

Crítica à Crítica de Platão à Retórica

Rafael Gomes Filipe*

Resumo

A questão da retórica, ou seja, da comunicação entre os indivíduos, tem preocupado diversos pensadores desde Platão aos autores contemporâneos, como Karl Popper, entre outros. Continua, por conseguinte, a estar no cerne da própria convivência entre os indivíduos na vida em sociedade.

Palavras-chave: retórica, democracia, condição humana, comunicação, pensamento

Abstract

The question of rhetoric, i.e. of communication between individuals, has preoccupied many thinkers from Plato to contemporary authors, such as Karl Popper, among others. It continues therefore to be at the heart of coexistence itself among individuals in society.

Keywords: rhetoric, democracy, human condition, communication, thought

* Professor da ULHT



Platão tinha vinte e poucos anos quando terminou a Guerra do Peloponeso, marcada por terríveis epidemias e, finalmente, pela fome, ao mesmo tempo que a guerra civil, em Atenas, desembocou num regime de terror – o governo dos Trinta Tiranos. Dois tios de Platão foram os chefes deste governo, pagando com a vida a vã tentativa de assegurar, face aos democratas, a sobrevivência do regime. O restabelecimento da democracia e da paz não beneficiaram Platão, que viu o seu mestre Sócrates condenado a suicidar-se, tendo ele próprio de fugir de Atenas, com alguns companheiros. Só bem mais tarde regressaria, para ali fundar a Academia. A obra de Platão, sublinha-o Sir Karl Popper, numa obra célebre e polémica, *The Open Society and its Enemies*, ostenta as marcas da inquietação profunda que lhe inspirou a instabilidade política da sua época. Essas convulsões, naturalmente em conjunção com outros fatores mais idiossincráticos, tê-lo-ão levado a propor uma conceção filosófica (e uma inerente lei do desenvolvimento histórico) segundo a qual qualquer mudança na ordem social só poderia significar corrupção e degenerescência. A sua própria época parecia-lhe ter atingido os limites da depravação. Só um esforço sobre-humano poderia interromper este ciclo fatal e deter o processo de decomposição.

Platão generaliza esta teoria da mudança a todas as coisas, com uma ressalva: a toda e qualquer coisa imperfeita ou em declínio corresponde sempre uma coisa perfeita e incorruptível. Tal é a célebre teoria das Formas ou das Ideias, imagem de marca da sua Filosofia. Todas as coisas submetidas à mudança são cópias, naturalmente imperfeitas, das Ideias. Estas Ideias nada têm a ver com representações mentais, são bem concretas, podendo dizer-se que só elas «são», verdadeiramente, enquanto seres perfeitos e imperecíveis. Exteriores aos conceitos humanos de espaço e de tempo, não podem ser percebidas pelos sentidos, ao contrário das «coisas sensíveis», submetidas ao regime de impermanência. Por absurdo que isso nos possa, hoje, parecer, Platão fala, na *República*, do que chama o «leito essencial», ou seja, a Forma ou Ideia de um leito: «Deus fez única esta cama que é o leito essencial: mas duas camas (...) tal Deus nunca produziu nem produzirá. Porque, se ele fizesse apenas duas, apareceria uma terceira, da qual aquelas duas realizariam a ideia, e seria essa o leito essencial e não as outras duas» (Popper, 1979: 31). Mas como passar da unicidade destes modelos para a explicação do mundo em que vivemos? Neste ponto,

- 18 Sócrates veio em socorro de Platão. Interessando-se pelas questões éticas, o mestre de Platão obrigava os seus interlocutores a explicarem o seu pensamento, as suas razões de agir. Mas raramente as respostas daqueles o satisfaziam. Se eles qualificavam uma ação de prudente, justa ou piedosa, logo ele lhes perguntava o que eram a prudência, a justiça ou a piedade. Queria, assim, chegar à «essência» deste ou daquele conceito. Aristóteles resumiu sobriamente o seu contributo, ao dizer que Sócrates descobriu a definição geral. Platão irá recolher no método socrático de definição das essências o meio para determinar a verdadeira natureza, a Forma ou Ideia de uma coisa, incluindo a das coisas sensíveis, impermanentes. A pluralidade sensível só existirá pelo facto de, de algum modo, participar das Ideias.

