



PROMETEU

FILOSOFIA EM REVISTA

Ano 1 - no. 2 Julho-Dezembro/2008 ISSN 1807-3042

PLATÃO ENTRE A FILOSOFIA E A RETÓRICA

**Aldo Dinucci, Doutor em Filosofia Clássica pela PUC/RJ
e professor adjunto do Departamento de Filosofia da UFS**

Resumo: Uma consideração do pensamento ocidental nos leva a reconhecer um conflito permanente entre retórica e filosofia, conflito no qual se insere o *Górgias* de Platão e que tem como fundamento ontológico e lingüístico posicionamentos opostos sobre a relação entre as palavras e as coisas; a filosofia, por um lado, valorizando a função significativa do discurso, a retórica, por outro, valorizando o aspecto persuasivo do discurso.

Palavras-chave: Platão, Górgias, Filosofia, Retórica.

Abstract: An overview of the Occidental thought lead us to recognize a conflict between rhetoric and philosophy, conflict in which is inserted Plato's *Gorgias* and that has ontological and linguistic opposed positions concerning the relation between words and things; philosophy, by one hand, emphasizing the meaning function of discourse and rhetoric, by the other, the persuasive function of discourse.

Key-words: Plato, Gorgias, Philosophy, Rhetoric.

1 – Introdução – Platão e o Conflito entre Filosofia e Retórica:

É um truísmo dizer que um dos principais objetivos de Platão, no seu diálogo *Górgias*, é a afirmação do ideal filosófico de vida em oposição ao ideal retórico de vida. Mas em que contexto tal afirmação de Platão se insere originalmente? Para respondermos a essa questão, devemos primeiramente reconhecer, junto com Ijsseling (1976, p. 193), que a filosofia e a retórica se encontram, desde a origem do pensamento ocidental, em oposição:

A retórica, desde a Antiguidade, era compreendida segundo uma dupla acepção; ela é por um lado definida como uma técnica prática, realizando-se como uma arte de bem falar e bem escrever (*ars bene dicendi*) – e essa palavra (bem) recebe aqui a dupla conotação de ser belo e sedutor e ser convincente ou persuasivo (*ars persuadendi*) – e por outro lado compreendida como uma disciplina teórica que introduz um sistema de regras e de condições necessárias para produzir um discurso forte, belo, persuasivo e bem construído [...] Desde a origem da filosofia, uma relação conflituosa se instaurou entre esta última e a retórica. Com efeito, enquanto uma busca pela verdade última, a filosofia será uma tentativa de ultrapassar a retórica e dizer a verdade, mas enquanto ela diz a verdade ela estará necessariamente ligada à linguagem, e daí a retórica se torna sua mais antiga inimiga e sua mais antiga aliada.

Esse conflito entre retórica e filosofia se declara abertamente na filosofia de Platão, quando esse se coloca contra os sofistas, oradores por excelência, conflito que se repete em diferentes épocas e autores, como por exemplo, Kant, o qual afirma não ser a retórica digna de nenhuma estima na medida em que ela não passa de uma técnica para manipular as fraquezas humanas (Kant, *Crítica do Juízo*, par. 53). De fato, em geral, para a filosofia, a retórica é uma técnica de caráter imoral, que seduz através de recursos desonestos, levando os homens ao erro. Além disso, a retórica descarta a possibilidade de que o pensamento seja capaz de atingir o cerne da realidade: não busca a expressão da verdade, mas visa e se fixa sobre a aparência, o verossímil e o prazer. Por seduzir e não esclarecer, é constrangedora e tende a defender a tese do direito do mais forte e, conseqüentemente, os poderosos. Ela é inútil tanto para a educação quanto para a ciência.

As críticas da retórica à filosofia, por outro lado, são fundamentalmente as seguintes: via de regra a escrita filosófica é pobre, pois os filósofos desprezam o caráter estético do texto e, conseqüentemente, a obtenção de prazer através dele. Fixando-se sobre um suposto ser estável das coisas, colocam em segundo plano o poder e o papel das palavras em relação à existência humana. Separando o ser do dizer, a filosofia ignora que a linguagem é condição necessária para a filosofia e a ciência, afastando-se da realidade e isolando-se numa torre de marfim. Como conseqüência, a filosofia não compreende que educar é fundamentalmente ensinar a falar e dominar a linguagem, e que esta é a sua própria condição de possibilidade.

