



Prisma Jurídico
ISSN: 1677-4760
prismajuridico@uninove.br
Universidade Nove de Julho
Brasil

Fernandes Toledo, Plínio
A retórica de um ponto de vista dialético
Prisma Jurídico, núm. 4, 2005, pp. 105-124
Universidade Nove de Julho
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93400409>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A retórica de um ponto de vista dialético

Plínio Fernandes Toledo

Especialista em Filosofia Contemporânea – UFMG.

plinio@estancias.com.br

Baependi [Brasil]

▼ O artigo procura explicitar o conceito de retórica a partir de uma análise crítica fundada em uma teoria platônica da verdade. De acordo com uma abordagem perspectivista, a retórica, de um ponto de vista dialético, é enfocada não apenas em seus possíveis resultados subjetivos, mas também, e antes, no contexto objetivo de sua função no interior do discurso.

Palavras-chave: Dialética. Ontologia platônica. Perspectivismo. Retórica. Teoria do discurso.

1 Introdução. Equívocos

Há um opúsculo de Arthur Schopenhauer (2001) intitulado *A arte de ter razão*, no qual o autor apresenta a dialética como um instrumento de persuasão, cujos recursos são mobilizados no intuito de vencer um debate e impor razões sem nenhuma consideração quanto à verdade de seus postulados. É visível a confusão que motiva o autor porquanto ali a dialética é apresentada como uma forma de discurso que não se distingue da retórica. As palavras “dialética” e “dialético” são utilizadas mais no sentido interrogativo do que no descritivo e o seu uso apresentado como forma espúria de buscar vencer um debate, *per fas et nefas*, segundo os termos do próprio autor, e não, como seria de se esperar de alguém que conhecesse os *Tópicos* aristotélicos, como um uso do discurso conforme o respeito a uma regra consensual específica cujo objetivo é permitir a argumentação conjunta, por meio da qual se abre a possibilidade de uma discussão efetiva, que esteja além da simples e estéril justaposição entre duas posições opostas.

Enrico Berti (1998, p. 22-23) esclarece que

Essa regra é aquela que Aristóteles introduz fazendo referência às “premissas que são conhecidas” (*éndoxa*): ambos os interlocutores devem, com efeito, respeitá-las, isto é, não podem não concedê-las, porque aquele dos dois que não as concedesse, ou que sustentasse alguma coisa de contrastante com elas, tornaria-se ridículo diante dos ouvintes, e teria, portanto, perdido a partida já ao partir.

Vê-se que a discussão dialética objetiva coisa distinta daquela apontada por Schopenhauer, uma vez que é orientada no sentido da busca consensual da verdade dos princípios e das crenças previamente admitidos e não no da imposição a um interlocutor passivo cuja sensibilidade irracional deva ser tocada pelos dedos hábeis da persuasão.

Schopenhauer observa a dialética, orientado por um preconceito moderno que o leva a confundi-la com a “erística”, uma forma deturpada da verdadeira arte da persuasão sustentada por Protágoras, tornando indistintas formas de discurso que se opõem quanto aos objetivos e meios. Sócrates, usando as vestes de Trasímaco. Com isso, apresenta uma visão da dialética como um discurso que mobiliza os meios necessários para induzir a vontade do ouvinte a admitir uma crença, perdendo completamente de vista o fato de que ela é, antes de tudo, a forma pela qual se move o discurso no intuito de averiguar a razoabilidade das crenças admitidas. Confundida com os propósitos da retórica, a dialética é considerada uma forma de discurso que se origina de uma má utilização da racionalidade apodítica, cuja função era eminentemente pedagógica, usando seus recursos com propósitos particulares visando a conseguir a adesão não refletida do interlocutor ou do público.

Mas podemos inocentar Schopenhauer da suspeita de má fé, uma vez que a confusão da qual ele é culpado já se havia tornado um lugar comum muito antes dele. Outras acusações contra a dialética foram feitas em nome do bom uso da linguagem e da retidão epistemológica daqueles que se servem dela. A arte de discutir, cuja primeira caracterização geral nos foi apresentada por Aristóteles no exórdio dos *Tópicos*, no qual o estagirita fazia referência, antes de tudo, a uma situação concreta de diálogo e de discussão, pelo menos entre dois interlocutores, um dos quais sustenta certa tese, enquanto o outro a contesta, com o fim de verificar a razoabilidade das “premissas conhecidas” (*éndoxa*), foi objeto de acusações e de referências irônicas que a desmereciam ao mesmo tempo que a descaracterizavam. Os ataques eram feitos sob alegação de que ela brincava com as palavras, tornando o discurso um jogo irresponsável e contraditório.

