

A RETÓRICA EM ARISTÓTELES:

DA ORIENTAÇÃO DAS PAIXÕES
AO APRIMORAMENTO DA EUPRAXIA

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

IFRN
Editora

Natal, 2011

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

A RETÓRICA EM ARISTÓTELES:

DA ORIENTAÇÃO DAS PAIXÕES
AO APRIMORAMENTO DA EUPRAXIA

IFRN
Editora ■■■■

Natal, 2011

Presidenta da República **Dilma Rousseff**
Ministro da Educação **Fernando Haddad**
Secretário de Educação Profissional
e Tecnológica **Eliezer Moreira Pacheco**

**Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia
do Rio Grande do Norte**

Reitor **Belchior de Oliveira Rocha**
Pró-Reitor de Pesquisa e Inovação **José Yvan Pereira Leite**
Coordenador da Editora do IFRN **Paulo Pereira da Silva**
Conselho Editorial **Samir Cristino de Souza (Presidente)**
André Luiz Calado de Araújo
Dante Henrique Moura
Jerônimo Pereira dos Santos
José Yvan Pereira Leite
Valdenildo Pedro da Silva

Todos os direitos reservados

Divisão de Serviços Técnicos. Catalogação da publicação na fonte.
Biblioteca Sebastião Fernandes (BSF) – IFRN

L732r Lima, Marcos Aurélio de.
A retórica em Aristóteles : da orientação das paixões ao
aprimoramento da eupraxia / Marcos Aurélio de Lima. – Natal:
IFRN, 2011.
140p. : il.

ISBN 978-85-8161-006-1

1. Arte retórica. 2. Ética. 3. Verossimilhança. 4. Eupraxia.
I. Título.

CDU 808.5

DIAGRAMAÇÃO E CAPA
Charles Bamam Medeiros de Souza

REVISÃO LINGUÍSTICA
Arlete Alves de Oliveira

CONTATOS

Editora do IFRN
Rua Dr. Nilo Bezerra Ramalho, 1692, Tirol. CEP: 59015-300
Natal-RN. Fone: (84) 4005-0763
Email: editora@ifrn.edu.br

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma versão da dissertação de mestrado que desenvolvi no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, defendida em setembro de 2010. Ele representa a importância da Filosofia em minha vida; um caminho que tenho trilhado com prazer e gratidão, sempre aprendendo e compartilhando. Apresento aqui os meus agradecimentos a todos que colaboraram para esta realização.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Markus Figueira, atencioso; firme em suas reflexões e no incentivo aos meus encontros filosóficos.

Aos Professores Rodrigo Neto e Fernanda Bulhões (UFRN), que forneceram importantes sugestões durante o exame de qualificação.

Ao Corpo Docente e aos demais funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN.

À Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda (UFMG), pelos comentários enriquecedores durante a sua participação na banca examinadora.

Aos meus familiares, principalmente esposa e filha, pelo apoio ao meu encontro com a Filosofia.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do RN (IFRN), pela dedicação de sua Editora; pela oportunidade de compartilhar os frutos de um amor sincero por tão bela área de conhecimento.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	09
INTRODUÇÃO	13
1 A ARTE RETÓRICA	23
1.1 A arte entre o persuadir e o convencer	23
1.2 A retórica antes de Aristóteles	30
1.3 Retórica em Aristóteles	45
1.3.1 Características do entimema	47
1.3 Retórica e sabedoria prática	52
1.4 Funções da Retórica	58
2 ÉTICA E VEROSSIMILHANÇA	63
2.1 As três partes da alma	65
2.2 Virtudes éticas e dianoéticas	70
2.3 A retórica como campo de estudos éticos	73
2.4 Verossimilhança, ética e vida prática	77
2.5 Aparente contradição no campo da verossimilhança	80
2.6 Ética e singularidade frente ao verossímil	84
2.6.1 O caso envolvendo tortura e vida prática	88
3 PAIXÕES, SUBLIMIDADE E BELEZA NA RETÓRICA	93
3.1 A Retórica e o jogo social de imagens	96
3.2 Conduzindo as paixões do auditório	100
3.3 O sentimento do sublime	103

3.3.1 Sublimidade e paixões	107
3.3.2 Estilo e organização	110
3.4 O belo entre a arte retórica e o campo das artes	116
4 CONCLUSÕES	125
BIBLIOGRAFIA	133

LISTA DE ABREVIATURAS

E.N. – Ética a Nicômaco

Pol. – Política

Ret. – Retórica



“[...] o mais simples dos homens, que tem paixão, persuade mais que o mais eloqüente, que não a tem.”

(La Rochefoucauld, em *Máximas e Reflexões*, parágrafo 8)

“A paixão é decerto uma confusão, mas é antes de tudo um estado de alma móvel, reversível, [...] uma representação sensível do outro, uma reação à imagem que ele cria de nós, uma espécie de consciência social inata [...]. Lugar em que se aventuram a identidade e a diferença, a paixão se presta a negociar uma pela outra; ela é momento retórico por excelência.”

(Michel Meyer, no Prefácio da obra aristotélica *Retórica das Paixões*, p. XXXIX-XL).

APRESENTAÇÃO

Markus Figueira da Silva¹

O pensamento de Aristóteles influenciou todo o desenvolvimento da cultura ocidental em seus aspectos científicos, metafísicos, morais, políticos, estéticos e retóricos. A Arte Retórica, composta de três livros compilados a partir dos ensinamentos do filósofo grego por seus alunos, é um texto capital que classificou e ordenou as formas de discursos vigentes até o séc. III a. C. e que se mantiveram, com raras modificações, até os nossos dias. Hoje, a retórica é vulgarmente compreendida como um conjunto de regras relativas à eloquência e é mais valorizada no exercício da política, do direito e da comunicação. A filosofia que tem sido praticada na academia grosso modo parece ter descuidado dessa disciplina importantíssima. Talvez isso se explique pelos hermetismos e pelos arroubos da hermenêutica e das analíticas, estas que também foram tematizadas por Aristóteles em outras obras, contudo ele não ousou desvalorizar a *techné retoriké*, ao contrário, buscou estudá-la em seus tratados, com vistas a definir as bases para a determinação prática dos discursos e sua eficácia para a ordenação do universo sócio-político e histórico dos povos. Não se trata de uma arte de produzir meros efeitos de superfície, ou de adornar os discursos com palavras bonitas, porém sem efetividade. Não, Senhoras e Senhores! A retórica, entendida como um saber técnico, quando aplicada às situações cotidianas da vida dos indivíduos, alterará o curso dos acontecimentos interferindo não só nas suas relações sociais dialógicas, bem como no íntimo de cada um que a compartilha. Definitivamente, sem o entendimento correto da função própria da retórica, ou com a desvalorização dessa arte, corre-se o risco de perder um instrumento eficaz para a busca da verdade, condenando o uso da linguagem a um exercício sórdido de mascaramento dos fatos com discursos pomposos, porém falaciosos; pueris, vazios, sem beleza e sem arte. A retórica estudada nos textos de Aristóteles nos convida a refletir sobre a eupraxia, isto é, ao bem agir socialmente, politicamente e historicamente.

1 Professor Dr. do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

A eupraxia é o foco deste livro de Marcos Aurélio de Lima, a quem eu tive o prazer de orientar na sua pesquisa de Mestrado em Filosofia, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

O estudo empreendido por Marcos Aurélio nos mostra de que maneira Aristóteles, na sua Arte Retórica, apresentou com sagacidade os três principais objetos desta técnica, a saber: a) problematizar o caráter do orador; b) apresentar uma análise da psicologia das paixões; c) propor uma tipologia das argumentações lógicas, estabelecendo uma relação entre lógica e dialética. Marcos Aurélio pôs em evidência os três gêneros de retórica utilizados nos discursos dirigidos às assembleias políticas, aos juízes nos tribunais e aos ouvintes em geral nos eventos celebrativos. Aristóteles os denominou, respectivamente, de discursos deliberativos, discursos judiciários e discursos epidícticos.

A importância da retórica na interpretação de Aristóteles consiste na capacidade de persuadir o ouvinte, fazendo com que ele formule um juízo sobre a situação que a ele se apresenta. Neste sentido, a retórica esteve e estará sempre ligada a política e a ética, tendo as suas bases fincadas na psicologia e na lógica.

Em seu livro, Marcos Aurélio traduz para uma linguagem simples e de fácil acesso um sem número de dificuldades de interpretação presentes no texto aristotélico, conduzindo com rigor os espíritos atentos à compreensão dos conceitos fundamentais da Arte Retórica. Mais que isso, expressa a preocupação de situar o aparecimento da retórica no cerne da cultura helênica, mostrando as fontes sobre as quais o estagirita se debruçou com agudeza e olhar crítico. Sabemos que para trabalhar com o texto grego antigo e superar as dificuldades oriundas das divergentes traduções e interpretações é preciso talento, esforço e dedicação. O nosso autor mostrou-se capaz de escrever um texto agradável que permite ao leitor o acompanhamento, passo a passo, da trama dos conceitos, desde a definição da retórica como *techné*, a sua relação com a sabedoria prática, as definições de dialética e verossimilhança, até as noções de paixões, sublimidade e beleza com vistas à sociabilização do logos.

Estamos, pois, diante de um livro destinado principalmente aos estudantes de Filosofia, de Direito, de Comunicação, de Letras, de Psicologia e a todos os que enveredam pelos sinuosos caminhos do pensamento, buscando aprender sobre os discursos e os modos pelos quais se produzem

os encantamentos e as verdades mediante o uso das palavras. Acreditamos que este livro auxiliará a todos que ingressarem na aventura do logos, pois apresenta e discute um modo seguro de argumentar e enfatiza a necessidade de cultivar o espírito crítico na construção de juízos, sejam eles de natureza ética, política ou estética.