Assim, o conflito se estabelece ao redor da questão da função e do status da linguagem humana. Por um lado, a filosofia buscará sustentar a função significativa do discurso, quer dizer, que as palavras se remetem mediatamente às coisas significadas e que as coisas significadas assim o são em virtude de uma dimensão imóvel, imutável, objetiva, própria de todas as coisas, em virtude da qual as coisas são o que são, e através da qual o conhecimento objetivo da realidade é possível. A linguagem, na filosofia, surge como um meio pelo qual tal conhecimento se torna comunicável, transmissível e ensinável. A retórica, por outro lado, valoriza sobretudo a função sedutora e persuasiva do discurso: a linguagem não se revela como meio pelo qual podemos significar uma suposta dimensão objetiva das coisas, dimensão esta que se opõe ao caráter mutável da realidade sensível; a linguagem, outrossim, se remete sempre a um panorama relativo e, em razão dessa relatividade (em última análise inexprimível pois não objetiva), ela se reveste de uma autonomia que consiste em constituir-se como coisa sensível ao lado de outras coisas sensíveis e, como essas, capaz de, de acordo com a configuração da ocasião na qual é proferida, afetar a alma humana de modo benéfico ou maléfico, de forma agradável ou desagradável, colaborando para a harmonia social ou para o seu contrário.

Nos tempos de Platão, a retórica era vista como a arte suprema, aquela que conferia ao que a dominasse a possibilidade de destacar-se politicamente e atingir altos cargos dentro do regime democrático, tornando-se famoso e influente. Esse poder do discurso se mostrou entre os gregos primeiramente pela poesia, pois foram

os poetas que primeiramente compuseram e ordenaram, através de seus versos, a escala de valores e as noções do bem e do mal e do justo e do injusto. Além disso, os poetas se encarregaram de cantar os deuses e nomeá-los, livrando-os do esquecimento, bem como celebrar a existência de cada coisa sobre a terra, trazendo-as à luz, e ainda fixar os grandes feitos dos homens, eternizando-os através da palavra.

Desse poder do discurso estavam os sofistas plenamente cientes. Faz parte do ideário sofístico a afirmação da importância do discurso para a vida política, a necessidade de provê-lo de recursos próprios da poesia (para que obtenha o poder persuasivo desta última), a afirmação de que o discurso é o instrumento pelo qual se deve louvar os homens que contribuem para a harmonia social e censurar aqueles que agem de modo anti-social, bem como que é através dele que podemos suscitar a filantropia e aproximar os homens uns dos outros, não por uma comunicação no sentido realista do termo, mas por meio do despertar do que hoje chamamos de empatia.

Platão, por outro lado, se concentra sobre o poder ambíguo do discurso, que pode facilmente induzir muitos ao erro:

Platão se permite comparar a palavra do poeta e do orador aos cantos das sereias [...] Pela métrica, pelo estilo e pela dicção a palavra do poeta e do orador possui uma força sedutora e perigosa [...] A retórica é, como diz o platônico Plutarco, uma *téchne alupías*, quer dizer uma técnica para apagar e fazer esquecer a infelicidade, a miséria e a injustiça (*Vita Orat.*, X 3). Os poetas e os oradores, segundo essa tradição, se esforçariam para construir um mundo imaginário e ilusório onde o homem se sente seguro. A palavra do orador engendra o esquecimento [...] ela acalma as dores, a cólera, ela dissolve todos os males, mesmo a injustiça. (Ijsseling, 1976, p. 201- 2)

Essa afirmação de Platão sobre o caráter ambíguo do discurso e sua íntima relação com o poder é compartilhada por Górgias. Este, ao mesmo tempo em que exalta o poder do discurso, adverte para o perigo de que um orador mal intencionado conduza a multidão ao erro e ameace, desse modo, a harmonia social.