Uma certa concepção equivocada da dialética, fundada em pressuposições empiristas, vai implícita em toda a crítica que se dirigiu a ela desde a sátira de Rabelais. O dialético foi sempre apresentado como alguém que discute em vez de observar, que apela para a razão e não para a experiência, que extrai implicações de tudo o que se diz ou é possível dizer, empurrando uma

premissa para a sua conclusão lógica ou reduzindo-a ao absurdo. Na visão daqueles que pensam que a verdade só pode ser apreendida pela observação, pela indução de particulares ou da generalização a partir da experiência, a técnica da dialética, longe de se constituir num método de investigação, parece ser algo útil apenas para os propósitos da crítica ou da mera disputa verbal. Homens como Martinho Lutero e Francis Bacon atribuíram à dialética a culpa pela ruína do pensamento medieval. Em virtude de seu caráter dialético, Lutero recusou toda a especulação teológica descartando-a como mera arte sofística. Pela mesma razão, Bacon estigmatizou a filosofia escolástica que, segundo ele, consistia em uma pequena quantidade de conteúdo dissolvida em uma grande agitação de sagacidade. Edward Gibbon, por sua vez, afirma que as faculdades humanas são fortalecidas pela arte e prática da dialética, sustentando que ela é a mais arguta arma de disputa, mas mais adequada à detecção do erro do que à investigação da verdade.

A caracterização que Schopenhauer faz da dialética como a arte de disputar e sua posterior condenação pelo filósofo, em nome de uma honestidade intelectual de que tal tipo de discurso careceria, possui raízes antigas. Ele é herdeiro de uma visão que já vinha sendo moldada, em suas linhas gerais, pela cultura do Renascimento, no interior da qual se desenvolveu uma confiança, não desprovida de pressupostos axiológicos nos fenômenos empíricos. A idéia de Bacon de que a verdadeira ciência é o resultado da observação desinteressada de fenômenos particulares elevados à generalidade dos princípios a partir da aplicação do método indutivo, serviu de apoio à crença de que seria ilegítimo todo uso do discurso que não fosse empiricamente controlado mediante o recurso aos fatos. Dessa forma, usos distintos da razão foram misturados e recusados em bloco, em nome de um postulado que fundava, em alicerces frágeis, sabemos hoje, a tirania do método científico. Existia uma única fonte para o conhecimento da verdade – a experiência – e um único caminho para coletar, na miríade de fenômenos particulares, as regras universais que os governam: o método indutivo. Tudo o que fugisse a essa fórmula simples escaparia por completo da seriedade e objetividade do discurso científico. Tanto a retórica

quanto a dialética, com seu interesse no controle intersubjetivo das proposições a partir da discussão e da sustentação argumentativa, foram abandonadas como formas inferiores de discurso que não atingem o estatuto da racionalidade. Schopenhauer foi ainda mais longe ao indagar sobre a origem dessa disposição “dialética” humana, vale dizer, dessa predisposição à imprecisão e ao erro. Afirma, no seu opúsculo, que ela radica na maldade natural do gênero humano, na sua ânsia de poder que o empurra para a necessidade de vencer a disputa a despeito da verdade.

A dialética como forma sistematicamente distorcida de discurso que se vale da argumentação com a finalidade espúria de fazer prevalecer uma opinião particular sobre as outras, mascarando a verdade, está mal caracterizada por Schopenhauer. O conceito de dialética foi sistematicamente distorcido por ele em virtude de suas pressuposições, o que o fez perder de vista aquilo que a dialética significa, quais meios mobiliza e em função de quais fins, pois desde Platão sabemos que a dialética é a forma do discurso que se empenha em atingir a verdade mediante o controle intersubjetivo das opiniões.

A boa disposição de espírito para com o companheiro era uma prerrogativa essencial do jogo dialético, sem a qual toda a comunicação e toda a busca consensual seriam prejudicadas pela força egoísta da má predisposição de caráter. No diálogo *Górgias*, que será objeto de nossas considerações mais à frente, Platão nos mostra, de maneira mais expressiva, que a conversação entre Sócrates e Cálicles deixa de ser uma verdadeira comunicação, precisamente porque Cálicles não pode tratar o interlocutor com boa vontade. De fato, Platão (1983) estava convencido de que a verdadeira dialética, o instrumento por excelência do filósofo em sua busca pela verdade, só seria possível entre amigos e que a argumentação filosófica só poderia ser fecunda se decorresse em “discussões bem intencionadas” (*eumenésin elenkais*).

A dialética como instrumento da busca pela verdade direciona os interlocutores predispostos à discussão no rumo de um mesmo objetivo: alcançar o sumo Bem mediante a superação das perspectivas particulares. Não é a arte de convencer, mas de dirigir com retidão o espírito tendo como meta alcançar

o verdadeiro no âmbito do conhecimento. Trata-se de uma perspectiva mais auspiciosa, embora muito diferente daquela apresentada por Schopenhauer. O irônico é que ele nem sequer percebe que, ao afirmar da dialética aquilo que ela não é, acaba fornecendo uma boa caracterização daquilo que ela é.

É preciso desfazer equívocos se pretendemos compreender aquelas formas de discurso como atualizações de potências da linguagem na especificidade de suas funções e no contexto de suas relações. No entanto, para desfazê-los e descrever a dialética pelo que ela é e a partir daí situar a retórica como antagonista, no plano do discurso, do uso dialético da linguagem, é preciso remeter as duas ao ponto zero de sua construção, vale dizer, às suas primeiras tematizações em seus contextos originais, sob o influxo de necessidades socioculturais em função das quais se foram moldando as formas que servem a propósitos distintos e, portanto, configuram âmbitos categoriais específicos e não permutáveis.