Com este dispositivo, assente na invenção de um solo de oposições metafísicas, Platão erigirá, no limiar da filosofia ocidental, um modelo de identidade assente numa desqualificação da *mimesis*. Termo a entender como referindo-se à reprodução de uma realidade exterior, designadamente às artes visuais. Esta aplicação – e não ao mimo, à dança e à música, ou seja, a atividades que exprimem a realidade interior, que era o sentido original da *mimesis* – é fruto de uma mudança semântica operada a partir do século V. Novo uso este que desempenha um papel determinante na inflexão imprimida por Platão à elaboração filosófica do conceito de *mimesis*, com base numa reflexão sobre a pintura e a escultura. O problema que se põe é o da relação da imagem (*eidôlon*) com o seu modelo. Ao definir, então, a *mimesis* como semelhança, Platão dota-se do critério que lhe permitirá condenar as artes picturais enquanto, na sua maioria, geradoras de uma falsa e má semelhança¹. A partir daqui, toda a sua tática consistirá em colocar práticas rivais na *polis* – a sofística, a retórica, a poesia, o teatro e a pintura – em estreita relação umas com as outras, de forma a fazer com que a condenação de uma recaísse sobre todas as outras, como bem salientou Maria Cristina Franco Ferraz (2002: 117-121). Tratava-se de constituir um campo hegemónico para o pensamento, sendo aquelas práticas inscritas num regime de oposições que as arrastava para o território da filosofia. As oposições forjadas, típicas da metafísica ocidental – essência/aparência, verdadeiro/falso, profundidade/superfície – consolidam uma lógica

1. Para um desenvolvimento desta problemática, veja-se Lichtenstein & Decultot (2004).

da contradição, que substitui paulatinamente a lógica da ambiguidade (tão bem estudada por Marcel Detienne), característica do modo de pensar da oralidade primária, e circunscrevem, ao mesmo tempo, todas aquelas práticas no campo do falso e do sedutor engano, capaz de manipular os auditórios e de persuadir sem qualquer compromisso com a verdade, desde então considerada monopólio da filosofia. E é assim que, na teoria platônica do conhecimento, o mimético irá ocupar o lugar mais radicalmente afastado do ser, equiparando-se ao simulacro (*eidolon*), à imagem (*eikon*), considerada como cópia degradada de um sensível que, por sua vez, como vimos já, não passa de cópia da Ideia, só esta correspondendo ao verdadeiro ser. O mimético – no fundo todas as ofertas sóficas, pedagógicas, políticas e estéticas que se atravessavam no caminho do projeto «fundamentalista» de Platão – o mimético, pois, enquanto cópia de cópia, afastada em três graus do real autêntico (o mundo das Ideias) corresponde, em última análise, a um tipo perverso de cópia, a um não-ser intrinsecamente irredutível ao modelo por excelência.

Poderíamos, agora, recorrendo a um belo livro de Sir Brian Vickers, *In Defence of Rhetoric*, concluir este trabalho apresentando uma boa amostra das muitas falácias que, roçando por vezes a má-fé, abundam nos diálogos platônicos que se ocupam da retórica e da sofística, sobretudo no *Górgias*. Observaremos apenas que elas se distribuem bem pelos dois grandes tipos de falácias, segundo Anthony Weston (1996: 107-108): as que generalizam a partir de informação incompleta e as que consistem em ignorar alternativas, estas últimas, diga-se de passagem, bem típicas do vezo dogmático de Platão. Em vez disso, diremos alguma coisa sobre as dificuldades da anamnese platônica e concentrar-nos-emos depois no que consideramos ser um importante argumento que os adversários antigos de Platão formularam pela primeira vez.

