
RETÓRICA, AMORAL OU IMORAL?

Jean Carlos Herpich

Resumo

Este artigo apresenta três diferentes abordagens da retórica antiga: a retórica em Isócrates, em Platão e, por fim, em Aristóteles. O foco de nossa investigação está em como eles apresentam a moralidade da retórica. Defende-se que a retórica de Isócrates é moral e implica uma cultura política. Em Platão a retórica é imoral e posteriormente há uma tentativa de torná-la filosófica. Finalmente Aristóteles apresenta uma retórica moralmente neutra.

Palavras-chave

Retórica, Platão, Aristóteles, Isócrates, Moral

Abstract

This paper presents three different approaches to ancient rhetoric: rhetoric in Isocrates, in Plato, and finally in Aristotle. The focus of our research is how they present the morality of rhetoric. It is argued that the rhetoric of Isocrates is moral and implies a political culture. In Plato rhetoric is immoral and subsequently there is an attempt to make it philosophical. Finally Aristotle presents a morally neutral rhetoric.

Keywords

Rhetoric, Plato, Aristotle, Isocrates, Moral

Têm a mesma relação tanto o poder do discurso para o ordenamento da alma, quanto o ordenamento dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois assim como alguns dos fármacos expulsam alguns humores do corpo e fazem cessar uns, a doença, a vida, assim também dentre os discursos uns afligem, outros deleitam, outros atemorizam, outros conferem ousadia aos ouvintes, outros, por alguma má persuasão, drogam e enfeitiçam completamente a alma.
(Elogio de Helena, §14).

1. Introdução

O discurso é como um *phármakon*, não apenas pela sua força extraordinária de modificar a alma, mas principalmente por sua ambivalência. O discurso pode ser usado tanto para o bem como para o mal, pode cuidar como também prejudicar, dar vida e matar. Como atesta Derrida, o *phármakon* é “um elemento indecível, que não pode ser apreendido pelas oposições binárias remédio/veneno, bem/mal, dentro/fora” (DERRIDA, 2005, p. 65). Seu poder não se restringe somente ao bem. Controlar, prejudicar e destruir é uma das faces do discurso. Daí seu perigo para a vida ético-política. Como lidar com essa ambivalência do *lógos*? Podemos aceitar essa duplicidade? Ou não seria mais prudente censurar toda arte que torna o discurso poderoso?

Platão foi o pensador que mais se preocupou com a questão da moralidade da retórica. Para o filósofo ateniense se trata de definir se a retórica é, por natureza, má e moralmente ruim para os homens, ou, ao contrário, sua natureza é de uma técnica neutra que pode ser usada ora para o bem ora para o mal. No *Górgias* a crítica à retórica é determinadamente movida pela suposta imoralidade constituinte dessa técnica. Ela não conhece aquilo que diz, não se preocupa com o ouvinte, conservando-o ignorante e sedento por prazer. Em suma, a retórica é apenas adulação indiferente à saúde da alma de seu público. Mas a trama do diálogo *Górgias* não deixa de marcar a posição contrária, isto é, a defesa da neutralidade da técnica. Para o personagem *Górgias*, se um lutador profissional bater no pai ou na mãe a culpa não é do pugilato, nem do professor que lhe ensinou, mas do próprio agente que não soube usar tal arte. Não cabe ao

professor nem à arte responder pelo erro do próprio lutador. Quanto à retórica vale o mesmo raciocínio; se o orador fizer mau uso dessa arte, a culpa não é da retórica, muito menos do professor de retórica, mas desse orador que usa indevidamente arte tão poderosa (Górgias, 456d-457c).

Aristóteles, apesar da sua crítica à sofística e aos primeiros retóricos, não considera que a retórica é imoral. Mas defende, seguindo o personagem Górgias neste ponto, que a retórica é neutra e que pode ser usada tanto para o bem como para o mal. O discurso não deixa de ser excelente porque por meio dele se persuade ao mal, ao contrário, precisamente porque é um discurso de alto valor oratório conseguirá induzir ao mal. Além disso, acrescenta Aristóteles na Retórica, acontece o mesmo com todos “os bens exceto à virtude, principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar; pois sendo usados justamente, poderão ser muito úteis, e, sendo usados injustamente, poderão causar grande dano” (Ret. 1355b 2-7).

Há ainda uma figura, nem sempre lembrada pela tradição filosófica,¹ mas que determinou em grande medida a compreensão moral da retórica. Este é Isócrates, logógrafo e professor de retórica que projeta na retórica a “forma espiritual que melhor podia plasmar o conteúdo político e ético da época e a mais apta a convertê-lo em patrimônio universal” (JAEGER, 1995, p. 1067). Distinto de Platão, Isócrates considera a retórica a verdadeira filosofia. Ela é o meio de oferecer aos políticos não apenas técnicas para expor ideias e persuadir a multidão, mas acima de tudo diretivas para o governo e a ação diplomática. A retórica concilia as duas condições básicas da paideia segundo Isócrates, pois tem tanto um conhecimento formal sobre o lógos, essência do homem, como também possui um saber prático, uma cultura política. Para o pensador grego a retórica é o esforço de unir a moral à vida pública. Através da educação retórica é possível formar cidadãos excelentes (áristoi). Tal excelência não é apenas técnica, mas moral e política ao mesmo tempo. A retórica é para Isócrates uma disciplina geral que une a eloquência, a virtude e a política numa só atividade humana.

Encontramos aqui muito resumidamente três respostas diferentes sobre a questão da moralidade da retórica. A compreensão positiva de Isócrates: a retórica representa um ideal de educação baseado na cultura política e na excelência literária. O vitupério de Platão: a retórica é como a culinária, é ignorante e sua finalidade é o prazer, não a

¹ “O fulgor do gênio de alguns, como Platão e Aristóteles, ofusca o renome de outros, como Isócrates.” (PRIETO, 1989 p. 9).

saúde. Por último, o juízo de Aristóteles: a retórica não é nem moral nem imoral, mas amoral.

Mas quais são os critérios através dos quais cada um deles chega a tais juízos? A partir de qual perspectiva teórica é possível dizer que a retórica é moral, imoral ou amoral? Pois bem, este é o objetivo deste escrito, isto é, investigar os critérios e conceitos filosóficos usados por Isócrates, Platão e Aristóteles ao apresentarem cada um uma resposta diferente à questão moral da retórica.

2. Retórica como Paideia em Isócrates

Devemos começar por Isócrates. Apenas por precaução, pois como disse Henri I. Marrou em seu clássico texto sobre a educação antiga, “tratar de Isócrates depois de se haver tratado de Platão implica, necessariamente, em deixá-lo em má situação e em sacrificá-lo, até certo ponto, a seu brilhante rival” (MARROU, 1966, p.130). Apesar do exagerado “*necessariamente*” de Marrou, tomemos o cuidado de iniciar com Isócrates, por cautela.

Isócrates é considerado o pai do humanismo clássico. Sendo ou não excessivo este título, o fato é que foi ele o mestre por excelência “desta cultura oratória, desta educação literária que vão impor-se, como caracteres dominantes, à tradição clássica” (*ibid.*, p. 131). Isócrates é a fonte principal dos numerosos pedagogos e literatos que se guiam por um ideal nobre e moralista de conduta. Citando belas frases e preocupados com os assuntos mais elevados do espírito humano tais homens definem a imagem do cidadão letrado. Não por acaso que a maior influência de Isócrates aparece nos latinos, como Cícero e Quintiliano, e mais tarde no Renascimento com o ressurgimento na Europa da pedagogia clássica.²

Se, por um lado, reconhecemos em Platão uma educação baseada, sobretudo, na noção de *verdade*, a educação isocrática parece fundou-se na exaltação da simples palavra, do *lógos*. A palavra é, segundo Isócrates, a condição indispensável para construção da *pólis*. Através dela que o homem se diferencia dos animais e se eleva acima da natureza, alcançando assim o nível da cultura. Em outros termos, “a linguagem é um “dom” concedido aos homens que os faz transcender o mundo da natureza, o nível

² “Do ponto de vista histórico, é perfeitamente legítimo que seu nome [Isócrates] seja destacado nas capas dos livros modernos como o pai da “cultura humanística”, na medida em que não são os sofistas os que têm direito a reivindicar este título. Da nossa pedagogia parte uma linha reta que chega até ele, como até Quintiliano e Plutarco.” (JAEGER, 1995, p. 1061).

animal, e erguer o mundo dos valores” (DE BARROS, 1993, p. 12). A palavra é, portanto, a causa principal da civilização.