A retórica foi lida pela primeira vez pela dialética que, no contexto da obra platônica, assume o papel de instrumento, por excelência, da razão em sua aventura de descoberta da verdade. Muitas vezes a dialética é assumida como a própria filosofia e contraposta àquelas formas inferiores de discurso que são para Platão a arte e a retórica. Na obra *A república*, Platão ataca a poesia, apresentando-a como afastamento do ser e do verdadeiro, com a mesma força com que ataca a retórica, considerada por ele como mistificação do verdadeiro, no *Górgias*. Ambas são formas de discurso, exiladas do estado ideal. Mas, qual o sentido desse exílio imposto por Platão às musas que inspiram a hipnótica cadência da épica e a envolvente persuasão da retórica? O que pretendia Platão com o exílio das musas?

2 O exílio da musa

Pode-se extrair uma tipologia dos discursos a partir da hierarquia do conhecer elaborada por Platão na *A república*. Ao vincular o conhecimento às determinações da existência, que se erguem desde o plano das apresentações

sensíveis até as formas inteligíveis, Platão sustenta que as categorias do conhecimento e os métodos de abordagem do real são ontologicamente determinados e, portanto, derivam sua validade e seu grau de verdade dos extratos do ser ao qual se referem. A investigação ontologicamente orientada parte do pressuposto de que os objetos conhecidos não só não pertencem a um único plano categorial indistinto, mas têm de ser reais, pois, segundo o ponto de vista platônico, o perfeitamente real tem de ser idêntico ao perfeitamente cognoscível. O grau de cognoscibilidade do discurso vincula-se ao grau de realidade do ser. Isto Platão nos ensina no livro VI de *A república*.

Há uma adesão dos discursos às formas do ser porque aqueles não possuem legitimidade teórica senão quando ilustram nexos fundamentais de objetos que existem antes e independentemente deles, servindo de apoio ao conhecimento nas várias perspectivas a partir das quais se pode abordar o real. Tais perspectivas podem ser reduzidas a quatro estágios de apresentação do ser aos quais correspondem quatro formas do conhecer ligadas necessariamente a quatro tipos de discursos.

Quem leu *A república* sabe que Platão estabelece ali as divisões no trajeto sinótico da razão a partir das formas do ser sensível, objeto de conhecimento por conjectura (*eikasia*) ou crença (*pistis*), às quais se ligam o discurso poético e o retórico, passando às figuras matemáticas, objeto do discurso hipotético-dedutivo (*dianóia*) e destas às formas ideais, objeto da dialética, culminando na intuição intelectual (*noesis*) do bem, nexos fundamentais que ligam todo o edifício do ser e ilumina todas as formas de conhecer. A partir desse enquadramento, podemos tentar compreender as formas do discurso e estabelecer as diferenças fundamentais entre retórica e dialética que nos capacitarão a evitar equívocos posteriores no tratamento do tema.

Segundo o plano apresentado sinteticamente por nós, a retórica, alinhada com a poética, ocupa lugar antagônico em relação à dialética. Existe uma ambigüidade na concepção platônica da dialética, porquanto esta, ora é apresentada como uma etapa na escala do conhecimento, portanto um tipo de discurso que se vincula a um certo grau do ser e o expressa, ora é apresentada como

sinônimo da própria filosofia. É ainda em *A república* que Platão (1983, VII p. 537c) afirma: “Quem sabe ver o conjunto (*sinoptikos*) é dialético, quem não sabe não o é [...]”, permutando claramente o termo dialética por filosofia, entendida como forma de conhecimento voltada à compreensão da totalidade, que se efetiva apenas ao final do trajeto, quando todas as figuras do ser e do conhecer estão em seus lugares segundo os nexos que as articulam.

Veremos que nos dois sentidos a dialética se opõe à retórica: em relação ao seu vínculo ontológico e à perspectiva que possibilita para o conhecimento do ser. Por ora cumpre ressaltar que as figuras do pensamento, ontologicamente condicionadas, possibilitam à consciência traçar um mapa do ser em que as formas discursivas se apresentam de acordo com a região em que se situam. Neste aspecto, não se pode dizer que Platão condena quaisquer formas de discurso, porquanto ao situá-las conforme sua posição no âmbito da hierarquia gnosiológica já determina a função de cada uma delas, suas virtudes específicas bem como suas limitações. Os ataques viscerais que empreende contra Homero, por exemplo, devem ser situados no contexto de sua explicitação. Tomados separadamente como frases soltas revelam uma estreiteza de perspectiva absolutamente contrastante com a idéia da filosofia como totalização de todas as perspectivas, conforme esclareceremos adiante.