No diálogo *Górgias*, o confronto entre o pensamento de Platão e de Górgias ocorre a partir de seus respectivos posicionamentos quanto à questão dos valores

morais, para Platão objetivos, mas relativos para Górgias, para quem há um abismo intransponível entre a ordem divina que governa as coisas e a capacidade humana de conhecer, restando ao homem a tarefa de ajustar seus valores à lei do *kairós* em consonância com o princípio da harmonia social, ajuste esse que não se dá por uma racionalidade tal como aquela que é concebida por Platão e outros que defendem a existência de valores objetivos capazes de ser conhecidos pelos homens, mas por uma racionalidade quase intuitiva, faculdade que nos leva ao âmago de uma realidade desprovida de ser ou essências, capacitando-nos a nos harmonizar ao fluxo das mudanças.

2- Repercussões em Cícero e Quintiliano quanto ao posicionamento de Platão sobre a Retórica no *Górgias*:

O posicionamento de Platão no que se refere à retórica e à moral não se tornou unanimidade ao longo dos séculos, mas recebeu críticas de importantes e influentes pensadores, tais como Cícero e Quintiliano. Diz-nos Cícero:

Quando se percorre a história da Antigüidade grega, se observa [...] que há um bom número de homens que cumprem um papel importante na política em virtude de sua técnica retórica. Alguns entre eles ensinam essa técnica. Outros [...] possuíam um grande conhecimento e se retiraram da vida pública desprezando a política e a vida social. O maior foi Sócrates que, segundo os testemunhos [...] brilhava por sua inteligência, sua clareza [...] sua erudição, assim como por sua eloquência [...] Ele fazia uma distinção entre língua (a palavra exterior e material do orador) e cor (a palavra interior do coração). Essa distinção é absurda, inútil e inadmissível [...] (Cícero, *De Oratore*, III, 16, 59- 61)

Nessa passagem, Cícero critica primeiramente aqueles que se afastam da vida política em virtude do cultivo da filosofia. Esse foi o posicionamento de Platão (que na *Carta VII* afirma ter agido assim em virtude das circunstâncias desfavoráveis para atuar politicamente) por muitos anos e de Sócrates (que se recusou a participar ativamente da vida política – Cf. *Apologia*). É como se tais filósofos temessem praticar a política por considerem sua participação no regime democrático como

algo que contaria contra sua boa reputação ou como um empreendimento absolutamente inútil. Esse afastamento da vida política faz, segundo Cícero, com que a filosofia perca toda a sua significação para a vida cotidiana e social, se tornando um exercício anti-social e estéril. No *Górgias*, por exemplo, o próprio Platão faz o personagem *Cálicles* empreender uma crítica desse tipo a Sócrates ao afirmar que este deve dar mais atenção aos negócios humanos que à dialética (485 e- 486 d).

Podemos vislumbrar também, na passagem supracitada, uma crítica ao posicionamento platônico quanto à teoria da linguagem, que retira das palavras sua autonomia ao fazer a distinção entre “a palavra exterior, material e sensorial e a palavra interior, inteligível e ideal”, distinção que implica, em última análise, uma concepção realista sobre o caráter significativo da linguagem.

Mas a crítica mais interessante de Cícero a Platão (que aliás ocorre quando Cícero está justamente falando a propósito do *Górgias* de Platão) é a seguinte: “O que mais me espanta em Platão é que, ainda que ele zombe da retórica, ele oferece provas de que é um grande orador (*orator summus*)” (*De Oratore*, I, 11, 47). De fato, a potência e o caráter persuasivo do discurso platônico evidenciam a presença ali de um certo tipo de retórica. Assim, o ataque de Platão à retórica se dá através de recursos provenientes da própria retórica.