É preciso, portanto, seguir acerca da palavra a mesma opinião que sobre as outras ocupações, não ajuizando diferentemente de coisas semelhantes, e não mostrar hostilidade contra a faculdade, que entre as próprias do homem, lhe alcançou os maiores bens. Na verdade [...] nenhuma das nossas outras características nos distingue dos animais. Somos mesmo inferiores aos animais quanto à rapidez, à força e a outras facilidades de ação. Mas, porque fomos dotados com o poder de nos convenceremos mutuamente e de mostrar com clareza a nós próprios o objeto das nossas decisões, não só nos libertamos da vida selvagem, mas reunimo-nos para construir cidades, fixamos leis, inventamos as artes. Foi a palavra que fixou os limites legais entre justiça e a injustiça, entre mal e bem; se tal distinção não houvesse sido feita, seríamos incapazes de coabitar. É com a palavra que confundimos as pessoas desonestas e elogiamos as pessoas de bem. Graças à palavra é que formamos os espíritos incultos e pomos à prova as inteligências; na verdade, consideramos a palavra exata a testemunha mais segura do raciocínio justo. Uma palavra verdadeira, conforme com a lei e com a justiça, é imagem de uma alma sã e leal.

É com a ajuda da palavra que discutimos os assuntos contestados e prosseguimos a nossa investigação nos domínios desconhecidos. Os argumentos com os quais convencemos os outros, ao falar, são os mesmos que utilizamos quando refletimos. Chamamos oradores àqueles que são capazes de falar às multidões e consideramos como gente de bom conselho aquela que pode, sobre negócios, discutir consigo própria da forma mais judiciosa.

Em resumo, para caracterizar o poder da palavra, observemos que coisa alguma feita com inteligência pôde existir sem o seu concurso: a palavra é guia de todas as ações, assim como de todos os nossos pensamentos. Quanto mais inteligentes se é, tanto mais nos servimos da palavra (*Antídosis*, §253-257).

Mas não apenas para a constituição da cidade e para a invenção da arte a palavra é necessária, mas também do ponto de vista do *indivíduo*. Sem o poder da palavra não há inteligência, não há reflexão. O aperfeiçoamento da palavra significa o aperfeiçoamento intelectual. O *lógos* que guia as ações humanas e possibilita o juízo reto sobre os outros e nós mesmos, deve ser aprimorado até o mais alto grau de excelência. Neste sentido não há maior mal, pedagogicamente falando, do que não introduzir os jovens em um curso de oratória. Falar bem é o esforço humano de estabelecer a lei e praticá-la, além de defender o governo e capacitar a reflexão individual. Toda a educação e cultura do homem deve se orientar para este ideal único, o ideal do orador, ideal do *eu légein*. A eloquência é a melhor educação, transformando o que oferece humanidade ao homem, em uma virtude quase divina.

Os sofistas já tinham feito o elogio da palavra e transformado a prática e o ensino da oratória em ideal pedagógico, mas Isócrates quis distinguir-se deles pondo a retórica a serviço do homem, sujeitando a arte da palavra a uma deontologia, em vez de transformar o homem em juguete da linguagem. Isócrates apresenta um manifesto contra a sofística³, em que denuncia o fim erístico de seus discursos, a tecnificação da

³ Refiro-me ao discurso de Isócrates intitulado *Contra os Sofistas*.

palavra e a suposta imoralidade da sua retórica. Contra esta suposta imoralidade da sofística Isócrates propõe uma retórica em que há uma relação íntima entre virtude, política e eloquência. De fato, a moralidade e a consciência política estão sempre no centro da pedagogia isocrática. Isócrates chama de filosofia essa *paideía* geral que visa a exaltação das virtudes supremas do homem e que opera como uma ginástica para alma. Além de ter levado até as últimas consequências os deveres morais, “aceitando que uma gloriosa morte é preferível a uma vida vergonhosa e até uma derrota justa é superior a uma vitória injusta” (*Nicoles*, §13). O homem de bem, fim último da filosofia isocrática, é representado como alguém de juízo equilibrado e realista das circunstâncias, ponderado e comedido, modesto e com autodomínio perante o êxito, mas também de fala clara e coerência. No fim é a antiga *juste mesure* e o culto do equilíbrio que serve de modelo para o homem de bem de Isócrates.

Tanto a educação propedêutica quanto o ensino superior, os quais Isócrates vendia em sua escola, fundavam-se nos critérios de medida e harmonia. O ensino preliminar era baseado no duplo aperfeiçoamento do corpo e da alma, “carreando a ginástica e a cultura intelectual como duas disciplinas conexas e simétricas” (MARROU, 1966, p.136). Entre os exercícios referentes ao espírito Isócrates ensinava aos seus novos alunos gramática, matemática e erística.⁴ O ensino superior funda-se basicamente no aprendizado da arte oratória. Essa retórica diferencia-se daquela difundida por alguns sofistas que, segundo Isócrates, apenas ensinavam técnicas formais (*Contra os Sofistas* §19.). Contra esse formalismo o professor de retórica destaca a necessidade de se conciliar a prática e o exercício com dons inatos, memória e voz, além de conhecimentos básicos sobre os assuntos tratados, a educação no sentido estrito. Em seu discurso *Antídosis* Isócrates estabelece uma hierarquia entre estas condições que fazem de alguém um bom orador. O essencial é a natureza: “as qualidades naturais não podem ser ultrapassadas e superam de muito as demais”. Mas como complemento vem à prática (*empeiría*) e o exercício (*epiméleia*). A educação teórica (*paideía*) é acrescentada em terceiro lugar.

Essa educação teórica do orador não se baseia numa ciência rigorosa (*epistémē*), mas em um *esprit de finesse*. É um saber de intuição complexa sobre aquilo que

⁴ A gramática englobava para Isócrates o conhecimento dos poetas célebres, saber as teorias dos sofistas e filósofos e o conhecimento do passado, dos acontecimentos e de suas consequências; a matemática, por sua vez, servia para habituar o espírito ao trabalho disciplinado, exercitando-o e aguçando-o; Por fim, a erística era vista como uma ginástica intelectual que habilitava o aluno a disputa pública e a busca de argumentos. (Cf. MARROU, 1966, p.130; JAEGER, 1995, p. 1058).

pertence ao uso comum, à vida, à política, aos negócios, em suma, aos assuntos e ações humanas. “A cultura literária, a arte (e não a ciência) da palavra constituem o instrumento que pode servir para aguçar o senso de julgamento” (MARROU, 1966, p.147). É neste ideal do saber como *esprit de finesse* que se compreende ainda mais a inseparabilidade na retórica de Isócrates de forma e conteúdo. Os modelos de discursos oferecidos por Isócrates apresentavam não só as normas literárias do discurso (aspecto técnico), mas também a pertinência do assunto (o saber). Assim, sua eloquência não deve ser considerada “neutra do ponto de vista moral, mas tem, particularmente, alcance cívico e patriótico” (*ibid.*, p.139). O estudo literário, seja ele dos poetas ou dos dramaturgos, não serve simplesmente para a apreensão dos exemplos estilísticos da linguagem, mas também como exemplos de conduta humana e do saber universal. Isócrates uniu “o ensino da composição literária à reflexão e expressão das ideias fundamentais para o homem e para o cidadão, organizando deste modo o ciclo de estudos a que durante milénios se chamou, e ainda hoje se chama, as *humanidades*” (PRIETO, 1989, p. 10).