É preciso compreender que Platão não negou o poder da arte e da retórica, mas que ambas devessem valer unicamente por si mesmas e que, se a poesia e a retórica quisessem “salvar-se”, deveriam submeter-se à dialética, vale dizer, à filosofia, única capaz de alcançar a verdade mediante a construção de uma visão geral do ser que supere a parcialidade de seus momentos relativos.

Se a totalidade do ser apresenta-se ao conhecimento em etapas que se explicitam gradativamente à medida que a consciência se aprofunda em sua verdade, então cada passo dado é necessário e encontra o seu lugar no interior do todo que o engloba e concede a ele o seu sentido. No entanto, consideradas isoladamente, tais etapas perdem sua função e arriscam-se a degenerar em formas ilegítimas de discurso que tomam o particular pelo geral e engendram, no âmbito da linguagem e do conhecimento, um tipo particularmente

perigoso de fetichismo. É necessário compreender que as formas do discurso possuem valor relativo, uma vez que mapeiam diferentes extratos categoriais e, portanto, situam-se em graus distintos de validade. Cada grau, considerado isoladamente, põe a razão em um impasse do qual é necessário sair, porquanto o discurso, restrito a seu próprio nível de explicitação, não consegue justificar-se mediante a superação das contradições nas quais necessariamente se enredaria se dependesse de si mesmo. Mas, conforme percebeu François Châtelet (1978), o discurso como tal não se deixa maltratar. Se sua disposição para a verdade se manifestar desde o início, pode-se enganar outrem facilmente, fazendo-lhe discursos capciosos; pode-se, mais facilmente ainda, enganar a si próprio, mas não o próprio discurso.

O que Platão soube reconhecer foi a importância dessa possibilidade, que ele mais explorou. No trajeto autoformativo da alma, as elaborações do discurso (arte, retórica, lógica, dialética) devem valer conforme o plano que explicitam à consciência. Tais planos, preexistentes ao discurso, fornecem o critério ontológico para a verificação de seu valor. Ao final do livro VI de *A república*, explicitam-se os graus do ser e do conhecer aos quais se vinculam necessariamente os discursos. Lê-se:

[...]— Apreendeste perfeitamente a questão – observei eu –. Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos têm de verdade.

— Compreendo – disse ele –; concordo, e vou ordená-lo como dizes. (PLATÃO, 1983, p. 316, grifo nosso).

A arte e a retórica, segundo a analogia apresentada por Platão no livro VI de *A república* e depois alegoricamente representada no *Mito da caverna* (PLATÃO, 1983), situam-se no início da hierarquia e só valem, por isso, naquilo que nelas deve ser superado. Se a consciência nelas se detém, interrompe o

trajeto e jamais alcança a verdade. Isola-se em uma determinação, tornando-se cega para as demais. Foi nesse sentido que Platão percebeu que a arte tomada como um valor em si mesmo torna-se afastamento do ser e a retórica mistificação do verdadeiro.

O discurso poético é, do ponto de vista dialético, uma *mimesis*, isto é, uma imitação de coisas e acontecimentos sensíveis, restrito, portanto, ao primeiro plano do ser. Conforme se lê em *A república*, “[...] a arte imitativa está longe do verdadeiro e, ao que parece, realiza todas as coisas na medida em que não atinge senão uma pequena parte de cada um e esta somente como uma imagem [...]” (PLATÃO, 1983, X, p. 598b). A retórica, por sua vez, em sua origem ligada aos interesses políticos atenienses no contexto da transição da cidade aristocrática para a democrática, transforma a palavra e o discurso em instrumento de poder mais do que caminho de acesso à verdade. Semelhante ao que é para nós hoje, a retórica era, como sublinhou Giovanni Reale, “[...] uma força civil e política de primeiríssima ordem [...]” (1992, p. 175) e muito cedo Platão sentiu a necessidade de avaliá-la exatamente e de estabelecer qual seria sua essência e seu valor de verdade. E a sua resposta foi muito clara: a retórica deve ser condenada por motivos análogos àqueles pelos quais a arte deve ser condenada.

Como a arte, a retórica pretende retratar e imitar as coisas sem ter verdadeiro conhecimento delas, mas, imitando suas puras aparências, pretende persuadir e convencer a todos acerca de tudo sem ter conhecimento algum. “Assim como a arte cria meros fantasmas [...]”, explica Reale (1992, p. 175), “[...] a retórica cria persuasões vãs e crenças ilusórias [...]”.

É fácil perceber que, segundo Platão, a arte e a retórica são formas aparentadas de conhecimento e devem ser expostas em todas as suas limitações e vãs pretensões. É necessário que a crítica a essas técnicas de mistificação demonstre o erro que cometem a partir da situação de uma perspectiva possível que as supere. A musa que inspira poetas e retóricos na elaboração de seus discursos, fundamentalmente voltados à pior parte da alma, aquela que é suscetível de emoção, sensível ao prazer e à lisonja do prazer, deve ser exilada. Em que consiste tal exílio?