Quintiliano vai além ao criticar os filósofos de arrogantes e pretensiosos por não reconhecerem a importância fundamental da retórica para que eles possam expressar de modo claro seu pensamento, e acrescenta: “Eles olham os outros com desprezo, deixam crescer sua barba [...] levam uma vida muito decadente e não estão adaptados à vida social” (*Institutio Oratoria*, XII, 3, 12). E encerra seu ataque aos filósofos com a frase: *Philosophia simulari potest, eloquentia non potest* – quer dizer: é possível simular sabedoria, mas não eloquência. Podemos nos mostrar como sábios aos demais sem sermos realmente sábios (sabedoria que se abrigaria em última análise na interioridade da alma), mas não podemos pretender ser eloquentes sem o sermos, pois a habilidade de falar se manifesta exteriormente. As seguintes palavras de Ijsseling (p. 207) revelam o cerne desse conflito entre filosofia e retórica:

A retórica afirma a reciprocidade de *res* e *verbum*. Ela leva a sério o fato de que a filosofia consiste num sistema de textos. Essencial para a filosofia é a sua textualidade. A filosofia, por outro lado, se inclina a separar *res* e *verbum*.

De fato, fundamentando a afirmação de valores morais objetivos está um realismo que se traduz em três afirmações básicas, quais sejam: (1) Toda palavra tem um sentido; (2) Cada coisa é o que é em virtude de uma essência; (3) Há uma correspondência entre as essências das coisas e os sentidos das palavras. Tal posicionamento acarreta uma disjunção entre a coisa e a palavra: a palavra passa a ser tão somente signo de uma atividade intelectual da alma, sendo esta última capaz de atingir a esfera essencial do mundo, aquilo pelo que as coisas são o que são e que possibilita um conhecimento estável sobre essas mesmas coisas.

3- Platão e a Retórica no *Górgias* e nos demais diálogos:

Avaliemos agora como o posicionamento de Platão em relação à retórica se mantém ao longo de suas diferentes obras. Trabalhando com a hipótese de que o *Górgias* é um diálogo socrático (talvez o último deles), representando, assim, o pensamento de um Platão jovem ainda, não devemos tomar a posição aí exposta quanto à retórica como o posicionamento definitivo de Platão. De fato, como veremos a seguir, Platão modifica em alguns aspectos sua concepção sobre o status da retórica, chegando mesmo a afirmar a necessidade de que a persuasão dos muitos se dê através de uma “boa retórica”:

Platão –diz-nos Klosko, 1993, p. 31– discute a retórica principalmente no *Górgias* e no *Fedro*. No primeiro, ele é bastante crítico, vendo a retórica como um instrumento de persuasão que produz apenas crença, não conhecimento, que é efetiva diante de grandes multidões e não requer conhecimento da parte do praticante. As implicações políticas da retórica são longamente discutidas, Platão [se volta] contra seus efeitos sobre Atenas e contra seus mais bem sucedidos praticantes, Temístocles, Miltíades, Péricles e Cimon. A visão no *Fedro* é mais benigna. De acordo com a discussão nesse diálogo, o orador bem sucedido deve ter um conhecimento específico do tema tratado e de importantes princípios de composição. Além disso, ele deve ter conhecimento sobre a alma humana, sobre os diferentes tipos de alma e sobre os

argumentos que são efetivos para cada [tipo de alma]. Embora Platão creia que os usos mais importantes da retórica estejam no contexto político, ele não discorre longamente sobre suas implicações morais e políticas. O que ele diz é menos crítico, como se vê em sua atitude menos condenatória com relação a Péricles (Cf. *Fedro*, 269 a- 70 a)

No *Político*, diálogo da última fase, Platão opõe o verdadeiro orador, aquele que possui o verdadeiro conhecimento, a outros que apenas pretendem possuí-lo (como o general, o falso orador e o juiz): o verdadeiro orador, que coincide com o verdadeiro estadista, conhece os fins em prol dos quais as demais artes devem concorrer: “O general sabe como empreender uma batalha, mas apenas o estadista sabe se é preciso empreender a guerra e, portanto, deve controlar a arte do general” (Klosko, 1993, p. 33 – Cf. *Político*, 304 e). De modo análogo, a arte do orador deve ser controlada pelo verdadeiro político (304 c- d). Antes de tratar da retórica, Platão classifica os diferentes tipos de sistemas políticos baseados no governo legal (297 d ss.), distinguindo cidades que são governadas por um ou muitos: tirania ou monarquia, aristocracia ou oligarquia e boa ou má democracia (302 ss.), sendo a tirania, a oligarquia e a má democracia regimes nos quais os governantes não respeitam as leis, e a monarquia, a aristocracia e a boa democracia regimes nos quais os governantes as respeitam.