A importância desta publicação mostra-se na tarefa, que cumpre muito bem, de ajudar a suprir parte da carência existente de livros sobre este assunto no Brasil, sobretudo quando o que está em jogo é uma análise filosófica da retórica, como arte da argumentação e da persuasão. Esperamos, sinceramente, que este feito estimule o aparecimento de outros estudos críticos sobre o tema.

Belo Horizonte, 23/08/2011.

INTRODUÇÃO

Ao pensarmos a retórica como sendo uma atividade pela qual o ser humano tenta, através de seu discurso, levar o ouvinte a crer nas ideias ali defendidas, nos deparamos com uma prática tão antiga quanto difícil de estabelecer o seu início na humanidade. A retórica não é um privilégio reservado aos povos antigos e, nos dias de hoje, ela continua envidada na política, nas campanhas publicitárias, em mensagens midiáticas, no comércio e em tantas outras relações que nos circundam. É nesse sentido que Halliday (1990, p. 26), professora de Comunicação Pública que realizou pesquisas sobre a retórica, afirma que todos nós agimos retoricamente, partindo do princípio de que isso significa “[...] usar a linguagem como um meio de fazer as pessoas entenderem o que desejamos que elas entendam.” Essa autora também tem em vista que cada indivíduo pode fazer uso da persuasão para convencer a si próprio sobre alguma ideia, haja vista que “a consciência é o primeiro público”, e cita o eufemismo como um dos alicerces importantes e sutis nessa arte.

Embora a prática persuasiva tenha historicamente existido em culturas diversas, o estudo dessa arte recebeu significativa atenção de antigos filósofos gregos, entre os quais destacamos Aristóteles (384 – 322 a.C.), pensador que escreveu a obra *Retórica*, sendo esta aqui demarcada como o foco principal deste trabalho. Aristóteles viveu em uma época de fortes transformações e agitações sociais na antiga Grécia. O ceticismo se expandia, com cada indivíduo querendo viver para os seus próprios negócios e, principalmente em Atenas, uma cidade que servira como referência intelectual e política, havia uma carência do espírito coletivo, assim como de orientações que conquistassem a confiança dos cidadãos para guiá-los no campo discursivo da verossimilhança². Diante de uma sociedade ameaçada por posturas egoístas e confusas, e do risco da desarticulação extrema

2 A verossimilhança lida com o probabilístico, ou seja, o que é verossímil (*eikós*) não tem em si o sentido de verdade irrefutável. Quando verossímeis, os discursos proferidos podem ser mais ou menos confiáveis, aceitos (ou não) por um indivíduo (ou um grupo de pessoas) quando são comparados a outros pronunciamentos que, possivelmente, podem refutar os primeiros. Também adotaremos os termos *campo da verossimilhança* e *campo do verossímil*, ambos com o sentido de campo discursivo constituído de opiniões que podem ser contestadas e possivelmente substituídas por outras também verossímeis.

das inter-relações sociais, o filósofo de Estagira³ percebeu a importância de ordenar a construção dos discursos a serem proferidos em ambientes diversos (jurídicos, fúnebres, deliberativos, etc).

A arte retórica ganha, com Aristóteles, o sentido de faculdade de descobrir em todo assunto o que é capaz de gerar a persuasão; o exame acurado das formas que compõem o discurso (ou *rethón*), levando em conta cada situação social; de acordo com o momento, o ambiente, a cultura e as pessoas envolvidas⁴. Diante dessa concepção aristotélica, a presente investigação procura responder ao seguinte questionamento: é possível identificar conexões entre a Retórica de Aristóteles e o que este filósofo idealiza para o exercício das inter-relações sociais na *pólis* Grega? Adiantamos, nesse momento, que concebemos uma resposta positiva para esta primeira pergunta e isso nos leva a tentar responder a uma questão subsequente: quais são as relações específicas que podemos identificar entre a Retórica aristotélica e as ideias deste mesmo pensador no que concerne ao ser ético e ao equilíbrio das paixões⁵ humanas, à ordenação político-social da cidade (*pólis*) e à prática da cidadania?

Buscando respostas, procuraremos mostrar que a produção da obra Retórica objetivou nortear a construção discursiva dos cidadãos gregos a fim de contribuir para uma ordenação social. Partindo desse encaminhamento, tentaremos compreender como se desenvolvem as relações entre a Retórica proposta por Aristóteles e os campos da sabedoria prática⁶, da verossimilhança e da ética entre si. Em outras palavras, investigaremos acerca de como estas relações foram concebidas por Aristóteles a fim de nortear a ordenação social e a formação ética dos cidadãos, com a obra Retórica idealizada para ser útil ao aprimoramento da eupraxia (o bem agir em conformidade com o justo e o verdadeiro)⁷. Nesse sentido,

3 Estagira é o nome da cidade onde nasceu Aristóteles, e, por essa razão, em vários momentos adotaremos o termo "o Estagirita" em substituição ao nome do citado filósofo.

4 Para Aristóteles, a retórica trata do discurso dirigido ao homem real, com suas paixões e hábitos culturais, enquanto a dialética se ocupa de um homem abstrato, sendo este idealizado como alguém que se identifica com o código linguístico de seu interlocutor.

5 Paixões no sentido de sentimentos (como raiva, bondade, coragem, calma, indignação, inveja, compaixão, medo, vergonha, etc) que podem influenciar o comportamento do ser humano

6 Sabedoria prática: uma virtude da parte racional da alma que se desenvolve, segundo Aristóteles, em experiências sociais da vida prática e é formadora de opiniões.

7 Em oposição à dispraxia, que indica a conduta desregrada, a eupraxia tem o sentido de bom comportamento; bem agir social, regrado e segundo as leis. Consideramos que a reflexão sobre as condutas participa desse bem agir, podendo

procuraremos mostrar que, contando com uma cultura de gregos ansiosos por opiniões confiáveis e socialmente partilháveis, Aristóteles idealizou a sua Retórica como um saber útil ao desenvolvimento da ética e à ciência política, inclusive favorecendo ao exercício democrático (vale lembrar que tal arte do discurso é vista pelo Estagirita como mais próxima das áreas acima citadas do que a poesia)⁸.

O termo retórica (iniciando com letra minúscula) é aqui estabelecido para as referências gerais sobre o tema, ou seja, designando as várias teorias e práticas possíveis (não só as aristotélicas) que são historicamente conhecidas como arte da persuasão. Por outro lado, a palavra Retórica (iniciando com letra maiúscula) é aqui reservada para fazer referências aos três livros que compõem a obra aristotélica em estudo⁹, são eles: Livro I, que, entre outras questões, trata da conceituação do próprio termo retórica; seus principais tipos de argumentos; espécies de discursos; diferenças entre virtudes e vícios; distinção entre lei especial (lei escrita) e lei geral (todos os princípios não escritos); enumeração e elucidação das causas das ações humanas; classificações de ações justas e injustas; meios de persuasão não técnicos – pertencentes à oratória jurídica (leis, testemunhos, acordos, torturas e juramentos) –; Livro II (*Retórica das Paixões*), com definições dos vários tipos de paixões; orientações sobre como discursar conduzindo os ouvintes por paixões como ira, coragem, calma, compaixão, indignação, etc, de acordo com os interesses do orador; Livro III, no qual o autor apresenta questões sobre o estilo próprio de cada gênero; linguagem; o emprego das conjunções, entonação de voz; elegância e ditos populares; narração de fatos; diferentes velocidades para a narração; organização das partes dos discursos; exposição de provas; meios de refutar acusações; argumentos para provocar ou diminuir preconceitos; o momento mais apropriado para a interrogação, entre outras.

Não é rara a existência de comentadores que vêm a Retórica aristotélica como prática que em si mesma não é moral nem imoral (atribuindo-lhe

exercer influência sobre as leis e os costumes, aperfeiçoando-os em busca do mais justo. Abbagnano (2003, p. 391), em seu Dicionário de Filosofia, acrescenta: “Xenofonte indica com esta palavra o ideal moral de Sócrates”.

8 Isso também fora lembrado por Rostagni (1922 *apud* PLEBE, 1978, p. 51), que, tendo em vista a maior vizinhança da retórica com a filosofia, afirma: “(Aristóteles) dispõe a Filosofia, a Retórica, a Poética numa escala, que é ascendente no sentido estético-psicagógico e descendente no sentido intelectualista. O índice da escala é constituído pela forma, que, quanto mais enfeitada, rítmica, patética, afastada da linguagem comum, é tanto menos anunciadora de fatos, de razões e de coisas.”

9 Com o mesmo sentido utilizaremos “retórica aristotélica” e “*Retórica* aristotélica”.

suposta neutralidade), a exemplo do que afirma a pesquisadora Fonseca (2003, p. XIII) na Introdução feita para a obra *Retórica das Paixões*. Para citar mais um exemplo, Meyer (2003) defende que o Estagirita faz apenas uma análise técnica dos meios de persuasão, ou seja, em tal comentário não ficam claras as possíveis inter-relações entre retórica-verossimilhança-ética-sabedoria prática, o que nos leva a tentar elucidar acerca desses possíveis entrecruzamentos aos quais visa ser útil a Retórica em estudo.

Procuraremos mostrar que Aristóteles idealiza essa arte como prática discursiva que não se isola do todo social que a circunda. Ou seja, colocaremos em questão não a retórica em si mesma, mas numa realidade grega cujos oradores podem participar de encontros sociais diversos de visível importância reconhecida pelo Estagirita. São ocasiões que abrem margem para o sentido ético de um exercício de proferir discursos pressupondo o poder de cada pessoa escolher entre várias alternativas oratórias (e argumentativas), de expressar e de defender oralmente suas próprias ideias diante dos demais concidadãos. Eis que tal liberdade de escolhas desponta como princípio ético norteador da formação do indivíduo participativo, construtor da *pólis* pelos encontros face a face nas reuniões sociais; discussões e diálogos em ambientes de inter-relações democráticas¹⁰, vivências e responsabilidades em busca da harmonia entre os interesses individuais e coletivos.