Já vimos que Platão não execra pura e simplesmente a retórica e a poética, mas as considera no âmbito de suas limitações não no de suas pretensões. Consideradas em relação à busca do verdadeiro, cumprem a função que lhes compete, situando-se como etapas necessárias, mas parciais à completude dessa mesma busca. O exílio da musa significa apenas a necessidade inerente ao conhecimento verdadeiro, movido pela vontade de verdade, de superar suas etapas relativas para alcançar a realização de seu propósito. Não significa a exclusão absoluta daquelas formas de discurso, mas a explicitação de uma necessidade interna que os empurra na direção de sua própria superação, portanto da realização daquilo que neles apenas se insinuava.

A fé e a suposição são os planos gnosiológicos aos quais se vinculam, respectivamente, a arte e a retórica. Se a arte se funda apenas ao nível da crença, a retórica restringe-se ao provável e, por isso, limitam-se, ambas, aos domínios hipotéticos do conhecer que devem ser superados se a razão, em seu anseio pela verdade, pretender realizar-se na completude de sua ambição teórica. A verdade de suas limitações impõe a necessidade de sua ultrapassagem, de seu exílio. A limitação do objeto que lhes determina o grau de certeza vincula-se à irracionalidade da musa que as inspira. São formas incompletas cujo valor se vincula diretamente ao lugar que ocupam no plano do ser e do conhecer.

A arte e a retórica são etapas necessárias, mas parciais, nas quais a verdade ainda não se revelou por completo e, por isso, por se mostrar ainda vazia de seu significado, deve estimular a alma a prosseguir. Quanta desonestidade intelectual é necessária para deter a vontade antes de chegar ao fim do trajeto, e sem ter percorrido o caminho por completo, criar a ilusão de tê-lo feito?

Ocorre que, em virtude das pressões contextuais do jogo democrático, no qual a palavra desvinculada da verdade ocupa, como afirmamos, o centro da vida política, e a habilidade retórica torna-se um fim em si mesma, o discurso teve de ser distorcido para servir a propósitos estranhos. Ele deve ser, portanto, relativizado e superado com o discurso do poeta.

Platão tem em mira, além da dimensão teórica, o valor educacional de tais formas de discurso. A arte e a retórica, apelando para as faculdades menos

nobres dos homens e atando a consciência aos planos mais baixos do ser, impedem a elevação da alma, criando, portanto, obstáculos à realização da dialética, o verdadeiro instrumento da paidéia.

Tanto o discurso poético quanto o retórico buscam convencer por meio de expedientes não racionais, usando a palavra como forma de sedução e indução da consciência a um estado de auto-abandono diante da recitação e de auto-identificação com as histórias narradas e com os motivos apresentados. O ouvinte é levado a um estado de identificação passiva com o conteúdo do discurso mediante a sugestão hipnótica de sua forma de apresentação. O automatismo e a despersonalização a que conduz tal forma de recepção impedem completamente a formação da consciência intelectual que só poderia resultar completa mediante a autoconstrução crítica da personalidade autônoma. Dessa forma, o discurso retórico, com sua peculiar força persuasiva, impunha-se à custa do indivíduo e a serviço do poder. Não podia deixar de parecer a Platão o perigo supremo. O desvio imposto por uma forma de discurso cuja força pedagógica imprime à educação das novas gerações uma direção inaceitável para aqueles que se comprometem com a verdade, reflete-se na vida político-social, condicionando a formação de “personalidades” receptivas à sedução dos discursos ilegítimos das autoridades tirânicas.

A arte e a retórica, uma vez tomadas como valor em si mesmas e transformadas em veículos educacionais, apresentam-se aos olhos de Platão como o mais temível desvio da razão, uma vez que por essa trilha a violência resultante do conflito das opiniões na arena política seria potencializada e tornada absoluta pela elevação ilícita de uma perspectiva particular sobre as demais. A força da argumentação persuasiva serviria de instrumento para a imposição da força dos interesses particulares, desviando a política de seu verdadeiro fim: a construção de uma comunidade justa composta de indivíduos livres e conscientes.

É necessário, portanto, proceder à superação. A arte e a retórica devem ser remetidas aos seus lugares. Se, do ponto de vista dialético, a arte quiser “salvar-se”, deverá submeter-se à filosofia, única forma do discurso capaz de alcançar a verdade, e o poeta deve obedecer às regras e à dialética do filósofo; e assim como

a filosofia deve substituir a poesia, a “verdadeira política”, que coincide com a filosofia, deve substituir a retórica. Deve-se promover o exílio das musas.

3 Perspectivas do discurso e uma perspectiva

Fala de Hípias em Platão, Hípias Maior:

O bom, o precioso, é saber, com arte e beleza, diante dos tribunais, diante do Conselho, diante de qualquer magistratura, produzir um discurso capaz de persuasão, e, ao retirar-se, levar não um prêmio medíocre, mas o maior de todos: a sua própria salvação, a de sua fortuna e a de seus amigos. (PLATÃO, 1983, Hípias Maior, p. 304a).