Entretanto, além desses seis tipos de governo, Platão acrescenta uma forma que ele considera superior: aquela na qual o governante possui o verdadeiro conhecimento sobre os fins (300 e- 301 a; 303 b ss.). Esse atributo do verdadeiro político é essencial em Platão: o bom governante deve possuir um conhecimento teórico acerca dos fins para os quais todas as artes e todos os cidadãos devem concorrer. Por isso a retórica é reduzida a uma pseudo-arte no *Górgias*: o orador não possui um verdadeiro conhecimento sobre o que é a justiça, i.e. não conhece a definição do *eidos* da justiça.

Mas por que Platão passa a ver a retórica com outros olhos do *Fedro* em diante se é certo que o orador sem conhecimento teórico acerca do bem não está apto para conduzir o Estado?

Notemos, em primeiro lugar, que no *Fedro* Platão reconhece o importantíssimo status das emoções no que se refere à persuasão, status que é, segundo a maioria dos comentadores (Cf. Klosko, 1993, p. 31), salientado por Aristóteles na *Arte Retórica*. A concepção de retórica que Platão desenvolve no *Fedro* teria influenciado decisivamente Aristóteles em seu projeto de delinear os princípios *técnicos* da retórica tal como se vê em sua obra. No *Górgias*, por outro lado, apenas o aspecto negativo do apelo às emoções nos discursos é observado: a retórica é caracterizada aí como uma forma de bajulação (*kolakéia* – 463 a- b) que busca tão somente oferecer prazer à audiência e que, por ignorar o que é bom, conduz a multidão ao erro (464 d), produzindo apenas crença e não conhecimento (454 b- 455 a):

Embora a distinção entre apelar à emoção e à razão não esteja explicitamente apresentada no *Górgias* – diz-nos Klosko (1993, p. 34)— ela está implícita na abordagem geral de Platão quanto à retórica. De modo semelhante, não é surpreendente que os primeiros traços da doutrina da alma multipartida apareçam nesse trabalho – assim como a distinção entre conhecimento e crença verdadeira e falsa (454 c- e).

O *Górgias* é, de fato, visto por muitos comentadores como o divisor de águas entre os diálogos socráticos e os diálogos intermediários, contendo elementos característicos tanto da fase socrática de Platão quanto da fase imediatamente posterior, elementos esses que não se delineiam ainda de modo explícito. O que caracteriza o *Górgias* ainda como um diálogo socrático é o posicionamento moralmente intelectualista próprio de Sócrates: o procedimento elênquico, a tese de que o conhecimento objetivo do que seja o bem e a virtude é condição necessária e suficiente para ser virtuoso e a conseqüente afirmação da impossibilidade da *akrasía*, ou seja, de que todo ato injusto tem como razão a ignorância do agente quanto ao que seja objetivamente o bem e a virtude – em suma, a afirmação de que a virtude se reduz a componentes cognitivos. São tais doutrinas que Platão abandona progressivamente, vindo a admitir componentes não-cognitivos da virtude, bem como diversas fontes de motivação na alma, descartando a tese socrática da impossibilidade da *akrasía*.

Aristóteles segue Platão ao rejeitar tais teses caracteristicamente socráticas: tanto este como aquele reconhecem na alma outras fontes de motivação que podem superar a fonte racional e tomar o controle, o que explicaria por qual razão nós muitas vezes agimos de um modo que nós mesmos consideramos como imoral ou irracional. Quanto a isso, diz-nos Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*:

De acordo com Sócrates, todas as virtudes surgem na parte racional da alma, do que se segue que, ao fazer das várias virtudes ramos do conhecimento, ele ignora a parte irracional da alma e assim ignora a paixão e o caráter moral. (1182 a 18- 23)

Platão, na *República IV*, descarta a psicologia moral de Sócrates desenvolvendo sua teoria da alma tripartida a partir de algo que Sócrates rejeita: a possibilidade da *akrasía*. Para Platão, ao contrário de Sócrates, a alma muitas vezes pode entrar em conflito consigo mesma, i.e. podemos fazer ou querer fazer coisas que compreendemos nitidamente ser imorais ou irracionais:

