, por outro lado, suas principais diferenças; se explorou o sentido da definição da *arte retórica* como uma *capacidade de discernimento* dos tópicos mais persuasivos, em cada situação e para cada auditório, de uma determinada cultura; identificou-se, também, o sentido do termo *πίστεις* e sua centralidade para a arte retórica; compreendeu-se as diferenças do conceito aristotélico de *arte* em relação à concepção platônica – para o primeiro, arte significa apenas o emprego de um método ordenado e consciente, sem necessariamente produzir resultados; enquanto ao segundo, a arte deve estar relacionada a um saber verdadeiro e seguro.

Por tudo isto, resulta que a concepção aristotélica de retórica se apresenta muito mais técnica e estruturada do que a de Platão. Com efeito, Aristóteles realiza com a retórica, o que ele faz com a poética, a dialética, a física, a metafísica, a biologia e a lista segue. Pela primeira vez na história da filosofia, surge um tratado elaborado com certa sistematicidade e método suficientes para compreender a retórica em si mesma, isoladamente de outras práticas; esta visão de conjunto permite uma compreensão maior da própria essência da retórica. A retórica é, a um só tempo, investigação e adaptação: investigação (ou invenção, no sentido de descoberta) porque envolve uma tarefa teórica de rastreamento dos *tópoi* sem a qual não há argumento; adaptação porque muitos são os auditórios e as crenças. A compreensão aristotélica de retórica reclama, portanto, uma tarefa teórica antes de se lançar à prática. Evidentemente, a retórica concretiza-se numa prática discursiva, na representação do orador perante o seu público; mas, ela também é marcada por um *modo de raciocínio* que difere da lógica e da dialética, bem como ela se preocupa com os *efeitos expressivos* de uma proposição. O campo argumentativo da retórica é o da crença, da opinião, do senso-comum; por isto, ela foi rejeitada pelas filosofias “puristas” ou as filosofias do *a priori*.

A grande maioria dos livros de introdução à filosofia, adotados na grande maioria dos cursos acadêmicos, começam com a clássica distinção de *senso-comum* e *saber*. A filosofia é uma estranha ao senso-comum; o filósofo, um ser divino que não possui opiniões, mas saber – *grosso modo*. Por mais que esta não tenha sido a intenção dos autores (ou talvez seja esta a grande pretensão da filosofia), o discurso filosófico – que compartilha dos mesmos vocábulos da linguagem natural, mas em funções distintas – blinda-se às críticas, eleva-se ao status de saber e torna-se constrangedor muitas vezes. A filosofia, é verdade, nasce da crítica à cultura; isto não se testemunha somente a partir de Platão, mas já em Parmênides e Heráclito é notável uma tendência de afastamento do que é público e comum. O grande problema, porém, é desqualificar qualquer outro tipo de discurso que não se enquadra numa concepção ou método filosófico – como foi o caso da crítica à poesia e à oratória nos diálogos platônicos, por exemplo. Permanece uma questão, todavia: em que medida o discurso poético, retórico, ficcional, é menos *verdadeiro*, possui *menos essência*, do que o discurso filosófico?

Aristóteles reconhece o estatuto da retórica e o seu lugar dentro da cultura, reserva, também, um lugar e um momento específico para a dialética, para a poética e a lógica. Pensa-se que a invasão ou a confusão desses limites ou fronteiras da linguagem – ainda

que possam estar, em alguns momentos, condensados numa mesma forma – pode causar problemas graves para a sociedade. O perigo de afirmar, por exemplo, que todo discurso é essencialmente retórico, que os conceitos são criados retoricamente, pode desestabilizar o limite entre opinião e ciência; não se nega que haja um caráter marcadamente *tópico* na grande maioria dos discursos proferido seja por cientistas, políticos, matemáticos, filósofos etc. Mas a ideia de que tudo, seja uma pesquisa de laboratório ou uma teoria da conspiração, possa cair sob o conceito de “narrativa” iguala duas coisas completamente diferentes, alcançadas por métodos diversos, produz um enfraquecimento generalizado numa série de experiências que resultam em discurso. Toma-se esta posição ao mesmo tempo que se assume o caráter paradoxal e insolúvel deste problema que, hoje, é discutido também sob o conceito de “pós-verdade”. A dificuldade reside em encontrar um critério capaz de justificar e delimitar, por exemplo, o que é ciência e o que é mera especulação.