Uma vez compreendida a relatividade das formas do discurso no âmbito dos planos hierárquicos do ser, faz-se necessário concluir que, a partir desses mesmos planos, são construídas perspectivas pelas quais se pode traçar um mapeamento do real. Se concordarmos com Platão que as formas do ser determinam os graus do conhecer e estes condicionam os níveis do discurso, então é preciso admitir que o próprio ser não se constitui de um único bloco monolítico, mas é essencialmente uma perspectiva cujas dimensões condicionam a relação entre os pontos de vista e a realidade.

Os discursos são, portanto, atualizações de uma mesma potência mediante as quais as perspectivas são explicitadas na linguagem. Na medida em que a realidade é uma perspectiva que se abre a distintas formas de abordagem, há tantas realidades quantos forem os pontos de vista. No entanto, admitir isso não significa aceitar que o ponto de vista cria a realidade ou que a verdade é condicionada pelas categorias da linguagem. Ao contrário, a realidade impõe ao conhecimento sua natureza perspectivista porque nunca se mostra imediatamente, em sua inteireza, à percepção. A perspectiva não é uma imposição do sujeito, mas um dos componentes da realidade.

Em suas *Meditações do Quixote*, José Ortega y Gasset nos explica a noção de perspectiva ontologicamente condicionada, com uma bela imagem que nos servirá de ilustração. Meditando sobre a paisagem que o cerca, próxima ao Mosteiro do Escorial, detém-se na consideração de um bosque cuja realidade sempre foge daquele que o observa, impondo à visão a necessária tarefa de construir constantemente, por meio da interpretação, a porção essencial que se afasta dos olhos. Conclui:

[...]

As árvores não permitem ver o bosque, e graças a isto é que o bosque existe. A missão das árvores patentes é fazer latentes as demais, e só quando nos damos perfeita conta de que a paisagem visível está ocultando outras paisagens invisíveis, é que nos sentimos dentro de um bosque.

[...]

Eis aqui uma boa lição para os que não enxergam a multiplicidade dos destinos, igualmente respeitáveis e necessários, que o mundo contém. (ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 67-69).

O mundo é sempre parcialmente percebido em sua apresentação imediata. Os planos do ser se mostram em dimensões cujas realidades não são visíveis em sua totalidade, mas se harmonizam em um jogo que dispõe a superfície e a profundidade como determinações articuladas e necessárias à compreensão. A realidade é sempre parcialmente presente e sua verdade nunca se dá no âmbito de uma perspectiva particular, mas na articulação de todas as perspectivas possíveis.

Cada ponto de vista humano carrega consigo uma missão de verdade que se constrói, jamais se dá, mediante a sua elevação. Portanto, cada perspectiva só se realiza ao abrir-se às outras, quando percebe que sua completude só pode efetivar-se no contexto de sua superação. Goethe afirmou que só entre todos os homens chega a ser vivido o humano. Concordando com o poeta alemão, Julián Marías (1994, p. 375) afirma: “Dentro da humanidade, a raça;

dentro de cada raça, o indivíduo é um elemento de percepção distinto de todos os demais e, como um tentáculo, chega a partes do universo que, para outros, é inatingível [...]”.

Nos vários caminhos que palmilhamos, abrem-se as possibilidades de aproximação do real e só possuímos como guia nossa vontade de verdade. Cada caminho é, mais que uma perspectiva particular, uma construção histórica que só se torna legítima se fundada na totalidade das perspectivas tornadas possíveis pela vida social. Qualquer perspectiva que se queira erigir acima das demais e se declarar absoluta subtrai-se, ao mesmo tempo, da comunidade humana e a nega. O preço que se paga é a aniquilação do justo equilíbrio sem o qual o social é engolido por uma de partes. O formalismo subjetivista que se sustenta no unidimensionamento das perspectivas desemboca necessariamente no reduativismo abstrato que projeta no ser as pressuposições subjetivas do conhecer, mascarando a verdade e tornando impossível o acesso às dimensões não imediatamente presentes do real. Eis aí o perigo da supervalorização das formas do discurso quando desvinculadas do compromisso com o ser: tornam-se tirânicas porque subtraídas de sua verdade que é sempre função de sua natureza perspectiva. Esta só pode legitimar-se mediante abertura para outra perspectiva que a supera e, ao mesmo tempo, justifica.

Toda perspectiva é, ao contrário do que sustentavam Friedrich Wilhelm Nietzsche e Gustav Teichmüller, condição do real e possibilidade de acesso à sua verdade. A falsidade, e aqui nos apoiamos novamente em Ortega y Gasset, consiste em eludir a perspectiva, em ser-lhe infiel, ou em fazer absoluto um ponto de vista particular, quer dizer, esquecer a condição perspectiva de toda visão; dito em outras palavras, a necessidade de cada perspectiva de integrar-se com outras, porque perspectiva quer dizer uma entre várias possíveis, e uma perspectiva única é uma contradição.

A integração de todas as perspectivas é tarefa do discurso dialético que, em Platão, significa a própria filosofia. A partir da compreensão hierárquica do ser, que funda os planos e estabelece as formas do discurso como possíveis de integração, cada nível é remetido ao seu lugar e validado no âmbito de sua fun-

ção. A perspectiva dialética que busca a integração de todos os pontos de vista parciais em uma visão sinótica do todo deve-se erigir gradualmente, e a cada passo do trajeto os níveis superiores do discurso devem apoiar-se nos inferiores e, ao mesmo tempo, salvá-los.