Todos nos recordamos de como, no início do Livro VII da *República*, Platão expõe a sua célebre «Alegoria da Caverna» para representar a condição humana, bem mesquinha, por sinal, e a missão do filósofo. A caverna representa o mundo sensível, lugar dos corpos nos quais são encerradas as almas, depois da sua queda do mundo inteligível. A penumbra em que eles estão mergulhados é a do conhecimento obscuro, do qual as almas só conseguirão libertar-se pela purificação e pela

20 dialética, a fim de alcançarem o conhecimento inteligível, representado pela luz solar. Por outro lado, num famoso trecho do *Ménon*, Sócrates, mediante uma interrogação habilidosa, consegue fazer chegar um jovem escravo ignorante ao princípio pitagórico da duplicação do quadrado. Conclui daí que a verdade existe desde sempre nas nossas almas, pelo que todo o saber só poderá ser reminiscência (*anámnesis*). No seu recentíssimo *Principia Rhetorica*, diz-nos Michel Meyer (2008: 27-28) que Platão, embora reclamando-se da herança socrática que assimila a prática filosófica ao questionamento radical, ao formular a pergunta pelo ser das coisas («O que é X?»), bem longe de relançar o questionamento, antes o encerra «num mundo misterioso, o das Ideias». E prossegue Meyer: «Esta mesma questão põe, ou supõe, que X tem um ser (algures, num mundo distinto) e que ao pôr esta questão: “O que é X?”, se traduz o esquecimento do ser de X, uma ignorância decorrente do contacto primeiro com o mundo sensível, que vai aliás eclipsar-se, caso a alma se recorde do que sempre soube antes de habitar o corpo. Existe, por conseguinte, algo de mais primeiro do que a relação exclusiva com o mundo físico, que é a que se teve num mundo anterior e que é, literalmente, meta-física. Uma ascese liberatória, que vai do físico ao metafísico, desenha-se graças à filosofia, concebida como uma dialética que parte de questões, ou seja, da ignorância devida à onnipresença do mundo sensível, para ascender até ao mundo das Ideias». E Meyer (2008: 28) conclui, pouco mais à frente: «Dois mundos, portanto, um mundo sensível e um mundo de essências, que desdobram a diferença questão-resposta em dois universos ontológicos distintos, cada um existindo realmente, mesmo que um seja mais “verdadeiro” do que o outro. O paradoxo, aqui, é que nunca se interrogam as próprias coisas, mas o seu ser. Será justo dizer que temos à nossa disposição as respostas, antes mesmo de pôr as questões que permitem fazer com que elas voltem à superfície da memória?».

Para além desta contrariedade intrínseca, a teoria da reminiscência, a ser aceite, teria também consequências de monta para a sorte do saber, como lembra Jean-Pierre Changeux (2008: 29): «A impossibilidade de um acesso a uma explicação exata do mundo pela experimentação, mas apenas pela contemplação das Ideias (*theoria*); a ausência de aprendizagem: toda a ciência é reminiscência e as Ideias são inatas».

Introduziremos agora o segundo argumento acima referido, a que recorreram, historicamente, os grandes adversários retóricos de Pla-

tão, citando esta passagem do *Manual de Retórica* de Armando Plebe e Pietro Emanuele (1992: 13-14): «É na sua célebre autobiografia, a *Sétima Epístola*, que Platão expõe em termos teóricos a oposição entre filosofia e retórica. Ele conta ter sido, na Sicília, preceptor de Dionísio de Siracusa, e que este, dotado de viva engenhosidade, aprendeu rapidamente seus conceitos e logo teve a presunção de se apropriar deles, compondo um escrito à maneira dos retóricos. Mas o que para Platão distingue uma filosofia autêntica é o fato de que ela deve trazer em si os sinais do trabalho mental de que se originou, e esses sinais não são exprimíveis em discurso: "Dionísio... faz passar o que escreveu por coisa sua, não como uma repetição do que ouviu... Mas minha ciência não é uma ciência como as outras; ela não consiste no discurso (ou *rhetón*), mas... nasce de um arroubo da alma depois de um longo período de discussões sobre o assunto"». E os autores italianos comentam, logo a seguir: «Temos aqui em Platão uma tentativa, já de início deveras discutível, de separar a formulação mental dos temas de sua expressão oral ou escrita, isto é, da sua dizibilidade (*rhetón*)».