Cabe ainda acentuar que até do ponto de vista do estilo (elocução) Isócrates reafirma a moral aristocrática do equilíbrio e do autocontrole.⁵ Isócrates é o homem do meio termo. Assim, a moderação e a *juste mesure* reaparecem como critérios maiores de sua prosa. Cícero destaca sobre sua prosa que ela tem uma linguagem pura e compreensível; evita a repetição de palavras e sílabas. Procura a harmonia do discurso, elegendo os termos mais belos e criando uma musicalidade pela sua combinação (*Sobre o Orador. Apud LESKY, 1995, p. 625*).

Certamente, a partir de tudo o que foi dito até aqui, podemos concluir que a retórica isocrática é totalmente comprometida com a elevação moral e política dos homens. Apesar disso, o mesmo Isócrates aconselha: “que ninguém pense, no entanto, que em minha opinião a prática da justiça (*dikaíosynē*) possa ser ensinada. Em geral, julgo que não há nenhuma arte capaz de inspirar a sabedoria e a justiça naqueles em que a natureza não dispôs para a virtude (*areté*)”. Mas seguindo a argumentação acrescenta, “contudo, creio que o estudo dos discursos políticos muito pode ajudar a estimular e exercitar essas qualidades” (*Contra os Sofistas*, §21). De fato não há arte capaz de tornar alguém moralmente bom, se sua natureza não for propensa a tal, mas que tendo propensão natural a retórica é o instrumento ideal para o aperfeiçoamento moral. Como

⁵ “Isocratean rhetoric rewrites the aristocratic aesthetic of balance and self-control as the model of a moderate, rational, civil politics” (CONNOLLY, 2009, p.133).

não é possível ser um exímio orador sem as qualidades inatas, também as virtudes dependem desses “dons” naturais, mas em ambos continua sendo a retórica a arte que exercita e conduz o homem à excelência.

3. A retórica entre a sofística e a filosófica

Por mais que Isócrates legitime e justifique a moralidade da retórica, sua defesa permanece somente no plano prático do cidadão comum. Não há em Isócrates uma definição e problematização da retórica que seja teoricamente bem elaborada como encontramos, por exemplo, em Platão. Isócrates é um homem preocupado diretamente com as questões de sua época, preferindo ensinar aos seus discípulos a formarem uma opinião razoável sobre as questões mais úteis politicamente do que ter certeza sobre questões teóricas inúteis do ponto de vista político. Além do mais, para Isócrates é impossível um conhecimento teórico e rígido sobre os assuntos mais elevados do homem, pois estes pertencem a uma realidade flexível e mutável.

Apesar de Platão não criticar explicitamente Isócrates em seus diálogos e de ter várias semelhanças com o orador, não deixa de ser manifesto o contraste e a rivalidade filosófica entre os dois. Platão elogia a *Verdade*, Isócrates o *Logos*. Platão quer uma ciência rigorosa (*epistēmē*), Isócrates, uma cultura geral. Platão censura a retórica, Isócrates, defende. Podemos dizer, à primeira vista, que a rivalidade entre eles consiste no contraste entre o ideal de vida teórica e a prática. No *Górgias* Platão apresenta o antagonismo. O personagem Cálicles estabelece que a filosofia, a vida teórica, apenas tem valor propedêutico, ou seja, que apenas os jovens devem estudá-la e quem após a idade adulta continuar a filosofar negligenciará a vida pública. Para Cálicles, como para Isócrates, toda educação deve estar voltada para a política e os negócios públicos (*Górgias* 484c-486d). Portanto, para o personagem a filosofia só é útil na medida em que contribui para a formação deste cidadão politicamente engajado. Isócrates e Cálicles optam pelo ideal da vida prática, pois nela reconhecem que o homem se destaca e exerce seu fim último, a saber, a política.

Apesar de reconhecer a oposição entre o ideal prático e o teórico Platão não quer escolher um lado em detrimento do outro. Ele não quer sucumbir à oposição entre política e filosofia. Desta forma coloca a filosofia como condição para a boa política, transformando Sócrates naquele que representa o *verdadeiro político* (*Górgias*, 521d). A *paideia* platônica coloca a ciência (*epistēmē*) como condição da virtude e da política e

denuncia a ignorância (*apaidousía*) como o maior dos males. Deste modo transforma a lógica da disjunção, “ou prático, ou teórico”, em uma lógica condicional, “prático, se e somente se teórico”.⁶

Foi essa exigência socrático-platônica de um conhecimento rigoroso (*bíos theorētikós*), o qual guiasse nossa vida ético-político (*bíos politikós*), que motivou o clássico julgamento da retórica no *Górgias*. A retórica para ser verdadeiramente uma arte deve se constituir como um legítimo saber, ter conhecimento. Conhecimento de quê? Conhecimento do que ela trata, isto é, conhecimento dos valores morais e políticos. Se o *locus* próprio da retórica é o “tribunal e as demais aglomerações”, como testemunha o personagem Górgias, então cabe ao orador no mínimo saber o que é o justo e o injusto (*Górgias*, 454b). Se o orador sair da escola de oratória sem saber o que é o justo e ser incapaz de distingui-lo do injusto, não é possível atribuir à retórica qualquer reputação de arte.

Contra o senso comum da época, Platão é ostensivo, “não afirmo que a retórica é arte, mas experiência (*empeiría*)”, pois ela “não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles” (*Górgias*, 465a). Esta conclusão, todavia, parece confrontar todas as opiniões, pois no senso comum a retórica não só é considerada uma arte como também goza de grande prestígio. Como explicar esse desacordo?

A fama da retórica não intimida o juízo de Platão sobre sua natureza. Platão explica o prestígio desta suposta arte argumentado que ela é a um só tempo uma atividade adulatora e simuladora. Propondo certa classificação a retórica pertenceria, na visão elaborada no *Górgias*, a uma classe de atividades adadoras. Entres estas estariam a culinária e a indumentária em relação com o corpo, a sofística e a respectiva retórica em relação com a alma (*Górgias*, 466b). A retórica pertence às atividades adadoras na medida em que não age em vista do bem alheio, mas do prazer. A retórica se comprometeria apenas com o prazer do público negligenciando sua saúde. A analogia é com a culinária, que segundo Platão apenas se compromete com o sabor agradável da comida e não se preocupa com os benefícios e malefícios dos ingredientes para o corpo.

⁶ “(...) a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente.” (*Carta VII*, 326a-b.).

Mas a ação da retórica não se restringe a adulação, ela também é ilusionista. A retórica é simulacro. Com tal acusação Platão quer definir a natureza ontológica da retórica. Ela é falsa, enganosa, em suma, finge ser o que não é. Ela se passa por arte, não sendo uma. A analogia é agora com a “indumentária, capciosa, enganadora, vulgar, servil que ludibria por meio de figuras, cores, polidez e veste, a ponto de fazer com que, furtando uma beleza que lhe é alheia, se negligencie a beleza legítima” (*Górgias*, 465b-c) A indumentária não torna o corpo belo, mas esconde a feiura por meio de vestes. Quem realmente torna o corpo belo é a ginástica, verdadeira arte. Assim, também a retórica diz tornar bela a alma fingindo ser uma arte. Aqui Platão toma a retórica como uma prática falaciosa, falsária. Ela não é simplesmente ignorância ou ingenuidade, mas uma ignorância que arroga saber, que quer se passar por conhecimento.