Nessa vida prática da *pólis*, Aristóteles propõe uma Retórica que seja útil à manutenção dos valores já estabelecidos e reconhecidos consensualmente como justos, ou pela substituição destes por outros que sejam tomados pelos cidadãos como sendo os melhores (mais justos do que os anteriores) a fim de nortear as suas condutas. Assim, conforme é considerado por Bittar (2003, p.1294) em seu *Curso de Filosofia Aristotélica*, enquanto Platão tem em vista que retórica e retorismo¹¹ são a mesma coisa,

10 A aplicação do termo 'democráticas' não implica em existência de regime democrático instituído, isso porque, no contexto social em que atuou Aristóteles (o que inclui a conturbada Atenas), a democracia já não regia a cidade (cf. CHAUÍ, 2010). Por conseguinte, aqui consideramos "ambientes democráticos" no sentido de possíveis configurações sociais envolvendo grupos variáveis de pessoas que, mesmo não contando com uma democracia de fato, foram, em momentos e espaços diversos, favoráveis ao diálogo e ao exercício da retórica; à livre expressão das opiniões dos participantes dos encontros em busca de justas deliberações.

11 É bem conhecido que Platão, ao contrário de Aristóteles, identifica a retórica – em sua obra *Górgias* (463 a) – como sendo constituída de discursos oportunistas e sem ética, acusando-a de ser *stochastiké* ("que visa ao resultado") e não uma *téchne*. Tal filósofo tem em vista, principalmente, os discursos proferidos por sofistas. Estes eram professores de oratória, pensadores relativistas descritos por Platão como descompromissados com a elucidação da verdade; só queriam

“A análise menos apaixonada de Aristóteles consentiu-lhe o assentamento das premissas básicas para a autonomização deste saber. O peripatetismo faz da retórica um saber útil, (...)”. Bittar (*opus cit.*, p. 1293-94) também identifica que a atividade retórica, conforme propõe Aristóteles, além de contemplar o jurídico, estende-se ao político, numa ampliação da utilidade desta prática, “(...) visto desenvolver-se diante do povo, e sob a crítica do raciocínio popular.”

Em consonância com esses pesquisadores, esta investigação parte da observação de que a Retórica aristotélica não se limita a estudos técnicos de encadeamentos fraseológicos e, embora tal aspecto seja valorizado pelo Estagirita, essa arte também apresenta para este filósofo um forte sentido ético-social. É nessa perspectiva que também se encontram as considerações de Plebe (1978, p.51-52), pois este autor destaca as ligações entre retórica e ética dadas pelo filósofo de Estagira no capítulo XI do livro I de Retórica, onde consta a relação entre prazer e retórica judiciária. Plebe (*opus cit.*, p. 51) acrescenta que não menos ligada à experiência ética e política está a retórica que visa elogiar ou censurar, “[...] pois ela deve partir de conceitos de belo e de virtude para poder realizar o tipo de persuasão que lhe é próprio.”¹²

Por conseguinte, a presente investigação parte, por um lado, da concordância com as citadas afirmações de Plebe (1978) - e também de Bittar (2003) -, e por outro, da busca por elucidar algo que esses autores focalizam apenas superficialmente, qual seja, a ideia de que o saber lidar socialmente com o campo da verossimilhança (campo discursivo em que as supostas verdades não são irrefutáveis) é inevitável e imprescindível para a ordenação social e o exercício da cidadania. Temos em vista que Aristóteles, sentindo não ter como evitar socialmente o jogo discursivo envolvendo opiniões conflitantes entre si, ao invés de isolar-se frente ao verossímil e condenar o mundo das *doxas* (opiniões), prefere eleger a retórica como instrumento cuja utilidade é o adentramento no campo da verossimilhança a fim de situar o homem numa ordenação discursiva e social em busca da eupraxia. Para tanto, o Estagirita configura a sua Retórica a fim de propiciar também o aperfeiçoamento intelectual do homem grego

vencer debates a qualquer custo. Voltaremos a essa visão platônica (em mais detalhes) no item 1.1.

12 Embora a obra Retórica seja aqui demarcada como foco principal para esta pesquisa, em vários momentos recorreremos também a outros textos aristotélicos – a exemplo da *Política* e da *Ética a Nicômaco* – considerando as inter-relações textuais pertinentes ao tema.

para que este possa ler as realidades sociais multifacetadas, cada qual com suas variantes e circunstâncias, contando com o sentimento de sublimidade da razão¹³ em seu potencial para identificar os melhores discursos.

Para fornecer mais elementos que auxiliem o retor¹⁴ na construção da oratória, o filósofo de Estagira norteia a sua Retórica pelo reconhecimento de determinadas práticas sociais instituídas, as quais são por ele classificadas, divididas em ocasiões, situações, eventos, com o estudo de traços culturais cujo orador deve conhecer para se adequar socialmente a fim de ter o seu discurso respeitado em seu mundo circundante. Nesse sentido, ele classifica e analisa três gêneros de discurso: o deliberativo (que propõe decisões para o futuro; aconselha, dissuade); o judiciário (que defende ou acusa tendo como referência o que já aconteceu, ou seja, o tempo passado); o epidítico (que louva ou censura, concentrado no tempo presente).

Diante do já exposto, e uma vez identificando que Aristóteles põe a ética como sendo um horizonte buscado pela retórica, cabe ainda a seguinte pergunta: quais são (ou qual é) os conceitos basilares, dentro da Retórica aristotélica, e como estes são articulados de modo a orientar o indivíduo para que o mesmo saiba lidar eticamente com a verossimilhança nos citados gêneros de discurso?

Buscando responder, poremos em foco, numa primeira abordagem, três fundamentos que o próprio Aristóteles estabelece no desenvolvimento de sua obra, são eles: 1) a arte (*téchne*) como habilidade de bem construir pelo conhecimento das técnicas envolvidas; 2) a ética como horizonte buscado pela retórica e em estreita relação com conceitos que também constam na obra aristotélica *Ética a Nicômaco*; 3) o saber conhecer e orientar as paixões (*pathé*) como possibilidade de conhecimento de si e dos demais indivíduos para controle harmonioso das disposições emocionais a favor do convívio social. A escolha por esses três fundamentos, e não um, ou dois, decorreu da observação de que essa tríade parece ser mantida entrelaçada entre si na Retórica, de modo que os sentidos desses termos são interligados

13 Tal sentimento de sublimidade (também denominado de sublime) consiste no reconhecimento de que a razão é uma poderosa instância capaz de ordenar o campo da verossimilhança; sublimidade que faz o próprio homem sentir-se poderoso por explicar e ordenar racionalmente o que antes parecia tão difícil de ser ordenado; é o sentimento que reconhece o imenso poder da razão e, em se tratando da retórica, isso pode ocorrer quando a razão supera o constrangimento inicial de não ter compreendido qual é a melhor alternativa (moral, técnica, estética, etc) entre as várias que eventualmente são oferecidas por discursos diversos em encontros sociais variados.

14 Aquele que discursa retoricamente.

numa relação de completude, como pilares de sustentação filosófica de fundamental importância para a formação de um retor norteado pelas ideias do filósofo em estudo. Assim, Aristóteles percebe que a retórica sem arte (*téchne*) seria fadada ao fracasso pela inabilidade linguística-argumentativa-estilística de oradores desastrados no uso das palavras. Por outro lado, defende que a arte da persuasão não deve ser desprovida de ética, para que não se torne instrumento perigoso nas mãos de homens sem virtudes, e completa a tríade propondo que o bom orador deve saber conhecer as paixões inerentes ao ser humano, a fim de, na condição de retor, operar sobre os sentimentos de seus ouvintes, conduzindo-os de acordo com o encaminhamento do próprio discurso persuasivo.

Partimos do princípio de que esses três fundamentos são interdependentes numa complementação tripartite, formando uma forte “argamassa” que envolve e consolida o sentido da Retórica aristotélica por toda a extensão de sua obra. Numa breve comparação metafórica, consideramos que, assim como, para dar coesão e firmeza na construção das paredes de um edifício, geralmente se aplica uma argamassa composta de cimento, areia e água, ocorre, na retórica aristotélica, que tal “argamassa” resulta da combinação entre arte, ética e orientação das paixões humanas. Essa tríade é aplicada em doses cujo “engenheiro”, ou melhor, o filósofo em questão, busca identificar e ensinar qual é a proporção ideal para cada item, assim como o modo correto de efetuar a “mistura”, delimitando a combinação equilibrada e eficaz para o orador exercer a persuasão em determinadas ocasiões em sociedade, com algumas variantes no tratamento dos componentes que permitem adequações a diferentes circunstâncias possíveis. Indo mais adiante nessa comparação, talvez não seja forçoso dizer que as palavras de um discurso persuasivo correspondem aos tijolos do edifício em construção, enquanto os argumentos são como vigas de sustentação do teto e os elementos estilísticos correspondem aos itens de acabamento¹⁵. É interessante observar que, em todas as etapas da construção de um edifício, a argamassa se faz presente como elemento importante para a coesão e a firmeza da obra edificada, o que também ocorre na aplicação da tríade arte-ética-conhecimento das paixões, tanto na

15 Consta em Halliday (1990, p. 46) consideração parecida, em que a autora compara as palavras aos tijolos (como também o fizemos), mas ela compara a argumentação ao cimento (enquanto nós a identificamos com os pilares de sustentação). O termo “argamassa” é um acréscimo por nossa conta, significando uma composição que dispõe de três elementos (areia, cimento e água) o que facilita a sua comparação com a tríade arte-ética-orientação das paixões.

construção da própria arte retórica como, por extensão desta, na possível coesão social decorrente dessa prática.