A relação entre as formas do discurso, o ser e a vida social pode ser bem percebida se atentarmos para a hierarquia das substâncias conforme Aristóteles. Segundo a visão sinótica do estagirita, na teleologia das formas do mundo está sempre presente a tendência das formas inferiores para ascender às superiores; tendência esta por meio da qual cada forma inferior só encontra realização na forma imediatamente superior a ela que, de certo modo, a completa. Assim, essa tendência se apresenta de tal modo que a forma inferior é sempre incompleta em si mesma e só se realiza na superior: a “matéria específica” acha a sua plenitude (*teleiosis*) no *synolon* configurado (*concretum*), quer dizer, no “corpo físico”, este, por sua vez, acha a sua no organismo; o “organismo” no ser vivo animado; o ser vivo na racionalidade (homem); o homem na felicidade moral; a felicidade moral na comunidade política justa. Na concepção de Aristóteles, articulam-se, portanto, estruturalmente, conhecimento teórico e vida prática, ambos convergindo para a concretização da vida ética no espaço da vida social.

A visão correta só pode ser a visão global e a verdade apenas se mostra ao homem na completude dos planos cuja compreensão só se dá na construção intersubjetiva, vale dizer social, do sentido.

Cada nível do discurso apóia-se nos imediatamente inferiores, servindo-se deles como degraus que conduzem à intuição intelectual do ser que é o sentido e a articulação de todos os planos cuja somatória se dá ao fim do percurso. Assim, nenhum degrau da escala ontológica do efetivamente existente representa por si só a realidade em sua completude que é sua verdade. São, de fato, possibilidades de atualização da linguagem que, por meio das potências discursivas, apoderam-se do real em seus vários momentos. Dessa forma, estão condicionadas a ser perspectivas e, por isso, fadadas à auto-superação. As formas do discurso caminham no rumo da dialética e somente nela são validadas.

O mundo foi criado como uma perspectiva, sendo dada ao homem a tarefa de compreendê-lo a partir do diálogo, tornado possível pela cooperação que se serve do trabalho interpretativo de cada ponto de vista entendido como realização parcial que só pode concretizar sua verdade mediante a superação de sua própria parcialidade.

A verdade do discurso só é produzida na integração de todos os discursos. Assim como a coruja de Minerva só alça vôo ao entardecer, a totalidade da visão apenas se efetiva ao fim do percurso, quando as visões parciais se realizam na compreensão que é função da totalidade, ou seja, só pode realizar-se mediante o somatório dos parcialmente reais, portanto na verdadeira comunidade espiritual que tem seu pressuposto e seu fim na verdade que é o bem. Se o retórico se esquece disso, ou mesmo se não sabe, arrisca-se a trocar a realidade por uma contrafação e a iludir o conhecimento com arremedos de ser. Com suas técnicas de persuasão postas a serviço de uma visão limitada que desconhece suas próprias limitações, pretende instaurar o absoluto de uma perspectiva elevada acima das outras a serviço de interesses particulares. Seja o discurso forense, o discurso deliberativo ou o discurso epidítico, o que se pretende é sempre chamar a vontade de uma platéia para julgar o discurso e decidir sua verdade. A verdade, no entanto, confunde-se com a aparência, uma vez que o objetivo da persuasão não é conhecer, mas convencer. Dessa maneira, a retórica, a serviço de si mesma, desvia-se da verdade. Nesse desvio, no entanto, está determinado o seu fracasso, porquanto, ao tentar eludir as outras perspectivas, deixa de ser, ela mesma, perspectiva. Uma vez que não há conhecimento que não se funde em um ponto de vista, a retórica, para se impor, deve buscar a aniquilação das outras perspectivas, tentando constituir-se como soberana; deve nutrir necessariamente um desprezo pela dialética.

É isso que Platão nos mostra no *Górgias* quando representa o desprezo de Cálicles diante de Sócrates. Defendendo a tese do direito natural do mais forte, segundo o qual é permitido e correto que aquele que supera os outros em força e poder os subjugue e, sem nenhuma consideração, submeta-os às exigências de seus próprios interesses, Cálicles argumenta que

A natureza mesma estaria no domínio do mais forte e o conceito usual de justiça que opõe o direito do outro como limite da realização dos próprios desejos não seria mais que uma construção ideológica dos débeis que querem desacreditar o são impulso do forte à satisfação ilimitada dos seus instintos e desejos. (SZLEZÁK, 1991, p. 26).

Segundo Thomas Alexander Szlezák (1991), Platão poderia expor essa tese com um distanciamento mais sereno, como pura contribuição teórica no caminho de uma fundamentação dos princípios éticos; em vez disso, deixa que Cálicles a expresse como seu credo pessoal. Em conseqüência, não representa um “ponto de vista” intelectual, senão a expressão imediata de sua mórbida ambição e de seu desmedido egocentrismo. Em Cálicles, a retórica perdeu todo e qualquer obstáculo, esquivando-se de todo critério ético que pudesse limitar as suas pretensões.