Mostrando que frequentemente o discurso do cozinheiro (*orador*) diante de uma criança (*multidão*) é muito mais poderoso e persuasivo do que o do médico, Platão “quer invalidar os âmbitos em que se dirigem discursos às multidões como instâncias legítimas de decisão política,”⁷ propõe, ao contrário, que as decisões devam ser feitas em espaços compostos por pessoas especialistas no assunto deliberado. Isto significa ou que a retórica precisa ceder seu lugar à filosofia ou ela própria deve se tornar filosofia.

O *Fedro* representa está última opção. Aqui a retórica só ganha legitimidade porque é subjugada à filosofia (dialética). O problema se apresenta no *Fedro* nos seguintes termos: “o que é recitar ou escrever bem um discurso, e o que é recitar e escrever mal?” (*Fedro*, 259e) Para Sócrates a condição primeira e mais importante de um bom discurso é ter conhecimento do objeto tratado. Como sabemos conhecimento é assunto da filosofia. A retórica se quiser tornar-se uma arte legítima deve apresentar-se ao tribunal de Platão, isto é, precisa transformar-se em saber. Não um saber fazer, mas um saber o que cada coisa é. A retórica legítima passa pela filosofia.

No começo do *Fedro* temos o antagonismo entre duas concepções de retórica. Fedro, sobre influência dos discursos de Lísias, considera a retórica uma arte da palavra que se exerce, sobretudo nos tribunais (*Fedro*, 261b). Os discursos retóricos são defesas, destinadas a serem recitadas durante processos judiciais. Sócrates, por outro lado, aumenta amplamente o campo de ação da retórica, definindo-a como “a arte de governar

⁷ “[...] a retórica surge no *Górgias* como a figura da democracia e é por esse seu locus, que implicará na sua dissociação do bem e do conhecimento, que ela é recusada como arte, precisamente para dar lugar à outra arte *strictu sensu* do discurso, a justiça, aqui entendida como a retórica fundada no conhecimento” (ARAÚJO, 2010, p. 85.).

as almas (*psykhagōgía*) por meio de palavras, não só nos tribunais e outras reuniões públicas, mas também entre particulares” (*Fedro*, 261a-b).

A partir de uma concepção de que o discurso é sempre *sobre algo e para alguém*, Platão destaca os dois aspectos centrais que o autêntico retórico não pode negligenciar. Primeiro, é preciso *saber* sobre o que se fala. O orador não pode confundir asnos por cavalos, tentando ainda convencer o público deste engano ridículo. O saber sobre o que se trata é condição necessária e quiçá a mais necessária para uma verdadeira retórica. Mas além do saber sobre o objeto, o verdadeiro orador precisa também conhecer a alma daquele *para quem* fala. Sem este conhecimento sobre a alma o orador não conseguirá eleger as palavras exatas, adequadas a quem ouve. Os bons discursos retóricos não são apenas “aqueles que pressupõem o conhecimento da verdade, mas também aqueles que são capazes de conduzir a alma” (TRABATTONI, 2003, p. 127) Para tal é imprescindível saber qual a natureza da pessoa para quem o discurso é endereçado.

Quanto ao primeiro critério da boa retórica, isto é, conhecer a verdade sobre o objeto, é necessário um método que proporcione tal verdade, pois o conhecimento da verdade não é imediato. Esse método é a dialética que por meio de procedimentos de divisão e composição “permite proceder a uma análise do inteligível do qual participa o mundo sensível” (BRISSON, 2003, p.170). A retórica se quiser fazer discursos realmente belos deve ser subalterna da dialética. Pois só a dialética, que se guia pela verdade, tem o poder de mostrar que “o saber real é superior ao aparente”, “que o conhecimento é necessário também no caso da produção do engano, pois permite ao orador produzir, infalivelmente e sem enganar-se a si próprio, a semelhança e a dessemelhança entre opostos”, por fim, “que a boa e bela constituição do discurso depende da visão da ideia” (COSTA, 2010, p. 99). Sem o poder que a dialética proporciona a retórica estará fadada a convencer que asnos são ótimos cavalos, tornando-se, por conseguinte, ridícula.

Após ter definido o objeto ao qual se refere o discurso e a conformidade desse objeto com o discurso respectivo, é preciso corresponder o discurso à alma do ouvinte. Se a retórica é definida por sua “influência sobre a alma” (*psykhagōgía*), ela não deve descuidar de conhecer a natureza da alma. A boa retórica deve primeiramente “descrever com exatidão o que é a alma” (*Fedro*, 271a), se é simples ou complexa. Em segundo lugar deve mostrar “qual seja a ação que, por natureza, a alma é capaz de

exercer sobre outras coisas, e qual influência que pode sofrer por parte destas” (*Fedro*, 271a). Por fim precisa:

(...) classificar os gêneros dos discursos e de almas, mostrar as influências; comparar cada gênero do primeiro grupo com cada um do segundo e ensinar por que espécie de discursos cada gênero de alma é necessariamente persuadido, apontar as causas de tal fato, e as razões pelas quais outros gêneros não se deixam convencer (*Fedro*, 271b-d).

Em suma, a arte oratória deve pressupor um conhecimento exato da alma e de suas paixões (*páthos*). Tendo isso definido e classificado, conhecer suas afecções diferenças e os efeitos dos discursos nela.

Seguindo esses dois critérios, conhecimento da verdade e da alma, é possível explicar como a moralidade perpassa toda a retórica filosófica de Platão. A retórica, na medida em que depende da dialética, não se guia mais pelas aparências, mas busca fundar-se na verdade. A verdade em Platão não é puramente lógica e epistemológica, mas está sempre unida a uma atitude ética e política do indivíduo. A sujeição à verdade causa no indivíduo não apenas uma apreensão intelectual desprovida de ação, mas uma reviravolta da alma que guia a partir de então toda sua vida. Conhecer é para Platão imediatamente agir segundo este conhecimento.⁸

O verdadeiro orador na medida em que pauta seu discurso na verdade encarna intimamente a vida filosófica. Não será lícito, por conseguinte, defender uma causa jurídica sem ter buscado saber o que é justiça ou elogiar um ato sem tentar definir o que é o belo. Além do mais, não será possível defender a justiça cometendo ação injusta. Mas como pautará seu discurso no verdadeiro suas ações serão conformes às suas palavras. A filosofia não é um saber intelectual, neutro ético e politicamente. O saber filosófico é sempre comprometido existencialmente. O orador aqui proposto está, portanto, comprometido existencialmente com os resultados que adquire a partir da busca filosófica. Ele precisa agir conforme o seu discurso, e este precisa estar baseado no seu saber filosófico.

Quanto ao segundo critério elencado por Platão, isto é, a influência do discurso sob a alma, é apresentada no *Fedro* uma analogia entre a retórica e a medicina. A

⁸ “Viver de modo filosófico é, principalmente, voltar-se para a vida intelectual e espiritual, realizar uma conversão que põe em jogo “toda a alma”, isto é, toda a vida moral. A ciência ou o saber jamais são para Platão um conhecimento puramente teórico e abstrato, que se poderá “introduzir de modo acabado” na alma. Quando Sócrates, como vimos, dizia, que a virtude é um saber, ele não entendia por saber o puro conhecimento abstrato do bem, mas um conhecimento que escolhia e queria o bem, isto é, uma disposição interior na qual pensamento, vontade e desejo são apenas um. Para Platão também, se a virtude é ciência, a própria ciência é virtude” (HADOT, 2010, p. 102).

retórica deve ser em relação à alma, como a medicina é em relação ao corpo. Ambas devem pautar sua ação “não só pela prática e por meio de regras empíricas, mas de acordo com a arte, dar a saúde e força, a um ministrando remédios e alimentos, e a outro infundindo a convicção que desejas, tornando [a alma] virtuosa mediante discursos e argumentos legítimos” (*Fedro*, 270b). Segundo o modo de ser do outro o orador precisa escolher seus discursos e argumentos legítimos, a fim de alcançar a saúde do ouvinte. Ao bom orador é atribuída a tarefa de usando seus fármacos benéficos levar o outro a um estado saudável. Não é, portanto, o prazer mortal o *télos* da retórica, mas o desejo divino. O orador legítimo está guiado “no propósito de dizer o que agrada aos deuses e para por nisso toda a sua energia, assim como desejam os deuses” (*Fedro*, 274b). Como amante do saber que é, o orador não se guia pelos caprichos mundanos de seu público, mas pelos juízos divinos alcançados pelo saber filosófico. A retórica não representa aqui a adulação enganosa, mas uma verdadeira arte do bem-estar da alma. Além disso, a retórica como *psicagogia* platônica não é simplesmente uma manipulação servil do outro, mas a influência benéfica baseada na amizade. No fim, a retórica apresentada aqui no *Fedro* é uma retórica erotizada na qual “o modo fundamental do discurso é o diálogo entre o mestre e o discípulo, unidos pelo amor inspirado” (BARTHES, 2001, p.12).