A teoria política da *República* está centrada sobre um programa intensivo de educação e condicionamento que é necessário para domar os apetites e harmonizar as diferentes partes da alma, enquanto os indivíduos ainda são jovens e incapazes de raciocinar de modo adequado. (Klosko, 1993, p. 36 – Cf. *Rep.* 401 c-02 a)

O *elenchus* também é abandonado como principal método de investigação moral pelo Platão da maturidade. A razão disso é que Platão teme que tal metodologia envolva interlocutores ainda despreparados para raciocinar de modo correto, incapazes, portanto, de ser positivamente afetados pelo processo elênquico. O argumento de Platão em defesa dessa tese na *República* pode ser assim resumido: (1) as condições psicológicas do indivíduo são influenciadas de modo decisivo pelo ambiente em que ele se desenvolve (491 b- 92 e); (2) um ambiente corrompido irá danificar mesmo a melhor das almas, tornando infrutífera a ação do filósofo; (3) por essa razão o filósofo deve evitar toda e qualquer atividade política, mesmo a missão socrática (i.e. a aplicação do *elenchus*). Como nos diz Platão na “Alegoria da Caverna”, se o filósofo retornar para a antiga prisão e tentar libertar os outros homens da prisão do sensível, estes últimos tentarão matá-lo (Cf. 517 a); (4) Assim, a

única esperança para salvar a sociedade é a aplicação de um programa intensivo de condicionamento das almas para torná-las receptivas à mensagem filosófica.

Platão, portanto, realiza uma reflexão sobre os limites da persuasão exercida pelo *elenchus*, pois há toda uma série de efeitos não desejados decorrentes da aplicação do *elenchus*: não só algumas vezes Sócrates não consegue afetar moralmente o interlocutor como ainda o torna ressabiado e descrente quanto à função do interrogatório. No *Banquete*, por exemplo, Alcibiades, temendo ser aprisionado pelas palavras de Sócrates da mesma forma que um navegante o é ao escutar o canto das sereias (216 a), busca evitá-lo (216 a- c). No *Górgias* a questão sobre os limites da persuasão é muitas vezes tratada (especialmente em 471 e- 72 c e em 474 a- b), chegando-se aos seguintes pontos: *elenchus* e retórica são distintos tanto no que se refere à audiência à qual se dirigem (a retórica para a multidão, o *elenchus* para um único interlocutor) quanto no que se refere ao objetivo que perseguem, o *elenchus* buscando ir para além da mera aparência e opinião (471 e- 72 a; Cf. 454 c- 55 a), a retórica buscando tão somente o assentimento da maioria (473 d- 474 b). Além de tudo isso, a aplicação bem sucedida do *elenchus* depende de vários fatores, como respeitar regras elementares de raciocínio e dizer o que realmente se crê ser a verdade. Se tais condições não forem observadas a aplicação do *elenchus* se torna inútil, pois a transformação moral é impossibilitada.

É interessante notar que a reflexão sobre os limites da aplicação do *elenchus* caminha de mãos dadas com a crítica à impossibilidade da *akrasía*: o reconhecimento de que a aplicação bem sucedida do *elenchus* depende de uma série de fatores não racionais nos ajuda compreender por qual razão a alma não pode se reduzir unicamente à função racional. Outras funções devem ser pensadas como igualmente capazes de exercer influência na alma para que possamos compreender como alguém pode rejeitar tanto o desenvolvimento moral ao recusar o resultado do *elenchus* quanto a própria participação no processo elênquico que promete a revolução moral do indivíduo.