Neste sentido, Cálicles representa um paradigma no qual se soma tudo o que poderia produzir, na Atenas de seu tempo, a retórica e a política democrática corrompidas pelas tendências demagógicas e egocêntricas.

A evolução da tendência sofística que dirige a retórica é apresentada nesse diálogo a partir da evolução dos pressupostos não expressos que se explicitam gradativamente de Górgias a Cálicles. Nesse contexto, Cálicles, única personagem ficcional do diálogo, representa um modelo supra-histórico. Com ele, Platão dirige-se ao leitor futuro no qual repousa potencialmente um Cálicles. Sua posição radical, desvinculada dos preceitos morais que ainda limitavam a ação das outras personagens reais, permite a Platão tornar visível a conseqüência lógica da doutrina de Górgias: a retórica, expressa ou veladamente, é a submissão de todas as perspectivas à vontade egocêntrica do indivíduo amoral. A redução das perspectivas conduz ao seu afastamento em relação à verdade. O discurso, desvinculado de sua pertinência ao real, tudo pode. Se o real escapa totalmente, o que resta de comunicável? Apenas uma opinião, mas uma opinião que não é nada mais do que um sentimento de poder que se quer impor sobre as outras opiniões.

Eric Voegelin (2000) percebeu que Górgias abre com as palavras “guerra” e “batalha” e que a declaração de guerra contra a sociedade corrupta é o seu conteúdo. Essa batalha deve ser travada como uma luta pela alma da geração mais jovem. Quem formará os futuros líderes da política: o retórico, que ensina os truques do sucesso político, ou o dialético, que cria a substância na alma e na sociedade? O que está em jogo é a substância do homem e não um problema filosófico no sentido moderno. Remetendo o sofista à única questão que ele não pode responder, Sócrates sugere a Querefonte a primeira pergunta: “Pergunte ele (Górgias) quem ele é [...]” (PLATÃO, Górgias, 1983, p. 447d).

Essa é a questão decisiva retirada da trama das opiniões, das idéias sociais e das ideologias. Ela apela para a nobreza da alma. Representa a única questão que o intelectual ignóbil não pode encarar e aponta para a necessidade de situar a função da retórica no âmbito da formação intelectual do jovem, tentando conduzi-la a tematizar um problema diante do qual não pode deixar de evidenciar seus limites: o problema da justiça. No plano secundário, põe-se o problema que uma doutrina apresenta ao produzir discípulos: se ela é intrinsecamente sujeita a deformações.

Mas as perspectivas do discurso, chamadas aqui de atualizações da linguagem, só podem legitimar-se no âmbito de uma perspectiva que as englobe e as integre. Cada plano de significação isolado em si mesmo e entregue às suas próprias necessidades representa a mentira. Abertos à alteridade formam o traçado do caminho que conduz ao ser. O discurso retórico apoiado na personalidade egocêntrica mobiliza todos os meios possíveis no intuito de persuadir. Quer, por isso, impor uma perspectiva particular como única via de acesso a uma adesão forçada pela vacuidade de uma palavra desvinculada da verdade. A partir dela, rompem-se os laços e detém-se a caminhada. As opiniões não são salvas de sua indigência nem o conhecimento consegue livrar-se de suas contradições.

O que está implicado aqui na atitude dialética é, sem dúvida, a tomada de consciência e a convicção de que é possível, mais que possível, é desejável integrar, numa busca comum, a pluralidade de pontos de vista, tendo como horizonte a constituição de uma harmonia superior, que está para além da particu-

laridade e do limite de cada doutrina concreta. A verdade da retórica? Apenas de um ponto de vista dialético.

The rethoric from a dialectical point of view



The article attempts to clarify the concept of rhetoric by means of a critical analysis based on a platonic Theory of Truth. From a perspectivistic approach rhetoric is focused not only according to subjective results, but in context of its function inside the speech, from a dialectical point of view.

Key words: Dialectic. Perspectivism. Platonic ontology. Rhetoric. Theory of speech.

Referências

- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- CHÂTELET, F. *Platão*. 1. ed. Porto: Rés Editora, 1978.
- MARÍAS, J. *Ortega: circunstancia y vocación*. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditações do Quixote*. 2. ed. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- PLATÃO. *A república*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- REALE, G. *Filosofia antica*. 1. ed. Milano: Editoriale Jaca Book, 1992.
- SCHOPENHAUER, A. *A arte de ter razão*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SZLEZÁK, T. A. *Come leggere Platone: un nuovo canone per affrontare gli scritti platonici*. 1. ed. Milano: Rusconi, 1991.
- VOEGELIN, E. *Plato*. 1. ed. Columbia: University of Missouri Press, 1984.



recebido em: 2 jun. 2005 / aprovado em: 29 jun. 2005

Para referenciar este texto:

TOLEDO, P. F. A retórica de um ponto de vista dialético. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 4, p. 105-124, 2005.