A retórica para ser autêntica e bela deve ter essa dupla fidelidade: cuidado com a alma e a verdade do ser. Por conseguinte, o uso da retórica não pode jamais ser moralmente neutro como pretende Górgias no diálogo homônimo. Mas de início já se comprometeu com o outro e com a verdade. Uma verdade que modifica a alma toda e um cuidado do outro que se funda na amizade. O discurso belo não será mais julgado apenas por sua apreciação “puramente estética”, em belas expressões ou eloquência, mas pelas afecções geradas na alma e pela ação que essa alma afetada há de produzir na cidade. No fim, é o “conhecimento do bem e do mal, do justo e do injusto, que, primeiramente, deve ser aprendido e praticado por todos aqueles que almejam dominar a arte da palavra” (COSTA, 2010, p.102).

O resultado da investigação sobre a retórica em Platão é que não existe apenas uma retórica para o filósofo ateniense, mas duas, a do *Górgias* e a do *Fedro*. A retórica defendida no *Fedro* é essencialmente distinta daquela atacada no *Górgias*. Neste último trata-se da “retórica sofisticada, adulação que desliza sob a máscara da legislação e sob a da justiça, trata-se da própria sofisticada”; no *Fedro*, “trata-se de uma retórica filosófica, a do dialético que analisa e compõe as ideias, trata-se da retórica enquanto filosófica,

trata-se da própria filosofia”. No fim, é preciso dar razão a Barbara Cassin, quando diz que “não existe uma, mas duas retóricas, quer dizer, não há retórica de modo algum, já que, ao invés da retórica encontra-se ou a sofística ou a filosofia” (CASSIN, 2005, p.150). Platão que transformou a retórica em duas, acabou ficando sem nenhuma. No fim, restou apenas a clássica contraposição do lobo e do cão. Há, portanto, em Platão que escolher entre a sofística, vício, e a filosofia, virtude.

4. A retórica amoral de Aristóteles

A característica mais marcante da *Retórica* de Aristóteles é, provavelmente, sua autonomia. Segundo o Estagirita a retórica é uma arte, uma *dýnamis*, que representa uma verdadeira forma de racionalidade. Tendo seu espaço e natureza própria a retórica não pode, por direto, ser confundida “nem com a sofística nem com a filosofia” (CASSIN, 2005, p.161). A tentativa de Aristóteles é de institucionalizar a retórica concedendo a ela tanto uma forma discursiva que seja legítima quanto um espaço sociopolítico determinado. Assim, diz Paul Ricoeur, “a retórica de Aristóteles constitui a mais brilhante das tentativas de institucionalizar a retórica” (RICOEUR, 2005, p.21), dando-lhe um espaço próprio e uma racionalidade peculiar. Após Platão ter identificado a retórica ora com a sofística ora com a filosofia, Aristóteles anuncia a independência desta arte. Não é, evidentemente, uma independência tirânica que subsume as demais formas de discurso, como, por exemplo, a *discursividade* no sofista Górgias. A liberdade da retórica aristotélica é concedida pelo seu próprio objetivo e espaço de execução. Percebemos que Aristóteles consegue ao mesmo tempo tirar o esplendor da retórica pré-platônica, toda poderosa, sem negar ou destruir a retórica, mas garantindo seu papel para a sociedade. Diminuindo o poder da retórica ele consegue dar o aval que legaliza a retórica porvir.⁹

Para Aristóteles a retórica é uma arte. Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles define por arte (*téchnē*) um hábito (*héxis*) unido a reta razão e ordenado a produção (*poiētiké*) de algo (Cf. *Ética a Nicômaco* VI). A arte consiste, segundo Aristóteles, em um corpo de regras e princípios gerais conhecidos racionalmente, os quais, por sua vez, guiam a produção de algo. A arte não se refere aos entes naturais e necessários, mas aos produtos

⁹ “Uma possibilidade permanece aberta : delimitar os usos legítimos da palavra de poder, ampliar a linha que separa o uso do abuso, instituir filosoficamente os vínculos entre a esfera de validade da retórica e aquele no qual reina a filosofia. A retórica de Aristóteles constitui a mais brilhante das tentativas de institucionalizar a retórica a partir da filosofia” (RICOEUR, 2005, p. 21).

humanos que podem ser como não-ser. Ela não se baseia na simples experiência (*empeiria*) que não conhece senão os casos particulares (*tôn kath' hékaston*). Ao contrário, têm um corpo de regras e princípios gerais, racionais e que remetem ao universal (*tôn kathólou*). Mas, por outro lado, também não pode ser confundida com a ciência (*epistēmē*). Elas diferem na medida em que a ciência tem por objeto a essência (*tó ón*) e é uma atividade apenas teórica, ou seja, é um fim em si mesmo. A arte não pode ser apenas teórica, uma vez que sua atividade está ordenada a produção de algo externo a ela mesma. Não ser uma atividade teórica não significa que a arte seja uma ciência prática. Difere desta última na medida em que a produção técnica (*poiēsis*) sempre produz algo externo a sua atividade, enquanto que a ação (*práxis*), objeto de estudo da ciência prática, não produz nenhum objeto diferente dela mesma, mas termina em si mesma. Logo, a arte apesar de participar das virtudes dianoéticas como a *phronēsis*, não deve ser confundida com a ciência prática que se baseia na ação e não na produção. Além disso, à diferença da *phronēsis* a virtude ou excelência da arte é distinta do sentido de virtude da ação ética. O artista é virtuoso na medida em que sabe fazer bem um produto. Neste sentido de virtude artística o erro voluntariamente é preferível ao involuntariamente. O artesão que errar voluntariamente tem, com efeito, o conhecimento necessário de como deve operar, por isso, é um bom artista, já aquele que errar involuntariamente não sabe como operar e é, por conseguinte, um mau artista. Na ação ética, no que se refere à *phronēsis* como nas outras virtudes morais, ocorre o contrário. Só a ação efetiva determina se alguém é de fato virtuoso ou não. Errar voluntariamente na ação ética significa não ser virtuoso.

Reconhecemos já como o conceito de arte em Aristóteles distancia a retórica de uma interpretação moralizante. A retórica é uma arte porque é um saber fazer, uma capacidade de produzir. Deve ser julgada tendo em vista este *saber fazer* e não propriamente pelos efeitos externos que se podem resultar da conduta dos oradores. Além disso, nem está no poder da arte determinar como que cada orador utilizará deste saber. Cabe a retórica apenas estudar e apresentar os meios pelos quais é possível da melhor forma persuadir os outros. Nas palavras de Aristóteles, a retórica, “é a capacidade (*dýnamis*) de conhecer em cada caso o que é apto a persuadir” (*Ret.* 1355b 25) Aqui já se separou o saber como persuadir do persuadir de fato. O que define a arte retórica é esse saber *como* e não o persuadir efetivamente.