4- Conclusão – A modificação do posicionamento de Platão frente à Retórica e seus reflexos em Aristóteles:

Começamos a perceber que Platão modifica não apenas sua concepção sobre o status da retórica como também se distancia da psicologia moral de Sócrates e de sua afirmação da impossibilidade da *akrasía*. Melhor dizendo: não é exatamente o status epistemológico da retórica que Platão reavalia, pois a retórica para Platão é, tanto em sua fase socrática como nas posteriores, simplesmente um meio de persuadir por aparências, um modo de inculcar opiniões. O que Platão verifica é que uma parcela dos homens é e será sempre incapaz de empreender o exercício teórico, o único capaz de oferecer um verdadeiro e objetivo conhecimento sobre o bem, a justiça, a virtude. Dessa forma, esses homens incapazes de exercício teórico terão de ser adestrados, condicionados e beneficentemente persuadidos. Será necessário inculcar-lhes uma opinião verdadeira para que ajam de acordo com o ideal de justiça e virtude concebido, quer dizer, contemplado pelo filósofo. Assim, a retórica encontra sua utilidade para harmonizar as almas dos homens. Porém, ela nunca será mais que um modo de persuadir e inculcar nas massas a ortodoxia derivada do conhecimento filosófico.

Portanto, a retórica é criticada no *Górgias* pelo fato de que oradores como Péricles, Címon, Miltíades, Temístocles e o próprio Górgias não dispõem de um conhecimento objetivo sobre o que é a justiça, requisito que é preenchido pelo rei-filósofo da *República* e pelo bom orador do *Fedro*. Aristóteles segue Platão na rejeição da psicologia moral socrática e da conseqüente afirmação da impossibilidade da *akrasía*: da mesma forma que Platão, o estagirita conceberá componentes não cognitivos da virtude, o que se torna claro pela afirmação de Aristóteles de que o estudo filosófico de ética deve ser precedido por um treinamento moral e pela aquisição de bons hábitos (*Ética Nicomaquéia*, 1095 b 4- 6); Platão, de modo semelhante, afirma que a aplicação do *elenchus* deve ser feita apenas a indivíduos capazes de desenvolver suas faculdades teóricas, i.e. aqueles que possuem a alma em equilíbrio (*Rep.*, 496 a- c).

Além disso, a concepção de elementos não cognitivos da virtude e a afirmação de uma alma tripartida (onde diferentes funções são capazes de coordenar as motivações da alma) levam à distinção de diferentes tipos de indivíduos caracterizados por almas que se guiam por fontes de motivação igualmente diferentes – e apenas uma parcela dessas almas é capaz de *fazer teoria*. Às outras almas restará a possibilidade de serem persuadidas a aceitar uma opinião correta. Assim, o bom orador do *Fedro* deverá não apenas conhecer a verdade (272 d- e), mas também saber como tal verdade pode ser apresentada de modo verossímil (273 d- 262 a) para um certo grupo de almas. Para isso será necessário conhecer as peculiaridades da audiência, determinar para que tipos de almas o orador vai falar, bem como que espécie de argumentação vai efetuar de modo bem sucedido a persuasão (270 b- 72 b). De modo correlato, na *Arte Retórica*, Aristóteles reserva um grande espaço para a discussão sobre os efeitos psicológicos de diferentes tipos de discurso.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. (Ross). Londres: Oxford University Press, 1969.

_____. *Arte Retórica*. (Trad. de Antônio Pinto de Carvalho). São Paulo: Tecnoprint, 1956.

CÍCERO. *De Oratore*. (trad. H. Rackham). Londres: Harvard University Press, 1969.

IJSSELING, Samuel. Rhétorique et Philosophie. In: *La Revue Philosophique de Louvain*, n. 22, 1976, p. 210.

KANT. *Critique of the Power of Judgment*. (trad. Paul Guyer). Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KLOSKO. Persuasion and Moral reform in Plato and Aristotle in *Revue Inter. De Phil.* 1993, n. 184, vol. 47, p. 5 ss.

PLATÃO. *Apologia*. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

----- . *Cartas*. (trad. R. G. Bury). 9 ed. Londres: Harvard University Press, 1999.

----- . *Fedro*. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995. _

----- . *Górgias*. (trad. W. R. M. Lamb). 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

----- . *Político*. (trad. E. H. Warmington). Londres: Harvard University Press, 1992. _

----- . *República*. (trad. Maria Helena da Rocha Pereira). 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972. _

----- . *Banquete*. (trad. H.N. Fowler). 8 ed. Londres: Harvard University Press, 1996.

QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*. (trad. H. E. Butler). Londres: Harvard University press, 1923.