Pretendeu-se com este trabalho oferecer uma leitura do conceito de retórica em dois pensadores de importância capital para a história da filosofia. Já se assinalou os efeitos de suas posições e duas tradições que inauguram. Defende-se a hipótese de que a concepção aristotélica é muito mais completa e inteligível que a abordagem platônica. Acredita-se não afirmar nada de novo; tudo já foi dito. Este trabalho esforçou-se para esclarecer os termos, precisar o sentido, através de uma análise filológica e filosófica dos conceitos. Os preconceitos, em geral, nascem de uma má compreensão e somente a análise o estudo cuidadoso dos textos podem ajudar a corrigi-los; no caso da retórica, não poderia ser diferente. A retórica, pensada como *arte da expressão*, merece tanto a nossa atenção quanto a lógica ou a dialética; pois o emprego da linguagem não visa apenas à demonstração, mas, sobretudo, ao afeto e à persuasão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMIK, T. **Aristotle's Theory of Period.** *Philologus*, Vol. 128, no. 2, 1984, 184-201.

ALEXANDER OF APHRODISIAS. **On Aristotle Topics 1.** Translated by Johannes M. Van Ophuijsen. Bloomsbury Academic: London, 2001.

ÁLVAREZ SANTOS, R. **Retórica filosófica y retórica fisiológica.** *La Colmena*, núm. 74, abril-julio, 2012, pp. 77-85.

ARISTÓTELES. **Órganon.** Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ªed. São Paulo: EDIPRO, 2009.

_____. **Poética.** Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. **Retorica.** Introduzione, traduzione, note e apparati di Fabio Cannavò. Bompiani: Milano, 2014.

_____. **Retórica.** Prefácio e Introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

_____. **Retórica.** Traducción de Francisco Gallach Palés. *Obras Completas de Aristóteles.* Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1988.

_____. **Rhetorica.** Translated by ROBERTS, W. Rhys. In W. D. Ross (ed.), **The Works of Aristotle Translated into English.** Oxford: Clarendon Press. Repr. in Jonathan Barnes (ed.), **The Works of Aristotle.** Princeton: Princeton University Press. II 2152–2269. 1924 [1984].

_____. **Tópicos.** Tradução e introdução de José Segurado e Campos. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

_____. **Ρητορική.** Εισαγωγή, μεταφρασή, σχόλια ΗΛ. ΗΛΙΟΥ. Δαιδαλος: I. Ζαχαρόπουλος. 1984.

BERLANGA, J. L. V. **Retórica Populista y Retórica Republicana.** Revista Internacional de Pensamiento Político. I Época. Vol. 12. 2017, pp. 283-304.

BEUCHOT, M. **Retórica y hermenéutica en Aristóteles.** Nova Tellus. Vol. 25, n. 1, 2007, pp. 217-234.

BLANCO, F. A. **La retórica de la opinión pública.** Revista Mexicana de Opinión Pública. núm. 6, abril, 2009, pp. 73-79.

CAPONE, A. **Barack Obama's South Carolina Speech.** Journal of Pragmatics: A interdisciplinary Journal of Language Studies. Volume 42. Issue, November 2010.

CARONE, G. R. *Socratic Rhetoric in the "Gorgias."* **Canadian Journal of Philosophy.** Vol. 35. No. 2 (jun. 2005). pp. 221-241.

CHAMBERS, S. **Rhetoric and the Public Sphere Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy.** Political Theory. Vol. 37. 2009.

COPE, E. M. **An Introduction to Aristotle's Rhetoric: with analysis, notes, and appendices.** MacMillan and Co.: London, 1867.

COPE, E. M. **The "Rhetoric" of Aristotle with a commentary.** Revised and edited by John Edwin Sandys. Cambridge University Press: London, 1877. 3 volumes.

COOPER, J., "Socrates and Plato in Plato's Gorgias," in his **Reason and Emotion** (Princeton: Princeton University Press, 1998), 29-75.

CUMMINS, R. **Functional analysis.** The Journal of Philosophy. Vol. 72, N° 20 (20 de nov. 1975), pp. 741-765.

DORRA, R. **La pulsión retórica.** Rétor, 1(1), 2011, pp. 1-23.

DOXTADER, E. **In the Name of a Becoming Rhetoric: Critical Reflections on the Potential of Aristotle's Rhetoric 1355b.** Philosophy & Rhetoric, Vol. 46, No. 2 (2013), pp. 231-233

DOYLE, J. Socrates and Gorgias. **Phronesis**, Boston, vol. 55, n. 1, p. 1-25, 2010.

DRYZEK, J. S. **Rhetoric in Democracy: A Systemic Appreciation.** Political Theory. 38(3). 319-339. SAGE Publications, 2010.

FAHNESTOK, J. e SECOR, M. **A Rhetoric of Argument.**

FIORIN, J. L. **O pathos do enunciatário.** Revista Alfa, São Paulo, 48 (2): 69-78, 2004.

FIORIN, J. L. **As figuras de pensamento: estratégia do enunciador para persuadir o enunciatário.** Revista Alfa, 32: 53-67, 1988.

FIORIN, J. L. **Modalização: da língua ao discurso.** Revista Alfa, 44: 171-192, 2000.