O *érgon* da retórica não é, por conseguinte, “persuadir, mas ver em cada caso aquilo que é apto para persuadir” (*Ret.* 1355b 10) Aristóteles coloca a retórica em outro

patamar. Sua função não é mais persuadir, como Platão tinha definido no *Górgias* e no *Fedro*, mas *teorizar*, isto é, ver os meios pelos quais se persuade. Aqui se insere uma neutralidade própria do observador. A intenção do orador não muda sua visão intelectual do objeto, por isso, independentemente da intenção quem conseguir contemplar o que é apto a persuadir e conseguir reproduzir as regras retóricas, é um bom orador. Se é justo ou não, isso dependerá do uso que se faz da retórica e não da própria retórica. Para Aristóteles a retórica é um bem útil (*khṛésimos*), como uma verdadeira arte, e igual a “todos os bens exceto à virtude (moral), principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o talento militar” (*Ret.* 1355b 2-7) a retórica quando usada justamente, poderá ser muito útil, e, quando usada injustamente, poderá causar grande dano.

A retórica consiste em conhecer o que é apto a persuadir, mas o que seria efetivamente esse saber? Quais são os objetos deste saber da arte retórica? Primeiro, é preciso destacar a íntima relação da retórica com a dialética em Aristóteles. Contra a retórica antiga ele considera que a retórica não se resume apenas ao estudo da afetividade da alma. Isto, ao contrário, é somente uma parte da *Retórica* (*Ret.*1377b-1391b). Conseqüentemente, a retórica não deve examinar exclusivamente a maneira de mover as paixões do auditório, mas se preocupar antes em encontrar os argumentos ou provas técnicas (*pístis éntechnoi*) que são persuasivas. A retórica precisa se preocupar, sobretudo, com as provas, com os raciocínios, com as demonstrações aproximadas (*enthymémata*), pois, como diz Aristóteles, “somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo foi demonstrado” (*Ret.* 1355a 5) O ponto de partida da retórica deve ser o conhecimento de tais provas técnicas. Em suma, o retórico deve ser um bom dialético, para que seja capaz de encontrar as provas necessárias para provar aquilo de que trata.

Como vemos, existe uma parte realmente lógica no estudo da retórica. Pois se, por um lado, é necessário ao orador comover psicologicamente o público, por outro, não se torna bom orador quem não convencer este público argumentativamente. Por conseguinte, como acontece na dialética em que um dos interlocutores “sustenta uma tese” (*hypékhein*) e o outro “examina” (*exetázein*) sua validade, na retórica é preciso saber acusar (*katēgoreîn*), como também, defender (*apologeîsthai*). Segue-se que a retórica e a dialética não são “análogas” apenas porque ambas tratam de assuntos gerais que todos conhecem de alguma maneira, mas são também análogas porque têm a

mesma “estrutura lógica, isto é, a mesma forma, o mesmo modo de argumentar, aplicados a situações e conteúdos diversos” (BERTI, 2002, p.171).

Aristóteles de fato não negligência a estreita relação da dialética e da retórica. Já no começo da *Retórica* define que “a retórica é a outra face (*antístrophos*) da dialética” (*Ret.* 1355b 10) O termo em questão é *antístrophos* que tem sua origem na lírica coral em que a estrutura métrica de uma *strofê* é repetida na *antístrophê*. No teatro a *strofê* se movimentava em uma direção e a segunda retornava na direção contrária. O termo quer indicar que a retórica não depende da dialética, mas está em pé de igualdade, ou seja, as duas se encontram no mesmo plano. Por isso, a retórica é verdadeiramente “contraparte” ou “correspondente” a dialética. As similaridades das duas provam essa correspondência: primeiro, ambas não têm um gênero determinado de objetos, mas tem um alcance geral, tratando de opiniões geralmente aceitas pela maioria dos homens (*éndoxa*). Segundo, ambas utilizam esquemas dedutivos e indutivos. O “silogismo” ou “inferência dedutiva” fundado nas *éndoxa*, e, a indução no caso da dialética. O entimema e o exemplo na retórica. O entimema e o exemplo são respectivamente a forma do silogismo e da indução da retórica. Por fim, ambas são práticas que partem e procedem por lugares (*tópoi*) comuns ou peculiares. “Os lugares (*tópoi*) são as células em que toda a gente pode ir pegar, por assim dizer, a matéria de um discurso e argumentos sobre toda espécie de temas” (BARTHES, 2001, p.66). São, por conseguinte, as fontes donde tanto o retórico como o dialético tiram as premissas que formam seus respectivos silogismos.

Como observamos, é sobretudo no aspecto lógico da argumentação que a retórica e a dialética são para Aristóteles análogas. Pois tanto o público próprio da retórica quanto o envolvimento do *éthos* e do *páthos* como elementos que se vale o orador para incitar a comoção deste público, são características que a diferenciam da dialética. Existe, sem dúvida, uma “analogia estrutural entre a retórica e a dialética” (BERTI, 2002, p. 172) e esta se refere principalmente aos procedimentos de “demonstração” semelhantes. Mas enquanto o *érgon* da retórica está em saber o que é apto a persuadir em cada caso, o esforço da dialética visa ao exame de uma tese e a sustentabilidade desta mesma tese. Se, por um lado, difere pouco a forma de argumentação delas, por outro, tanto o *locus* próprio de cada uma quanto seus respectivos objetivos são diversos.

No que se refere ao problema proposto, acerca da amoralidade da retórica de Aristóteles, é preciso sublinhar que ao apresentar uma *lógica* da retórica baseada,

sobretudo no entimema, Aristóteles de quebra acentua a neutralidade moral da retórica. Pois saber provar através de entimemas se aconteceu ou não aconteceu um crime, ou saber persuadir por meio do *exemplo* que é melhor ir para a guerra, não torna ninguém melhor ou pior moralmente, mas só mais apto retoricamente. O saber lógico é indiferente moralmente, pois se preocupa apenas em ver se o argumento é válido ou não. A exigência da retórica aristotélica em ter que se preocupar inicialmente com as demonstrações lógicas mostra um distanciamento dela em relação à retórica anterior que, por um lado, era considerada a arte pedagógica por excelência, referindo-se a retórica de Isócrates e a retórica filosófica de Platão (*Fedro*), por outro, uma atividade essencialmente antipedagógica, lembrando-nos da retórica sofística apresentada por Platão no *Górgias*.

De fato, o local específico do orador não é na “escola”, mas segundo Aristóteles, é no tribunal, na assembleia e nos elogios que o orador mostra sua arte. Para o Estagirita existem três gêneros próprios da retórica que são classificados pelos seus respectivos públicos: o discurso deliberativo no qual o público é composto por cidadãos, este discurso tem como finalidade aconselhar ou desaconselhar sobre o futuro da cidade. O discurso judiciário que tem um auditório composto pelos juízes e seu objetivo é acusar ou defender. Por fim, o discurso epidítico ou demonstrativo, neste o público é composto de espectadores em geral e sua finalidade é louvar ou censurar um ato ou uma pessoa. Tais contextos ditam os saberes específicos que o orador precisa dominar. No que se refere ao gênero deliberativo, o orador terá de saber as diferentes formas de governo, além de ter que estar cientes de tópicos como: a aquisição de dinheiro, a guerra e a paz, questões de território, importação e exportação e legislação. Deve ser consciente ainda do que a maioria considera bom e útil para a cidade. No gênero epidítico, os lugares específicos que o orador deve conhecer serão outros: saber o que é considerado um vício, uma virtude, um ato honesto ou imoral, pois esses são os objetivos do discurso epidítico, isto é, saber como persuadir que alguém é virtuoso ou vicioso, imoral ou honesto. O orador também terá que conhecer as diferentes partes da virtude: a justiça, temperança, magnanimidade, etc. Por último, no que se refere ao gênero judiciário o orador terá que saber o que significa cometer uma injustiça. Também conhecer os tipos de lei; diferenciar a lei particular que está escrita e rege a cidade, da lei comum que não está escrita, mas é reconhecida por todos os povos. Além de ter noção dos motivos e natureza dos atos criminais.