A polémica de Platão contra a retórica funda-se, assim, prosseguem Plebe e Emanuele (1992: 15), «no pressuposto de que é possível ter um pensamento verdadeiro mesmo não havendo uma sua expressão eficaz. Convicção que se estenderá ao longo de toda a história do pensamento ocidental, ainda que constantemente acompanhada de frequentes e vivazes confutações. Basta recordar, no início do século, a de Benedetto Croce na sua *Estética*: "Ouve-se com frequência certas pessoas afirmarem que têm em mente muitos e importantes pensamentos, mas que não conseguem exprimi-los. Na verdade, se de fato os tivessem, tê-los-iam cunhado em belas e sonoras palavras e, assim, seriam expressos. Se, no ato de exprimi-los, esses pensamentos parecem desaparecer ou tornar-se escassos e pobres, é porque não existiam ou eram apenas escassos e pobres (...)"». E os tratadistas italianos concluem, então: «Não há depoimentos que atestem ter Górgias respondido a Platão com alguma confutação desse gênero, ainda que seja lícito imaginá-lo».

Mas, diremos nós, se o não fez Górgias, fê-lo o mais dotado dos seus alunos, o grande humanista, filósofo e pedagogo ateniense Isócrates, contemporâneo e rival de Platão. Com efeito, ao reabilitar a Retórica dos ataques daquele, Isócrates terá produzido, no entender abalizado de Brian Vickers (1988: 156), um dos primeiros textos que se conservam

22 sobre as funções social e civilizadora da eloquência: «(...) o poder de falar bem é tido pelo mais seguro indício de uma mente sã, e o discurso que é verdadeiro e lícito e justo é a imagem exterior de uma alma boa e fiel. Com esta faculdade [a da eloquência] não só debatemos com os outros sobre questões abertas à discussão como procuramos a luz por nós próprios em coisas que são desconhecidas; isto porque os mesmos argumentos que utilizamos para persuadir os outros quando falamos em público, também os empregamos quando deliberamos nos nossos próprios pensamentos; e, enquanto chamamos eloquentes àqueles que são capazes de falar diante de uma multidão, consideramos sábios os que com a maior perícia debatem os seus problemas nas suas próprias mentes... [porque] nenhuma das coisas que são feitas com inteligência acontecem sem o auxílio do discurso». Isócrates recusa, desta forma, qualquer dicotomia entre discurso público e discurso privado – ao contrário do que a dialética platónica privilegiaria –, vendo a linguagem inescapavelmente envolvida em todos os processos mentais. Escusado será sublinhar a justeza e a atualidade científica desta posição.

Os retores romanos, por sua vez, a começar pelo maior dos oradores latinos, Cícero, que nisso é seguido por Quintiliano, glosarão e acrescentarão mesmo contributos originais à perspetiva de Isócrates. No entender de Samuel IJsseling, numa obra hoje clássica, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, Cícero, ao comentar a polémica de Platão com a retórica, terá desenvolvido uma crítica ainda hoje do maior interesse e atualidade. Ao passar em revista a história da Grécia antiga no seu *De Oratore*, referiu a existência de eminentes figuras políticas, que só o foram pela sua competência retórica. Outros homens que se distinguiram ensinaram essa arte. Por fim, Cícero refere-se aos que, verdadeiramente talentosos, inteligentes e bem informados, mesmo assim voltaram as costas à vida pública e à política, que desprezavam. Dentre estes, o maior foi Sócrates, a quem se deve a separação fatídica entre «língua» (a palavra exterior e material dos retóricos) e «cor» (a palavra interior do coração ou o significado real). Esta distinção (*discidium*) é, para Cícero, totalmente absurda, inútil e condenável, pois implica que uns homens nos ensinariam a conhecer e outros nos ensinariam a falar. Ao considerar absurda essa distinção, Cícero não só aponta para a unidade originária da filosofia, da retórica e da política, como sublinha fortemente não haver distinção entre aquele que aprende a conhecer e aquele que aprende a falar. Haveria, assim, uma unidade inseparável

entre *res* e *verba*, conteúdo e forma, pensar e falar (IJsseling, 1976: 15-16). Citemos ainda IJsseling (1976: 16), a propósito: «O comentário de Cícero é de particular interesse, em primeiro lugar atendendo à separação entre filosofia e política, pela qual Platão é censurado por Cícero (e mais tarde pelos humanistas italianos); em segundo lugar, devido à separação entre palavra exterior, sensível, e palavra interior, inteligível, entre linguagem e pensamento, a palavra do retórico e a palavra do filósofo, ou, para o expressarmos na terminologia de Saussure, entre *Signifiant* e *Signifié*. Esta distinção é rejeitada por Cícero e por muitos depois dele, especialmente hoje, mas sempre que ela é recusada a metafísica (platónica) é igualmente posta em causa».