Para concluir a metáfora da construção do edifício, vamos adotar a ideia encontrada em Halliday (1990, p. 46-47) no que concerne à simbologia das placas com nomes de engenheiros e de firmas responsáveis pelas instalações elétricas e hidráulicas, inspirando segurança e respeitabilidade à obra. Na arte retórica, isso corresponde à reputação do orador (“engenheiro” do discurso) cuja autoridade, quando reconhecida publicamente, pode encontrar facilidades para a aceitabilidade de seus argumentos. A “cidade” onde se situa tal construção é aqui denominada de verossimilhança.

Entretanto, vale reconhecer as limitações desse enfoque metafórico, pois a Retórica aristotélica é idealizada pelo autor para ocorrer numa dinâmica fluídica, rica em mobilidade social-linguística-emocional- estilística, muitas vezes em terrenos movediços e imprevisíveis das relações humanas, de modo que compará-la à construção de um edifício é limitá-la; reduzi-la atravancando-a na própria metáfora demarcada. Não obstante, apresentamos a metáfora apenas como um primeiro passo explanatório, uma introdução didaticamente simplificada a fim de descrever a importância da tríade arte-ética-orientação das paixões, que daqui por diante chamaremos simplesmente de tríade aris (a fim de melhor fruição textual), como primeiro degrau investigativo preparatório para a delimitação seguinte.

Também queremos lembrar que a habilidade poética, como consta no livro III, encontra-se aqui contemplada na primeira palavra da tríade aris. Portanto, esse sentido também inclui, no que se refere ao tema aqui delimitado, o saber escolher o estilo ideal; as formas de linguagem etc, produzindo uma arte poética na tríade de sustentação retórica.

A fim de um exame mais cuidadoso, colocaremos em foco, em vários momentos deste trabalho, cada um dos três elementos da tríade aris; analisando-os separadamente, mas sem perder de vista a relação conjunta que ocorre durante a prática discursiva. Assim, destacar um dos elementos não significa a anulação dos demais itens, pois, como já percebeu Aristóteles, permanece a relação dos três entre si na construção oratória. Por outro lado, em vários trechos trataremos da relação de interdependência entre arte-ética-orientação das paixões; da dinâmica que liga cada elemento a outro simultaneamente durante a prática retórica, e a importância desta para o desenvolvimento social na medida em que o homem aprende a lidar sabiamente com a verossimilhança. Portanto, uma vez estabelecida

a tríade aris como importante fundamento para a Retórica de Aristóteles, examinaremos como este filósofo faz uso da mesma para ordenar discursos e produzir um conhecimento verossímil digno de ser partilhado na *pólis*, buscando configurar uma ordem social por via da retórica. Em outras palavras, para Aristóteles, os discursos que envolvem o verossímil não são tratados necessariamente como ameaças à ordem social e (ou) contrários ao logos (princípio racional ordenador do discurso), pois, indo noutra direção, a tal área é por ele identificada como um campo discursivo que, apesar de perigoso (comumente cheio de armadilhas conceituais e linguísticas), pode ser adentrado por uma retórica desbravadora e participativa da ordenação social.

Vejamos agora a ordem dos capítulos e um resumo de seus conteúdos. O capítulo I é dividido em duas partes principais: na primeira, além das reflexões sobre os termos persuadir e convencer (e as relações entre estes), constam algumas considerações sobre o nascimento da retórica na antiga Grécia; um levantamento da arte da persuasão não aristotélica, buscando traçar um percurso percorrido pela retórica até a chegada da obra do filósofo Estagirita. Em seguida, as primeiras abordagens acerca da Retórica de Aristóteles; as características do entimema (um silogismo retórico); a sua constatação de que o verossímil faz parte da vida prática cotidiana do cidadão da *pólis*; a importância da sabedoria prática e como esta se insere na formação do retor. Esse capítulo é encerrado com uma breve reflexão acerca das funções que a retórica pode assumir em diferentes casos e circunstâncias sociais.

No capítulo II, incluímos as relações entre ética e retórica nesse autor; alguns traços de seu sistema ético proposto na obra *Ética a Nicômaco*; as considerações acerca de uma alma humana dividida em três partes (vegetativa, sensitiva, intelectual); as virtudes que se dividem em éticas e dianoéticas; a proposta aristotélica que concebe a retórica como um campo de estudos éticos; um aprofundamento acerca do sentido de verossimilhança; um estudo sobre as aparentes contradições que a abordagem aristotélica nos traz; o desafio, enfrentado por este filósofo, de manter relacionados os campos da ética e da verossimilhança na sua Retórica, principalmente quando diante de casos complexos como o sob tortura¹⁶.

16 Casos em que Aristóteles aconselha sobre como um retor pode (ou não) tirar proveito de depoimentos que foram obtidos sob o método da tortura

No capítulo III, colocamos em foco as relações entre Retórica e orientação das paixões humanas; uma busca por compreender como a orientação dos sentimentos pode levar a uma ordenação social; uma análise do processo de aprendizagem no qual o orador lida com as imagens que cada indivíduo constrói dos demais (e de si mesmo) nos encontros sociais; a habilidade de saber bem conduzir as paixões de um auditório. Também realizamos um estudo sobre o sentimento de sublimidade na Retórica, ou seja, o sublime decorrendo da constatação do poder da racionalidade quando esta identifica os discursos que desenvolvem os argumentos mais confiáveis; a sublimidade da razão ao ordenar as emoções, configurando as paixões para a medida de equilíbrio; uma reflexão acerca do belo no discurso retórico; o belo participando da vida prática e do processo de sociabilização do logos; a Retórica como instrumento idealizado por Aristóteles para ser útil desde a configuração do discurso à ordenação social.

Essa parte foi elaborada a fim de fornecer esclarecimentos acerca de alguns termos relacionados ao tema, assim como disponibilizar dados sobre as origens da retórica e alguns de seus encaminhamentos durante um percurso histórico. A intenção nossa é oferecer ao leitor, mesmo que numa breve abordagem, uma leitura dos termos e seus sentidos, além de algumas ideias de pesquisadores que tratam da retórica, para que melhor possamos identificar as diferenças – e (ou) possíveis semelhanças – entre a Retórica aristotélica e outras. Esperamos que tal distinção possa clarificar a relevante contribuição de Aristóteles frente aos demais autores. Por conseguinte, manteremos a obra do Estagirita – a qual será abordada mais diretamente em outra seção – como o núcleo da presente investigação.

1.1 A arte entre o persuadir e o convencer

O termo arte, *techné* em grego, é visto por Reboul (2004, p. XVI), como detentor de uma ambiguidade, sendo “até duplamente ambíguo”. O autor ressalta que o termo faz referência tanto a uma habilidade espontânea quanto ao que é adquirido por meio do ensino. Ora traduz o sentido de uma simples técnica, ora, ao contrário, “[...] o que na criação ultrapassa a técnica e pertence somente ao ‘gênio’ do criador. Em qual ou em quais desses sentidos se está pensando quando se diz que a retórica é uma arte? Em todos.”

Cabe aqui perguntarmos: qual é o sentido de *techné* concebido por Aristóteles?

Para este filósofo, a *techné* é um saber fazer bem feito o que se faz, seja na construção de um artefato ou de um discurso; um fazer com arte cujo sentido é o de produzir tecnicamente bem, com habilidade, o que o indivíduo se propõe a produzir. Isto fica claro na *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, VI,5, 1140b), assim como o caráter imitativo da arte frente à natureza. Porém, tal imitação não significa copiar, pois, na visão aristotélica, a imitação artística metamorfoseia reproduzindo, como nos lembra Stirn (1999, p.65) em sua obra *Compreender Aristóteles*. Sendo assim, o artista não está limitado a copiar mecanicamente o que vê, havendo uma abertura para a transformação e a criatividade. Isso também ocorre na proposta

aristotélica de Retórica. Ao defini-la como “a faculdade ver teoricamente¹⁷ o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão”, Aristóteles (*Ret.*, I, II, 1) não exclui o caráter de a retórica ser uma arte, mesmo estando presente a palavra faculdade em vez de arte. Pois, logo em seguida, ele acrescenta: “Nenhuma outra arte possui esta função, porque as demais artes têm, sobre o objeto que lhes é próprio, a possibilidade de instruir e de persuadir”. Com isso, deixa implícito que a retórica também é uma arte entre as demais por ele observadas.¹⁸

Na Retórica, embora o retor conte com uma estrutura discursiva geral pré-organizada, não é raro ele se deparar com aspectos imprevisíveis da vida prática e do mundo das opiniões. Frente a estes, o Estagirita situa a arte retórica também como uma sabedoria do lidar com as surpresas (discursivas e sociais), e de possivelmente transformar (ou manter) situações práticas a partir do discurso persuasivo. É aqui que a ideia aristotélica de *techné* nos permite uma aproximação do sentido de “‘gênio’ criador” citado por Reboul. A arte retórica requer (do retor) conhecimento e criatividade, pois não basta copiar e decorar fórmulas quando a vida prática tem sua margem de mistério e de imprevisibilidade; fatores estes que exigem mais do que a mera cópia de um modelo de discurso. Afinal, pela retórica aristotélica, aquele que discursa busca persuadir o ouvinte, e não necessariamente copiar para persuadir.

Vejamos algumas considerações de pesquisadores sobre os termos persuadir e convencer, comparando-as entre si e confrontando-as com ideias de Aristóteles.

Ferreira (2010, p. 15) explica que

17 Para esse trecho, encontramos sutis diferenças ao comparar algumas traduções entre si: Em Reale (2007, p. 164) consta “a faculdade de descobrir em todo assunto o que é capaz de persuadir”. Na tradução de Marcelo Silvano Madeira (Aristóteles, *Ret.*, 2007, I, 2, p. 23), “a faculdade de observar os meios de persuasão disponíveis em qualquer caso dado”.