Notamos que cada gênero implica um conjunto de conhecimentos específicos que a primeira vista pertencem propriamente a outras ciências. Como, por exemplo, as virtudes que o orador deve conhecer para fazer um discurso epidítico parecem ser, na verdade, objeto específico da ética. Na sua maioria os temas do gênero deliberativo parecem pertencer exclusivamente à ciência política. Tal contrassenso na verdade é só aparente, pois, diz Aristóteles, difere o modo como o orador conhece as questões deliberativas ou as virtudes de como o cientista político ou a ciência ética os investiga. Apesar de ter noções gerais sobre os temas políticos e éticos, o orador que quer ser efetivamente um bom orador não precisa nem se tornar um teórico da política nem um experto em ética. O saber do retórico se baseia nas opiniões gerais.¹⁰ Cabe ao orador simplesmente estar ciente das noções gerais sobre os temas éticos e políticos. Não é próprio de sua arte a definição última da natureza de tais questões. Aristóteles tem consciência de que no mais a persuasão não está baseada no conhecimento efetivo e científico da realidade, mas no valor das opiniões generalidades e passivamente compartilhadas. Logo, podemos dizer que a retórica tem por objeto meramente os discursos, enquanto que cabe à ciência, mais propriamente à ciência política, ter conhecimento efetivo de tais objetos. Quando o orador adentra na investigação e começa não apenas a produzir discursos genéricos sobre os objetos, mas a pensá-los por si mesmos, conhecendo assim a suas respectivas naturezas, deixa imediatamente de ser retórico e torna-se cientista político ou ético. “Sai-se da retórica para entrar na política quando se deixam os “lugares-comuns” para fazer, por exemplo, narrativas geográficas e históricas” (CASSIN, 2005, p. 164). Em suma, o conhecimento que os oradores precisam possuir se limitam aos “lugares”, aos tópicos de cada gênero retórico. Não cabe a eles um saber científico e teórico do objeto. Seu âmbito de execução não é o do discurso verdadeiro, mas do verossímil e provável. O fim da retórica não é desta forma a verdade, mas a persuasão que se baseia essencialmente na verossimilhança, no provável. Em outros termos, “a retórica se ocupa de *lógoi*, [...], apenas de *lógoi*, e não de *prágmata*” (*ibid*, p.165).

Podemos tirar desta constatação uma implicação acerca da amoralidade da retórica de Aristóteles, pois na medida em que a retórica não se preocupa propriamente

¹⁰ “A retórica não tem que remontar aos princípios da moral; isso pertence à ética e sabemos que Aristóteles versou sobre a questão na *Ética a Nicômaco*, onde a moral é de fato encarada como ciência com todo o rigor e precisões necessárias. Aqui [na retórica] basta que as definições, sem serem rigorosamente exatas, deixem de ser obscuras. Aristóteles não precisa penetrar na análise metafísica da natureza da alma que, segundo Platão, parecia indispensável a todo orador digno de tal nome” (TELLES, 1990, p. 15).

com a contemplação rigorosa das coisas, mas lida com noções gerais, ou melhor, com tópicos, ela tem uma atitude indiferente diante dessas mesmas coisas. Ou seja, não cabe a ela definir o que de fato é a virtude e ditar o que se deve fazer para tornar-se virtuoso, mas sua tarefa é saber qual a noção corrente de virtude (lugar comum do que é virtuoso) e a partir disso ter consciência de como convencer um público qualquer que, por exemplo, fulano é justo ou generoso. Aqui é destacado o caráter neutro e puramente técnico da retórica que não visa a definir efetivamente o conteúdo de seus discursos, mas é apenas uma capacidade de notar o que de fato convence em cada circunstância. Assim, diz Aristóteles sobre o saber da retórica:

Ora, não é necessário de momento enumerar com exatidão cada coisa sobre que se costuma deliberar, nem dividi-la em espécies, nem mesmo dar dela uma real definição conforme a verdade, porque tudo isso não é próprio da retórica, mas sim de uma outra arte mais penetrante e verdadeira, e também porque atualmente lhe são atribuídas muitas mais matérias do que as que lhe são próprias. Com efeito, é certo o que atrás dissemos, que a retórica se compõe, por um lado, da ciência analítica e, por outro, do saber político relativo aos caracteres; além disso, ela é semelhante, por um lado à dialética, e por outro aos discursos sofísticos. E, quanto mais se tentarem imaginar a dialética ou a retórica não apenas como faculdades mentais mas como ciências, tanto mais se estará inadvertidamente a obscurecer a sua real natureza, passando-se com isso a construir ciências relativas a determinadas matérias estabelecidas e não só a discursos. Ocupemo-nos, porém, agora do que é útil analisar sobre o assunto, e ainda deixaremos campo de observação para a ciência política (*Ret.*, 1354b 2-18).

O âmbito da retórica é restrito, não é ela uma ciência “penetrante e verdadeira”, mas uma capacidade de construir discursos. Apesar de flertar tanto com a ciência analítica como com as ciências práticas (política e ética), ela é junto com a dialética somente um método que se refere aos *lógoi* e não às coisas mesmas. Por isso, não é necessário que a retórica “enumere com exatidão cada coisa sobre que se costuma deliberar, nem dividi-la em espécies, nem mesmo dar dela uma real definição conforme a verdade”. Basta apenas que tenha definições conhecidas pelo público, as quais não precisam ser rigorosamente exatas, mas que ao menos sejam claras.

No começo do livro III da *Retórica*, livro sobre a elocução ou estilo e sobre a disposição ou ordem do discurso, Aristóteles faz uma recapitulação do que tinha tratado nos livros anteriores, respectivamente o livro I e o II, e apresenta resumidamente as partes da retórica (*Ret.*, 1403b 6-18). Para Aristóteles a arte da retórica está dividida em três partes: *pístis* (Provas), *léxis* (elocução) e *táxis* (disposição). A mais importante é a *pístis*, literalmente a parte das provas. Ela está subdividida em *éthos*, *páthos* e *lógos* que são as causas da persuasão, ou melhor, os meios a partir dos quais se persuade alguém. O orador precisa saber como funciona o *éthos* e o *páthos*, os quais são fatores éticos e subjetivos da persuasão tratados no livro II. Ele deve ainda conhecer o *lógos*, isto é,

saber demonstrar ou parecer que demonstra seus argumentos. Saber formar entimemas e conseguir usar exemplos baseados, sobretudo no verossímil.

A arte retórica precisa tratar também da *léxis*, a elocução ou o estilo. Pois, segundo Aristóteles, não basta ao orador saber o que dizer, mas é igualmente necessário “dizer como convém”, isto é, escolher as palavras certas. Por conseguinte, é preciso ter clareza, revelando coerentemente os pensamentos, mas também ser conveniente falando com naturalidade sem abusar dos neologismos ou palavras estranhas. Saber construir frases contínuas ou periódicas, além de conhecer as técnicas do ritmo dando ao discurso musicalidade. Em suma, tudo o que se refere propriamente à letra, ao discurso concreto deve ser conhecido pelo orador. Por fim, a retórica deve tratar da *táxis* que é precisamente o arranjo, ou seja, a disposição das partes orgânicas de um discurso. Relata Aristóteles que há várias divisões do discurso, diferindo, sobretudo segundo cada gênero do discurso (judiciário, deliberativo ou epidítico), mas que em todos se divide duas partes centrais, a declaração e a demonstração. Todo discurso precisa declarar (*eipeîn*) o assunto de que se trata e logo demonstrar (*apodeîxai*). Portanto, as partes centrais do discurso sempre são a exposição (*próthesis*) e a prova (*pítis*). Podemos acrescentar a elas um início, exórdio (*proómion*), e um fim, epílogo (*epílogos*). A ordem padrão ficaria assim: Exórdio, Exposição, Demonstração e Epílogo. Segundo Barthes, as partes centrais do discurso, exposição e demonstração, apelam ao racional e pretendem convencer o público, enquanto que as partes periféricas, exórdio e epílogo, apelam ao passional e pretendem comover (BARTHES, 2001, p. 81).