À guisa de conclusão, podemos dizer que a justeza das posições de Isócrates e de Cícero encontra ampla confirmação científica nos nossos dias, mormente através dos resultados de pesquisas no âmbito da recente psicologia evolucionária, confirmadores de que as técnicas usadas pelos seres humanos para comunicar uns com os outros são essencialmente as mesmas com que comunicamos connosco, intimamente. Ou seja, as regras de pensamento correspondem às regras de conversação. Pensamento e raciocínio são manipulações internas da linguagem.

Neste contexto, não poderíamos terminar este breve trabalho sem uma referência especial às importantíssimas investigações de George Lakoff e de Mark Johnson no domínio das Ciências Cognitivas, cujos resultados constam de numerosas publicações, das quais destacaremos um trabalho pioneiro, *Metaphors We Live By*, publicado em 1980 e reeditado em 2003, e uma brilhante obra de síntese, *Philosophy in the Flesh*, de 1999. Propondo uma teoria «experencialista» da verdade, para estes linguistas cognitivos os conceitos humanos não correspondem a propriedades inerentes às coisas, mas apenas a propriedades «interacionais». O que é natural, uma vez que os conceitos podem ser de natureza metafórica e variar de cultura para cultura. Por outro lado, não existe o sentido de um enunciado em si mesmo, independente das pessoas. Quando falamos do sentido de um enunciado, trata-se sempre do sentido do enunciado para alguém, uma pessoa real ou um membro típico hipotético de uma comunidade de fala. Não admira, assim, que a verdade seja sempre relativa a um sistema conceptual humano, sistema este predominantemente de natureza metafórica, não existindo,

- 24 por conseguinte, uma verdade plenamente objetiva, incondicional ou absoluta. Para Lakoff e Johnson, a natureza da metáfora tem a ver com a natureza da cognição. Os seres humanos utilizam sistematicamente padrões de experiência de um domínio conceptual para pensarem outro domínio conceptual. As correspondências entre tais domínios são asseguradas por mapeamentos metafóricos que nada têm de arbitrário ou abstrato, com serem esses mapeamentos configurados e forçados pelas nossas experiências corporais no mundo, pelas nossas interações no ambiente físico e pelas práticas sociais e culturais. Segundo Lakoff (1999), ao fim e ao cabo, somos seres neurais, o espírito humano é inerentemente encarnado, incorporado, e não podemos pensar toda e qualquer coisa, mas apenas o que os nossos cérebros incorporados permitem.

Uma última palavra, que é uma interrogação: a ser assim, não estaremos a assistir, sem ênfase e *pathos*, à tradução prática da controversa proposta nietzschiana de superação/inversão do platonismo? Com todos os riscos, mas também com o aliciante, irresistível, inerente à exploração de novos e insuspeitados horizontes?

Bibliografia

- Changeux, J.P. (2008). *Du Vrai, du Beau, du Bien: une nouvelle approche neuronale*. Paris: Odile Jacob.
- Ferraz, M.C.F. (2002). *Nove Variações Sobre Temas Nietzscheanos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- IJsseling, S. (1976). *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lakoff, G. (1999). "Philosophy In The Flesh". A Talk With George Lakoff. On-line: <http://www.edge.org/3rd_culture/lakoff/lakoff_p1.html> (referência de 28-05-2013).
- Lichtenstein, J.; Decultot, E. (2004). "Mimêsis". In: B. Cassin (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 799-801.
- Meyer, M. (2008). *Principia Rhetorica*. Paris: Fayard.
- Plebe, A.; Emanuele, P. (1992). *Manual de Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Popper, K. (1979). *La Société Ouverte et ses Ennemis*. Tome 1. Paris: Éditions du Seuil.
- Vickers, B. (1988). *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.
- Weston, A. (1996). *A Arte de Argumentar*. Lisboa: Gradiva.