18 Para o sentido de arte (*techné*) na concepção de Aristóteles, estamos de acordo com a interpretação de Reale (1994, p. 176-177) que, após mostrar a diferença entre arte e experiência (sendo esta última uma repetição mecânica “que não vai além do conhecimento do quê, isto é, do fato”), acrescenta: “[...] a arte vai além do puro dado e toca o conhecimento do porquê, ou aproxima-se dele e, como tal, constitui uma forma de conhecimento”. Vale lembrar que o Estagirita inicia a sua *Poética* (I, 2, 7) destacando o caráter imitativo da arte, pois “[...] os poetas imitam homens melhores, ou piores, ou então iguais a nós”, e em *Política* (V, 5, 6), afirma: “Ora, nada imita melhor os verdadeiros sentimentos da alma que o ritmo e a melodia”. Entretanto, para Aristóteles não se trata de uma mimese artística que apenas copia passivamente, pois tal imitação também recria em uma nova dimensão. Como exemplo, vejamos a sua comparação entre o historiador e o poeta (*Poética*, I, 9, 50): “um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder”.

O termo *persuadir* origina-se de *persuadere* (per + suadere). Per, como prefixo, significa ‘de modo completo’. *Suadere* equivale a ‘aconselhar’. [...] *Persuadir* contém em si o convencer (*cum + vincere*) [...] *Persuadir*: mover pelo coração, pela exploração do lado emocional (as paixões) [...]. *Convencer*: mover pela razão, pela exposição de provas lógicas [...].

Reboul (2004, p. XIV), ao definir a retórica como sendo a arte de persuadir pelo discurso, tem em vista que a mesma não participa de todos os gêneros discursivos, mas somente daqueles cujo interesse é a persuasão, o que já envolve uma significativa diversidade. Esse autor inclui, entre os principais discursos retóricos: alocução política, sermão, pleito advocatício, folheto, panfleto, cartaz de publicidade, fábula, petição, ensaio, tratado de filosofia, de teologia ou ciências humanas.

Na página XV (*ibid.*), Reboul reconhece que, “Portanto, a retórica diz respeito ao discurso persuasivo, ou ao que um discurso tem de persuasivo.” (grifo nosso). Em um primeiro momento, é justo considerarmos que o trecho grifado aproxima o entendimento desse autor da concepção de Aristóteles. Observamos que Reboul (*ibid.*), ao identificar os discursos supostamente não retóricos, classifica:

Os discursos (no sentido técnico definido acima) que não visam a persuadir: poema lírico, tragédia, melodrama, comédia, romance, contos populares, piadas. Acrescentemos os discursos de caráter puramente científico ou técnico: modo de usar, em oposição a anúncio publicitário; veredicto, em oposição a pleito advocatício; obra científica, em oposição à vulgarização; ordem, em oposição a slogan: É proibido fumar não é retórico, ao passo que É proibido fumar, nem que seja ‘Gallia’, é retórico.¹⁹

Porém, quando vamos à Retórica de Aristóteles, encontramos uma

19 O autor inclui nota de rodapé informando que Gallia é cigarro mentolado, “geralmente preferido pelas senhoras”.

concepção que abarca maior diversidade de gêneros, pois ele identifica, por exemplo, discursos persuasivos em tragédias²⁰, não enrijecendo a sua compreensão acerca do que caracteriza a persuasão. Hoffe (2008, p. 62), ao pôr em foco o aprendizado pela utilização da metáfora na retórica aristotélica, nos lembra que o Estagirita não exclui o enigma e a piada (esta é citada por Reboul como não retórica), pois nestes gêneros a busca das evidências pode trazer alegrias e ensinamentos.

Parece-nos um tanto arriscada a classificação de determinadas categorias discursivas de modo estritamente técnico a fim de conferir-lhes radicalmente um caráter persuasivo ou não persuasivo. Em muito a persuasão vai depender de fatores da vida prática; das inter-relações sociais envolvidas e, principalmente, da capacidade de o orador saber escolher o gênero e o estilo adequados a cada situação. Alguém pode contar uma piada e não alcançar o efeito desejado em decorrência da sua própria inabilidade estilística, por exemplo. Enquanto outro, conhecedor da arte com a qual lida, pode simplesmente pronunciar uma metáfora espirituosa fazendo com que esta cumpra a função de uma piada bem contada.

Ora, em determinado contexto, alguém pode interpretar que a afirmação “essas suas pernas enrolam tal como folhas de salsa”²¹ é tão engraçada quanto uma boa piada, significando que as pernas seriam tão tortas que alguém teria pensado não serem pernas, mas folhas de salsa. E se alguém não a considera como piada no sentido técnico, pode ainda admitir que a mesma assuma a função de piada frente ao ouvinte que a sente como tal. Por conseguinte, para fazer com que a metáfora cumpra a função citada, é preciso que o “contador” saiba o tom de voz mais adequado, a elocução e o melhor ritmo para as palavras, as expressões e os gestos capazes de persuadirem o ouvinte a sentir a paixão correspondente ao gênero evidenciado. Eis que entramos no campo da retórica segundo Aristóteles. O conteúdo da citada metáfora pode servir ainda para corroborar crenças e valores, conforme especificidades de cada caso, entrando mais ainda no campo da persuasão, de certo modo independentemente de o discurso se encaixar ou não em critérios técnicos rígidos e definidores do gênero. E ao citar as pernas como salsas, tais palavras talvez levem o ouvinte a crer

20 Exemplo da importância da elocução vocal (*Ref.*, III, I, 3-4): “[...] pois de início os poetas dramaturgos representavam eles próprios suas tragédias. É pois evidente que esta questão faz parte da Arte retórica, como da Arte Poética.” A tragédia também é citada em outros trechos, como no final do capítulo XVI do Livro III.

21 Metáfora citada por Aristóteles (*Ref.*, 2007, III, 11, p.173).

(e sentir) que são, de fato, pernas muito tortas, sob o risco de despertar no crítico uma paixão de nome vergonha. Será que são realmente tão tortas quanto o crítico expõe em seu discurso? Exemplos como este têm causado controvérsias entre vários estudiosos da retórica acerca de como compreender os diferentes graus de persuasão em gêneros discursivos diversos e, no sentido extremo, até mesmo se existe (ou não) de fato um discurso com grau zero de retórica. A pesquisadora Mosca (2004, p. 26), por exemplo, defende

[...] que o ato de informar não existe em estado puro e serve antes a convencer e persuadir do que por si próprio. Assim é que discursos que se têm como informativos, tais como o científico e o jornalístico, são o exemplo disso, uma vez que existem em função de uma determinada finalidade prática a ser atingida.

Entretanto, ao voltarmos o olhar para a obra de Aristóteles, vemos que este pensador não deixa de considerar a existência de proposições não retóricas. Nesse sentido, ele explica que há linhas de argumentos baseados em proposições que se aplicam unicamente a grupos particulares ou classes específicas de coisas. Em sua obra *Retórica* (2007, I, 2, p.29), afirma: “[...] há proposições sobre a ciência natural em que é impossível construir qualquer entimema ou silogismo sobre ética, e as outras proposições sobre ética não podem basear-se sobre a ciência natural. Por outro lado, ao conceber a Retórica como sendo a faculdade de distinguir o que cada discurso tem de persuasivo, o Estagirita deixa em aberto a possibilidade de alguém descobrir algo de persuasivo em algum discurso que até então ainda não fora visto como retórico. Por conseguinte, a faculdade de distinguir está em constante exercício, assim como também estão os discursos praticados, em possíveis movimentos e transformações que envolvem seus respectivos contextos sociais e vice-versa. Tal faculdade pode descobrir que um discurso passado, que fora considerado pouco persuasivo por determinado auditório, ou mesmo destituído de persuasão – o que seria um suposto estado puro de informação -, ao ser repetido em outro momento e em outro contexto, pode resultar em um grau significativo de persuasão, identificado como tal pelas mesmas pessoas que compuseram o auditório de antes. O contrário também é possível, um discurso que já surtiu efeito persuasivo diante de um auditório não mais produzir persuasão frente ao mesmo grupo de ouvintes (ou outro grupo). Veremos mais sobre isso no item 1.4 (Funções

da Retórica).

Existem situações em que a retórica participa entrelaçando-se aos discursos que tratam da ciência²². Por exemplo, alguém pode descobrir que certo professor de física, quando diante de um aluno, não está interessado somente em provar que o resultado de um cálculo está correto. Ele (o professor) também procura, com o tom de voz, os gestos, o ritmo da fala, os exemplos dados acerca da importância daquela disciplina, persuadir o aluno de que é realmente prazeroso e encantador o estudo de tal matéria. Mas o estado psicológico do aprendiz também o pré-dispõe a aceitar ou não, mais ou menos, a persuasão ali configurada.

Outro exemplo: podemos pensar, pondo em foco a matemática, que já fomos todos persuadidos de que vale a pena aceitar a convenção social que impõe os desenhos numéricos como representantes dos seus respectivos valores por nós apreendidos, ou seja, de modo geral, aceitamos as convenções que regem, inclusive, a organização textual em nossa cultura, incluindo o sistema numérico. A retórica já está presente quando uma mãe, ao querer iniciar a criança no aprendizado da matemática, por exemplo, pergunta qual é o resultado da soma dos deliciosos doces oferecidos sob a confortante voz materna. E quando a criança possivelmente responde corretamente, ganha um caloroso abraço e um beijo macio, além de um elogio e uma jura de amor. Sendo assim, podemos considerar que essa mãe fez uso de sua faculdade de distinguir os meios de persuasão, e escolheu aquele capaz de despertar (na criança) a paixão propícia - no sentido aristotélico – para fazê-la sentir que o prazer participa de sua aprendizagem e vice-versa.