Haveria ainda outra parte, além das três indicadas por Aristóteles (*pístis*, *léxis* e *táxis*), que pertence à retórica, isto é, a Encenação (*hypókrisis*). Apesar de Aristóteles pensar a Encenação como uma subparte da *léxis*, a tradição a interpretou como parte independente merecendo o estudo isolado. A Encenação se ocupa da “voz, das diferentes maneiras de a empregar para expressar cada paixão: ora forte, ora fraca, ora média”, dos “diferentes tons da voz” (*Ret.*, 1403b 26-28), do grave e do agudo. Mas também estuda os ritmos e harmonias a serem empregadas em cada circunstâncias. A primeira vista a Encenação parece não ter grande importância, uma vez que trata de aspectos externos ao próprio discurso. De fato, o que mais importa é a demonstração, e frente a isso a Encenação parece ser assunto fútil. Contudo, diz Aristóteles:

[...] uma vez que toda a matéria concernente à retórica está relacionada com a opinião pública, devemos prestar atenção à pronúncia, não porque ela em si é justa, mas porque é necessária. Pois o que é justo é que deve ser almejado num discurso, mais do que não desagradar ou agradar. Justo é competir com os factos por si só, de forma que todos os elementos exteriores à

demonstração são supérfluos. Em todo o caso, ela é extremamente importante, como foi dito, por causa do baixo nível do auditório. Daí que, em qualquer método de ensino, seja necessário que haja algo referente à expressão; pois, no que respeita a demonstrar algo com clareza, há uma certa diferença entre exprimirmo-nos deste ou daquele modo. Ela não é certamente muito grande, mas tudo isto consiste num processo de expor e destinar-se a um ouvinte (*Ret.*, 1404a 1-11).

Observamos que de fato o que é “justo é competir os fatos por si só” e não agradar ou desagradar o público, porém a retórica está relacionada à *dóxa* comum, e para esta o ritmo e a voz conta muito. Muitas vezes o público não presta atenção aos argumentos, mas aos aspectos externos da encenação, ou seja, a voz e o ritmo. Por isso, apesar do estudo da pronúncia (Encenação) não ser “justo” do ponto de vista da ciência política ele é necessário para arte retórica. Pois é competência da retórica saber o que persuade e não o que é justo ao público. E se o que persuade o público são as frivolidades, ou, como afirma, Platão doces e guloseimas, então o retórico deve também saber usá-las. Logo, o ensino da retórica tem que se preocupar em deixar o orador apto no que se refere à pronúncia e a teatralidade do discurso. É preciso acentuar novamente que não depende da retórica tornar a cidade mais justa ou melhor, isso é tarefa da ciência política. O que cabe a retórica efetivamente é saber como tornar o discurso mais apto a convencer e comover o auditório.

Enfim, Aristóteles conseguiu dar à retórica um espaço e a reconheceu como arte legítima. Juntamente a isso retirou o fardo moral que Platão havia lhe colocado. O Estagirita conseguiu transformar a retórica em uma técnica neutra do ponto de vista moral. Mas essa amoralidade é cedida na medida em que a retórica perde a hegemonia que tinha, por exemplo, na sofística. A amoralidade da retórica é possível pelo seu próprio espaço de competência. Pois é só “dentro de sua competência, e não a partir de um fora ético-filosófico, que a retórica é normatizada”. A retórica torna-se legítima no que se restringe ao seu objeto, a saber, conhecer o que persuade em cada momento diferente; só por isso a “qualidade da retórica, boa ou má, não depende de sua intenção nem de sua finalidade, mas da maneira boa ou má pela qual ela exerce sua técnica”. No fim o bom retórico é aquele que conhece e pratica a *Retórica* de Aristóteles, “sem ultrapassar os limites de sua competência” (CASSIN, 2005, p. 165).

5. Conclusão

Reconhecemos a partir desta investigação sobre o tema da retórica na filosofia grega como a questão da moralidade está no centro do debate filosófico sobre o modo de ser da retórica. Isócrates, Platão e Aristóteles propõe cada um ao seu modo respostas para a questão da moralidade da retórica. De fato, cada um representa uma tomada de posição distinta frente ao que foi o despertar da *discursividade* na sofística do século V. A sofística é a conscientização de que a *discursividade* humana em todas as suas dimensões não apenas transmite o ser e os supostos objetos da realidade como eles aparecem, mas forma e transforma a constituição do real e do mundo. A *discursividade* é fator essencial na elaboração das instituições humanas e na interpretação, sempre constante do homem de si mesmo e de sua realidade circundante. O movimento sofístico apresentou um enorme elogio ao *lógos*, reconhecendo nele o motor das determinações ontológicas e da interpretação do mundo. Elogio que talvez seja antes uma denúncia. Pois como fator determinante do real o *lógos* é um grande senhor, um déspota desmedido e quer queiramos quer não é ele quem comanda, quem determina nossa compreensão do mundo, quem instaura nossos valores.

Foi frente a este movimento político-cultural, mas, sobretudo filosófico, que Isócrates, Platão e Aristóteles reagiram. Ora tentando domesticar o *lógos*, este senhor despótico, a partir de uma moralidade política (Isócrates), ora desmoralizando-o (Platão), ora transformando-o numa técnica amoral e neutra (Aristóteles).

BIBLIOGRAFIA

Primária.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Poética**. Tradução: Eudoro de Souza. Porto Alegre: Ed. Globo, 1966.

_____. **Retórica**. Tradução: Manuel Alexandre Junior. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

CÍCERO. **Sobre el orador**. Traducción: José Javier Iso. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução: Maria Cecília de Miranda N. Coelho, in: Cadernos de. **Tradução**, nº4, USP, São Paulo, 1999.

ISÓCRATES. *Antídosis*. Traducción: Juan Manuel Guzmán Hermida. In: **Discursos II**. Madrid: Gredos, 1980.

_____. *Contra los Sofistas*. Traducción: Juan Manuel Guzmán Hermida. In: **Discursos I**. Madrid: Gredos, 1979.

_____. *Nicocles*. Traducción: Juan Manuel Guzmán Hermida. In: **Discursos I**. Madrid: Gredos, 1979.

PLATÃO. **Menon**. Tradução: Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Górgias**. Tradução: Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

_____. **Carta VII**. Tradução: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr.. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Fedro**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

Secundária:

ARAÚJO, Carolina. **Sobre o discurso no Górgias de Platão**. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES JUNIOR, Olimar; MARTINHO, marcos. **Ensaio de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

BARTHES, Roland. **A aventura semiológica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2002.

BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

CASSIN, Barbara. **Efeito Sofístico**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CONNOLLY, Joy. **The politics of rhetorical education**. In: GUNDERSON, Erik. **The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 133-54.

- COSTA, Admar Almeida da. **O poder do discurso no Fedro de Platão**. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES JUNIOR, Olimar; MARTINHO, marcos. **Ensaio de retórica antiga**. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.
- DE BARROS, Roque Spencer. **Isócrates e a Filosofia**. In: **Razão e Racionalidade - Ensaio de Filosofia**. SP: T.A. Queiroz Editor, 1993.
- Jacques Derrida. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 2010.
- LESKY, Albin. **História da literatura grega**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- MARROU, Henri Irene. **Historia da educação na antiguidade**. São Paulo: E.P.U.; Brasília: INL, 1966.
- PRIETO, Maria Helena Ureña. **Política e Ética. Textos de Isócrates**. Ed. Presença, 1989.
- RICOEUR, Paul. **Metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2005.
- TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.
- VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: Physis, ethos, nomos**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- JAEGER, Werner (Wilhelm). **Paideia: a formação do homem grego**. 3. ed. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1995.