FOLEY, M. **Peri Ti? Interrogating Rhetoric's Domain.** Philosophy & Rhetoric, Vol. 46, No. 2 (2013), pp. 241-246.

GRISWOLD, C. L. **Self-knowledge in Plato's Phaedrus.** Pennsylvania State University Press, 1986.

HANSEN, J. A. **Instituição retórica, técnica retórica, discurso.** Matraga, Rio de Janeiro, v. 20, n. 33, jul/dez. 2013.

HASKINS, E. **On The Term "Dunamis" in Aristotle's Definition of Rhetoric.** Philosophy & Rhetoric. Vol. 46, no. 2, 2013, pp. 234-240.

HERNÁNDEZ, N.H.T.; PEDRAZA, Z. Y. V. **De la antigua a la nueva retórica.** Cuadernos de Lingüística Hispánica. núm. 11. enero-junio, 2008, 119-130.

IRANI, T. **Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the Gorgias and Phaedrus.** New York: Cambridge University Press, 2017. pp. 131-192.

JACOBS, S. **Rhetoric and Dialectic from the Standpoint of Normative Pragmatics.** Argumentation 14: 261-286, 2010.

JENSEN, J. V. **Bibliography on Argumentation.** Rhetoric Society Quarterly. 19. 1, 71-81.

KENNEDY, G. A. **Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition from Ancient to Modern Times.** North Carolina: UNCP Press, 1999.

KENNEDY, G. A. **A New History of Classical Rhetoric.** Princeton University Press, 1994.

LARRAZABAL, J. M.; KORTA, K. **Pragmatics and Rhetoric for discourse analysis. some conceptual remarks.** Manuscrito. 2002. Unicamp

LUNDBERG, C. O. **Letting Rhetoric Be: On Rhetoric and Rhetoricity.** *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 46. No. 2, 2013, pp. 247-255.

NIETZSCHE, F. **Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language.** Edited and translated with a critical introduction by Sander L. Gilman, Carole Blair, David J. Parent. Oxford University Press: New York, 1989.

PERELMAN, C. **The Teoretical relations of thought and action.** *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 1: 1-4, 130-136. 1958.

PERELMAN, C. **On Self-evidence In Metaphysics.** *International Philosophical Quarterly*.

PERELMAN, C. & TYTECA-OLBRECHTS, L. **Tratado da argumentação: a nova retórica.** Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

PLATÃO. **Górgias.** Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Apologia de Sócrates.** Tradução de José Gabriel Trindade. Imprensa Nacional Casa da Moeda: Lisboa, 1983. 4ª ed.

_____. **Fedro.** Tradução de George Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1971.

_____. **República.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

POSADA, J. A. G. **Del objeto de la retórica.** *Estudios de Filosofía*. n. 42. diciembre de 2010, pp. 183-195.

QUINTILIANO, M. F. **Instituição Oratória.** Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Editora da Unicamp: Campinas, 2015. Tomo I ao IV.

RABOSSO, E. **Dialogo, falacias y retorica.** El caso de la falacia naturalista. Manuscrito 2002. Unicamp.

RAMÍREZ VIDAL, G. **El ornatus en la retórica griega clásica.** *Nova Tellus*, vol. 24, núm. 2, 2006, pp. 147-165.

RAMÍREZ VIDAL, G. **Notas sobre la retórica de Isócrates.** *Nova Tellus*, vol. 24, núm. 1, 2006, pp. 157-178.

REYES, A. **La crítica en la edad ateniense y La antigua retórica.** In: Obras Completas de Alfonso Reyes, Vol. XIII. Letras mexicanas – Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1997.

SANTOS, J. G. T. **Górgias e o Górgias de Platão.** Archai n. 7, jul-dez 2011, pp. 55-66.

_____. **Platão, o amor e a retórica.** PHILOSOPHICA, nº 9, Abril de 1997.

SCHIAPPA, E. **Did Plato Coin Rhetorike?** In: Schiappa. Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric. South Carolina: USC Press, 2013.

SCOTT, R. **“On Not Defining Rhetoric.”** Philosophy and Rhetoric 6 (2): 81–96, 1973.

SIMONSON, P. **Reinventing Invention, Again.** Rhetoric Society Quarterly, 44(4), 299–322. (2014)

TEIXEIRA, L. **Retórica e estudos do discurso.** Bakthiniana, São Paulo, 10 (3): 101-110, Set/dez., 2015.

TORAL, G. R. **Retórica Jurídica.** Acta Universitaria, Vol. 22, no. 1, enero-febrero 2012.

VLASTOS, G. **Socratic Irony.** In: **Socrates: Ironist and Moral Philosopher.** New York: Cambridge University Press, 1991.

VLASTOS, G., BURNYEAT, M. (ed.). **The Socratic elenchus: method is all.** In: **Socratic Studies.** New York: Cambridge University Press, 1995. pp. 1-37.