Assim como a matemática, as demais ciências se inserem em configurações sociais cujas características precisam ser avaliadas a fim de compreendermos as várias dinâmicas discursivas na vida prática²³. É possível nos depararmos com discursos supostamente científicos (e também

22 Para Aristóteles (*Física*, II, 192b), a ciência é o conhecimento da causa, ou seja, dizemos conhecer cada coisa "[...] quando consideramos saber aquilo que é sua causa primeira".

23 Por essa característica, Aristóteles já propusera uma compreensão da linguagem no contexto, envolvendo o estudo da relação do usuário da linguagem com a linguagem; a linguagem como fenômeno, ao mesmo tempo, comunicativo, social, discursivo, histórico, adiantando um conjunto de ideias que, já no século XX, veio a receber o nome de *pragmática da linguagem*. Brandão (2004, p. 161) diz que "[...] o objeto da Pragmática é a frase-ocorrência, ou melhor, o enunciado inscrito no acontecimento singular que é cada ato de enunciação, portanto, entidade concreta e fluida.". Isso já fora concebido por Aristóteles em sua Retórica.

com os não científicos), frente aos quais nem sempre é fácil identificar em que medida a persuasão ali se encontra (ou não se encontra). A própria demarcação do que é ou não científico pode também ser objeto da Retórica, tendo em vista a busca por adesão às teses de legitimidade dos métodos e dos resultados de cada pesquisa em contextos da vida prática.

Reboul (2004, p. XV), ao procurar esclarecer o sentido de persuasão, utiliza dois exemplos, são eles: “1) Pedro persuadiu-me de que sua causa era justa. 2) Pedro persuadiu-me a defender sua causa.” Vejamos a distinção feita pelo autor (*id.*, *ibid.*, p. XV) a fim de identificar em qual dos dois encontra-se a persuasão:

[...] em (1) Pedro conseguiu levar-me a acreditar em alguma coisa, enquanto em (2) ele conseguiu levar-me a fazer alguma coisa, não se sabendo se acredito nela ou não. A nosso ver, a persuasão retórica consiste em (1), sem redundar necessariamente no levar a fazer (2).

Diferentemente de Reboul, Perelmam (2004, p. 58), filósofo do direito cujos estudos de retórica recebem fortes influências aristotélicas, destaca a ação (o fazer) como sendo essencial à persuasão:

Para quem se preocupa sobretudo com o resultado, persuadir é mais do que convencer: a persuasão acrescentaria à convicção a força necessária que é a única que conduzirá à ação. Abramos a enciclopédia espanhola. Diz-nos-ão que convencer é apenas a primeira fase – o essencial é persuadir, ou seja, abalar a alma para que o ouvinte aja em conformidade com a convicção que lhe foi comunicada. (grifo nosso)

Por outro lado, Reboul (2004, p. XIV) critica aqueles que distinguem rigorosamente “persuadir” de “convencer”, afirmando que tal distinção se fundamenta numa filosofia – ou mesmo ideologia – exageradamente dualista, “[...] visto que opõe no homem o ser de crença e sentimento ao ser de inteligência e razão, e postula ademais que o segundo pode afirmar-

se sem o primeiro, ou mesmo contra o primeiro.” Entretanto, vale observar que Perelman não joga o ser de razão contra o ser de sentimento, e nem postula que o segundo possa afirmar-se sem o primeiro, ele apenas põe o primeiro como uma fase de apoio ao desenvolvimento do segundo. Por tal característica (entre outras), as ideias de Perelman estão em afinidade com a Retórica aristotélica, como já percebera Guimarães (2004, p. 145), em seu artigo *Figuras de Retórica e Argumentação*: “Assim, modernamente, a obra de C. Perelman, autor belga, diligencia reabilitar uma teoria da argumentação que reencontre a tradição aristotélica.”

Reale (2007, p. 163), ao comentar sobre a Retórica de Aristóteles, apresenta a seguinte síntese: “O retórico deve conhecer as coisas sobre as quais quer convencer, assim como deve conhecer a alma dos ouvintes na qual deve introduzir a persuasão.” Em consonância com esta afirmação, voltaremos à retórica aristotélica no item 1.3. Antes, façamos uma breve viagem pelo desenvolvimento da retórica anterior a Aristóteles, seguindo à próxima seção -1.2.

1.2 A retórica antes de Aristóteles

A retórica tem historicamente participado da vida de inúmeros povos, entre os quais encontramos os hindus, egípcios, chineses e hebreus, conforme nos mostra Rebou (2004, p. 1). Entretanto, este mesmo pesquisador (*ibid.*) considera que a retórica é, em certo sentido, uma invenção grega, tanto quanto a filosofia, a geometria e a tragédia. Em suas palavras:

Para começar, os gregos inventaram a ‘técnica retórica’, como ensinamento distinto, independente dos conteúdos, que possibilitava defender qualquer causa e qualquer tese. Depois, inventaram a teoria da retórica, não mais ensinada como uma habilidade útil, mas como uma reflexão com vistas à compreensão, do mesmo modo como foram eles a fazer teoria da arte, da literatura, da religião.²⁴

24 O mesmo autor (*opus cit.*) chega a defender que, durante mais de dois milênios, até a época de Napoleão III, não se acrescentou nada de significativo que caracterizasse uma mudança frente às ideias de retórica já desenvolvidas na antiga Grécia.

Homero (séc. VIII a C.) já considerava que os homens dotados de eloquência²⁵ (vista por ele como dádiva divina) recebiam muito respeito entre as pessoas comuns na antiga Grécia, conforme consta em Ferreira (2010, p. 39-40). Do livro IX da *Ilíada* homérica, Plebe (1978, p. 8) destaca que Aquiles recebeu de seu pai (Peleu) o companheiro de guerra Fenix, para que este fizesse de Aquiles um hábil na arte da palavra. O mesmo autor (*ibid.*), ao traduzir a frase homérica *myton te rheter émenai* (“ser capaz de produzir palavras”), tem em vista haver uma proximidade entre retórica e poesia “(...) na medida que o orador narra (*mythoi*), isto é, criações fantásticas e não puramente racionais (...)”.

Portanto, a eloquência discursiva também teve o seu lugar na mitologia grega. Conta-se que Mercúrio (identificado com o *logos*), enviado por Júpiter no intuito de amenizar a miséria humana, veio à terra trazendo a eloquência aos homens: “Primeiramente, apenas os mortais mais inteligentes entraram em contato com a eloquência e foram eles os criadores da sociedade, da indústria e de todas as artes” (FERREIRA, 2010, p. 40). Também encontramos referência a uma divindade chamada Persuasão, participante do cortejo de Vênus e portadora do poder encantatório da beleza: “Os gregos a consideravam uma deusa poderosa. E a ela nada negavam porque era encantadora e suas palavras eram mágicas e cheias de doçura, como afirmava Ésquilo.” (*id., ibid.*, p. 40).

Por outro lado, levando em conta o não mitológico, Chauí (2002, p. 41) destaca a importância de, já na Grécia arcaica, terem ocorrido assembleias de guerreiros, onde estes se reuniam com cada um tendo o direito de falar e de ser ouvido:

Em primeiro lugar, porque não é uma palavra solitária e unilateral, proferida por um senhor da verdade, mas é uma palavra compartilhada; é palavra diálogo. Em segundo, porque não é palavra de um grupo secreto de iniciados, mas uma palavra pública dita em público. Em terceiro, porque não é uma palavra religiosa, mas leiga e humana.

25 A eloquência – consta, em Rezende (2010, p. 29), que vem do latim *eloquor*, significando “expressar pela palavra”. Consiste em como o orador expressa os conteúdos temáticos através, por exemplo, do estilo, da elegância, da vivacidade, da concisão, da adequação forma/conteúdo, da clareza, fazendo uso das figuras com valor de argumentos, de acordo com Ferreira (2010, p. 116) e Mosca (2004, p. 28-29). Para Peterlini (2004, p. 120) – apoiado na obra de Cícero “De l’orateur, I, XXXII” – não foi o que chamamos de eloquência que nasceu da retórica, mas a retórica, que nasceu da eloquência.

Perelman (2004, p. 179) também reconhece a forte contribuição grega para o desenvolvimento da arte retórica. Sendo assim, já que os nomes basilares, que contribuíram para as discussões e o desenvolvimento dessa arte, ecoam da antiga Grécia, procuraremos, a partir do que registram alguns dos principais historiadores que tratam desse tema, manter a nossa atenção voltada para os pensadores gregos: seus nomes e suas ideias anteriores à Retórica de Aristóteles.

Ortega (1989, p. 19) relaciona o desenvolvimento da retórica com o estabelecimento da democracia grega, uma vez que tal regime permitiria a livre manifestação de opiniões individuais e coletivas. Portanto,

[...] a Retórica, que ensina os modos e técnicas de exposição, em seu mais radical sentido tem vida e história comum com a Democracia, como parte integrante da vida pública e da formação intelectual, principalmente na antiga Atenas democrática e nos séculos V e VI anteriores a nossa era. (tradução nossa)²⁶

Entretanto, não sejamos ingênuos pensando que a democracia ateniense foi inteiramente coerente com uma suposta concepção teórica norteadora de seus encaminhamentos, pois tal regime não ficou isento de ideologias produzidas pela aristocracia. Chauí (2010), ao pôr em foco a “Oração Funebre” - que “Tucídides atribui a Péricles” -, mostra a existência de discursos aristocratas que suprimiam as tensões e facções da vida prática para exaltar um Estado com funções intemporais e universais. Diz a autora (*opus cit.*, p. 29): “De fato, a ‘Oração’ de Péricles sempre foi lida como um discurso que teria em seu centro o elogio da democracia, porém nela reina o silêncio sobre o *krátos* do *demos* (o poder popular)”. Indo mais além, Chauí acrescenta (*ib.*, p. 31): “Em outras palavras, a filosofia clássica é o pensamento aristocrático que se exprime no interior de uma democracia sobre a qual pouco sabemos, porque os democratas nada deixaram escrito sobre ela.”. Apesar dessa carência de documentos, podemos afirmar que, entre conflitos de interesses e ideologias, a arte da persuasão encontrou

26 [...] la Retórica, que enseña los modos y técnicas de exposición, em su más radical sentido tiene vida e historia común con la Democracia, como parte integrante de la vida pública y de la formación intelectual, sobre todo em la antigua Atenas democrática de los siglos V y VI anteriores a nuestra era.

solo fértil em discursos de uma aristocracia durante o período clássico grego.

Plebe (1978, p. 1), demarca as origens da retórica antiga na Magna Grécia²⁷ do V século a. C., reservando especial atenção aos nomes de Córax e Tísias (sendo este último o discípulo do primeiro): “Enquanto os testemunhos sobre Empédocles são acima de tudo muito vagos, a respeito da obra de Córax e Tísias como precursores da teoria retórica gorgiana parece que não se pode duvidar.”²⁸

Apoiando-se em depoimentos deixados por Cícero, Plebe tem em vista que a prática retórica foi anterior aos sicilianos Córax e Tísias, mas considera que foi com estes dois que ela ganhou “método e preceitos”.

Os testemunhos de Platão (*Fedro*, 267 a-b) também servem como referências para que possamos compreender o fundamento da retórica de Tísias (provavelmente o mesmo da de Córax). Tal fundamento consistia na procura do verossímil (*ta eikóta*)²⁹, mais tarde teorizada por Aristóteles, numa retórica de tipo probatório em busca de provas (*písteis*), conforme consta em Plebe (1978, p.2) ao descrever a retórica de Córax e Tísias:

Por isto a sua retórica assumia o aspecto técnico de uma *ars* com preceitos assentados cientificamente:

27 Segundo Mosca (2004, p. 28-29), os gregos organizaram o sistema retórico dividindo-o em quatro partes, que são: “Inventio - É o estoque de material, de onde se tiram os argumentos. [...] A tópica de que trata Aristóteles. O estudo dos lugares. Dispositio - É a maneira de dispor as diferentes partes do discurso [...]: exórdio, proposição, narração/descrição, argumentação (confirmação/refutação) e peroração. Elocutio - É o estilo e as escolhas que podem ser feitas no plano de expressão para que haja adequação forma/conteúdo [...]. Actio - É a ação que atualiza o discurso, [...]. Nela se incluem os elementos suprasegmentais (ritmo, pausa, entonação, timbre de voz) e a gestualidade”. Mosca (op. cit.) registra que os romanos acrescentaram mais uma parte, a memória - “É a retenção do material a ser transmitido, considerando-se sobretudo o discurso oral, [...]. A memória permite não somente reter, mas improvisar”. A divisão feita por Aristóteles, consta no item 3.3.1.

28 Garavelli (1991, p. 18), ao citar a importância de Corax e Tísias para o desenvolvimento da retórica, aponta para Siracusa como sendo a cidade onde tal arte teria se iniciado: “Siracusa, primeiras décadas do século V a. C.: dos tiranos Gelón e seu sucessor Gerón, levam a cabo expropriações massivas de terrenos para distribuir lotes a soldados mercenários. Quando, em 467 a. C., uma insurreição derruba a tirania, começa uma larga série de processos para recuperar as propriedades confiscadas. Com uma inclinação natural para a argumentação e os enfrentamentos judiciais [...] os litigantes sabiam atacar e defender-se com uma eficácia e precisão instintivas. Só faltava prover-lhes de uma técnica e de um método codificados, e é esta a tarefa que haviam levado a cabo Corax, em atividade em tempos de tirania, e seu discípulo Tísias, [...]”. Garavelli (*opus cit.*, p. 19) também observa que “O nascimento da retórica está unido também ao descobrimento e ao reconhecimento do valor cognoscitivo e educativo da reflexão sobre a língua”. (tradução nossa)

29 Plebe (1978, p.2) baseado em dois fragmentos de Epicarmo, identifica que já havia uma polêmica contra a retórica da verossimilhança, de modo que existiam aqueles que a colocavam em oposição ao sentido de verdade.

sabemos, assim, de uma sua teoria do proêmio oratório, (...) . Ela devia visar ao estudo das técnicas de demonstração da verossimilhança de uma tese dada.

Garavelli, (1991, p. 18-19), assim como Plebe (1978), procura mostrar que a *téchne* retórica siciliana do V século a. C. não se exauriu nas propostas de Córax e seu citado discípulo. Nessa perspectiva, considera que, enquanto estes desenvolviam uma retórica fundamentada na demonstração técnica do verossímil, outra escola daquele tempo, ligada estreitamente ao mundo pitagórico, teorizava e praticava uma retórica *psicagógica*, ou seja, baseada na sedução pelo efeito emotivo a partir do uso sábio da palavra, não da adesão racional. De acordo com Plebe (1978, p. 3), Pitágoras e seus seguidores já desenvolviam a *polytropia*, uma vez que dispunham de diferentes modelos de discursos para públicos distintos: os *paidikoí* para os jovens, os *gynaíkeioi* para as mulheres, os *archontikoí* para os arcontes, os *ephebikoí* para os efebos.

Para Garavelli (opus cit., p. 19), é justo lembrar que Aristóteles considerou Empédocles de Agriguento, “filósofo com fama de mago”, como o verdadeiro fundador da retórica, além de o filósofo de Estagira ter atribuído aos pitagóricos o conceito de “oportuno” (*Kairós*):

Foi Aristóteles que atribuiu ao ambiente pitagórico a definição do conceito de “oportuno” (*Kairós*) [...]. A ideia de oportunidade de um discurso segundo as circunstâncias e os interlocutores havia estado sempre relacionada com a noção de politropia e teria implicações educativas e sociais com um largo futuro. (tradução nossa)³⁰

Outra característica dos discursos pitagóricos era o emprego da antítese, como, por exemplo: para exaltar os bons resultados da virtude, contrapunham-se as vantagens de quem é bem educado às desvantagens

30 Fue Aristóteles el que atribuyó al ambiente pitagórico la definición del concepto de lo “oportuno” (*kairós*) [...]. La idea de la oportunidad de un discurso según las circunstancias y los interlocutores había estado siempre relacionada con la noción de politropia y tenía implicaciones educativas y sociales con un largo futuro.

de quem não o é.

Reboul (2004, p. 2), chama a atenção para a origem judiciária da retórica, considerando Córax – a quem descreve como discípulo de Empédocles – como aquele que dá a primeira definição dessa arte: “(...) ela é ‘criadora de persuasão’.” Esse mesmo autor (*opus cit.*, p. 2) acredita que a retórica nasceu dos conflitos entre cidadãos despojados de seus bens por antigos tiranos, e lembra que a origem de tal arte é siciliana, estendendo-se a Atenas pelos laços, e até processos, existentes entre as duas cidades. Reboul caracteriza a retórica daquele tempo com as seguintes palavras:

Retórica judiciária, portanto, sem alcance literário ou filosófico, mas que ia ao encontro de uma enorme necessidade. Como não existiam advogados, os litigantes recorriam a logógrafos, espécies de escrevões públicos, que redigiam as queixas que eles só tinham de ler diante do tribunal. Os retores (...) ofereceram aos litigantes e aos logógrafos um instrumento de persuasão que afirmavam ser invencível, capaz de convencer qualquer pessoa de qualquer coisa. Sua retórica não argumenta a partir do verdadeiro, mas a partir do verossímil (*eikos*).

Tal afirmação de Reboul (*opus cit.*) está de acordo com o que diz Halliday (1990, p. 64), que também reconhece as origens jurídicas da retórica, associando-as ao exercício da democracia grega:

Quando a democracia foi restaurada em Siracusa (466 a. C.), os exilados começaram a voltar, depois de terem sido expulsos por um governo despótico. Como não haviam documentos escritos para comprovar o direito de propriedade dos que estavam reivindicando suas antigas terras, o governo passou a resolver tais disputas por um novo sistema jurídico. A fim de melhorar a capacidade de persuasão das partes em litígio, apareceram professores de arte de expor razões e defender causas, que era a ‘arte da retórica’. Eram professores de técnicas de persuasão, conhecidos como sofistas,

Halliday não cita Córax e Tísias e nem os pitagóricos, deixando uma

lacuna no que diz respeito a importantes nomes da retórica, mas destaca os sofistas enquanto ideólogos que defenderam a retórica como disciplina central no processo educativo ateniense.

Os sofistas constituíam uma classe de habilidosos oradores, cujas características são citadas inicialmente na obra de Russel (2001, p. 62), com as seguintes palavras: “A eles Sócrates se refere desdenhosamente como os que fazem o raciocínio mais fraco parecer mais forte.”

Russel considera que os sofistas existiram em um contexto social de pouca educação sistemática na Grécia e, diante de tal lacuna, tornaram-se mestres itinerantes que faziam conferências e recebiam, em dinheiro, o pagamento por seus ensinamentos.

O sofista *Górgias*, nascido por volta de 485 a. C., siciliano e discípulo de Empédocles, é destacado por Reboul (2004) como sendo uma nova fonte da retórica cuja estética é literária e de prosa eloqüente. Para mostrar a perspicácia de *Górgias*, Reboul descreve o *Elogio de Helena*, obra em que o sofista teoriza as razões que teriam levado Helena, esposa de Menelau, a se deixar raptar por Páris, o troiano, e, para resgatá-la, os gregos iniciaram uma guerra que se estendeu por dez anos. Consta que, em sua retórica, *Górgias* defende que o rapto de Helena se deveu à providência dos Deuses e do destino; ou ela foi levada à força; ou foi envolvida por discursos; ou vitimada pelos próprios desejos. De uma forma ou de outra, conforme *Górgias*, Helena foi subjugada por um poder maior do que o seu próprio querer. O referido sofista ressalta, como razão principal, a força do discurso que fez com que a mulher se deixasse raptar, e a sua defesa de Helena manifesta-se como uma exaltação ao poder de sedução da própria arte retórica. Em nenhum momento *Górgias* considera a possibilidade de Helena ter partido por vontade própria. Assim, o sofista caracteriza o ato involuntário de Helena como não merecedor de castigo.

A retórica de *Górgias* é analisada por Plebe (1978, p.13) como doutrina apoiada em duas teorias: “[...] de um lado, a da poesia como *apáte* (literalmente, engano, [...], de outro lado, a da eloqüência como persuasão (*peithó*).” Para tal pesquisador, a *apáte* deve ter sido decorrência da influência pitagórica sobre o *Górgias* ainda jovem, na qual constou a valorização do encantamento poético. Entretanto, o citado sofista imprimiu um significado diferenciado daquele proposto pelos pitagóricos. Para estes, a arte, em um conceito mágico-estético, serviria para curar as moléstias do corpo e também as da alma “(*he mousiké...prós hygeian*)”; sempre

em busca da saúde. Para *Górgias*, o encantamento poético e o “engano” proporcionam mais do que a cura, pois criam uma doce doença da alma, algo que é um desvio, porém, segundo este sofista, tal desvio “(...) é bem melhor do que a maçante normalidade”(PLEBE, *opus cit.*, p.13).

Górgias interessou-se pela poesia considerando-a maravilhoso encantamento, algo que tanto pode curar como levar os homens a uma “agradável doença” (*nosos hedéia*). Plebe prossegue, citando, como exemplo deste “engano” e desvio, a arte dramática, uma vez que, na tragédia, paixões e mitos provocam um engano, mas aquele que enganou é mais esperto do que o não enganador, e quem se deixou enganar apresenta mais sabedoria do que quem não se deixou, pois, na perspectiva gorgiana, o prazer das palavras só não é envolvente para quem é insensível.

Entre os pesquisadores que se voltam para o estudo da arte retórica em *Górgias*, existe uma polêmica no que se refere ao estabelecimento de fronteiras entre a doutrina retórica e a doutrina poética em sua obra. Nas palavras de Plebe (*opus cit.*, p. 12):

Immisch, detrator das dissertações estéticas de *Górgias*, sustentava que, substancialmente, não existe um pensamento estético em *Górgias*, mas somente uma arte retórica (*téchne rhetoriké*) [...] as observações de *Górgias* sobre a poesia não teriam outro valor senão o de exemplificar a sua arte (*téchne*) empírica. Rostagni sustentou, ao contrário, que em *Górgias* a retórica deriva da poética e, criticando Immisch, afirmou que, embora mais tarde a poética se tornasse serva da retórica, vê-se que há em *Górgias*, diferentemente, uma filiação substancial da retórica à poética e à musicologia.³¹

Por outro lado, encontramos em Ortega (1989, p. 25), a seguinte afirmação: “O homem, entre os sofistas, que mais contribuiu para a perfeição da linguagem e do discurso eficaz para fazer triunfar a única

31 Segundo Plutarco *apud* Plebe (*ibid.*, p.17), a arte de *Górgias* é criadora de crenças e não de ensinamentos embasados em verdades.

verdade subjetiva foi *Górgias* de Leontino.” (tradução nossa)³²

De todo modo, é certo que a poética é fator determinante na retórica gorgiana.

Outro sofista, bastante citado por diversos pensadores, é Protágoras (486-410 a. C.), nascido em Abdera, na Trácia, e conhecido, entre outras razões, pela sua máxima relativista “O homem é a medida de todas as coisas, do ser daquilo que é, do não-ser daquilo que não é”. Protágoras era um mestre itinerante que ganhava dinheiro ensinando eloquência e filosofia e, de acordo com Russel (2001, p. 62-63), atuou em um contexto social de muitas ideias conflitantes entre si, de combates filosóficos “ (...) que dificultavam discernir de que lado estava a verdade.” Russel esclarece:

Em geral, essa foi a situação difícil na qual se encontraram os sofistas. As teorias conflitantes dos filósofos não davam esperança de que fosse possível qualquer conhecimento. Além disso, a crescente experiência do contato com outras nações demonstrara haver fossos intransponíveis entre os costumes das diferentes nações. [...] Como os sofistas perceberam que não podiam ter o conhecimento, declararam que não era importante. O que importava era a opinião útil.

Nessa perspectiva, de busca pela opinião útil, o sofista Protágoras, procura conhecer, por exemplo, os melhores argumentos para defender ideias distintas, desenvolvendo a sua doutrina das antíteses, conforme consta em Plebe (1978, p. 10): “Protágoras sustentava que ‘em torno de cada questão existem dois discursos opostos reciprocamente’”. O historiador procura mostrar que rapidamente essa doutrina se expandiu na Ática, exemplificando que ela é citada em um fragmento da *Antiope* de Eurípedes (fr. 189), constando que “Se alguém é hábil no falar, pode sustentar uma disputa de dois discursos opostos sobre qualquer assunto”, e, na página seguinte, Plebe acrescenta:

[...] é muito significativo que uma das obras principais

32 “El hombre, entre los sofistas, que más contribuyó a la perfección del lenguaje e del discurso eficaz para hacer triunfar la única verdad subjetiva fue *Górgias* de Leontino.”

de Protágoras tivesse por título precisamente *Antilogias*." (...) segundo Untersteiner (*I sofisti*, pp. 17-18), 'as *Antilogias* tratavam de quatro problemas fundamentais: 1) sobre os deuses; 2) sobre o ser; 3) sobre as leis e todos os problemas que se referem ao mundo da *pólis*; 4) sobre as artes.

Ao comparar as retóricas dos sofistas *Górgias* e Protágoras entre si, Plebe (*opus cit.*, p.12), considera que o primeiro, cuja arte persuasiva recorreu a forte encantamento poético, deu início a uma teoria formal de arte retórica como disciplina independente, enquanto Protágoras teria sido "o pai da retórica prática das antilogias da Grécia continental".

Russel (2001) contrapõe a sofística às ideias do filósofo Sócrates (470 – 399 a. C), e acrescenta que os sofistas estavam mais interessados em questões práticas, em que o sucesso é preocupação dominante, enquanto Sócrates sustentava que isto não era suficiente, uma vez que tal praticidade não permitia o exame mais aprofundado das questões. Visando a esse aprofundamento, Sócrates desenvolveu a sua maiêutica (arte da parteira), em que ele (Sócrates) costumava iniciar os diálogos reconhecendo a sua própria ignorância e, a partir de então, assumia a posição de fazer mais perguntas do que afirmações, buscando a verdade pela interrogação. Com isso, Sócrates procurava levar os seus oponentes a entrarem em contradições com os próprios princípios antes promulgados, ou seja, por meio de perguntas, intencionava levar cada oponente a reconhecer que não sabia acerca do que antes pensava seguramente conhecer.

Também com o uso de ironias, Sócrates procurava conduzir o diálogo até o ponto de o outro reconhecer a sua própria ignorância sobre temas que envolviam, por exemplo, o que é o bem, o justo, o amor, entre outros conceitos vinculados à vida moral. Por isso, esse pensador, que foi mestre de Platão, ficou bastante conhecido como um filósofo que apresentou especial atenção ao aperfeiçoamento moral do homem. Ao fazer com que o seu interlocutor reconhecesse a sua própria ignorância, Sócrates tentava realizar o "parto" de novas ideias supostamente nascidas de dentro daquele que com ele discutia. Daí o porquê desse instigador de diálogos figurar como um "parteiro" de ideias, e a denominação de seu método ser "maiêutica socrática". O desenvolvimento desse método, provavelmente, foi inspirado nas práticas de sua mãe Fainarete, que era parteira, e de seu pai Sofronisco, que era escultor. Este último, possivelmente inspirou Sócrates a dialogar

como quem procura esculpir um novo referencial moral visando formar a um ser humano mais justo e mais consciente de seus próprios atos.

Sócrates não era um Sofista, ou, pelo menos, não era assim que Platão o descrevia em seus diálogos. Todavia, é possível que ele (Sócrates) tenha recebido influências de alguns sofistas no que diz respeito à perspicácia no uso das palavras.

Entretanto, vale lembrar que, diferentemente dos sofistas, a maiêutica socrática, conforme é descrita por Platão, cujo desenvolvimento não dependia do recebimento de dinheiro, ocorria dentro de uma prática dialética em busca da verdade. E Sócrates, na perspectiva platônica, via os sofistas como oradores sem compromisso com essa busca, ou seja, eram vistos como manipuladores de crenças inconsistentes, sem conteúdo provável. Tal perspectiva socrática-platônica gerou uma polêmica que se estendeu até os nossos dias com teorias conflitantes entre si no que se refere à importância e à honestidade dos sofistas na antiga Grécia, assim como as discussões a respeito das possíveis influências sofisticas sobre Sócrates. O pesquisador Nestle³³, tenta esclarecer:

Estamos habituados a considerar Sócrates o antípoda da sofística. Porém, ao tempo da paz de Nícias, se um estrangeiro em Atenas tivesse perguntado a um cidadão do local qual era na cidade o mais famoso sofista, este com certeza teria respondido: Sócrates.

Russel (2001, p. 63-64) avalia que a mais respeitável das atividades dos sofistas, entre outras de uso prático mais imediato, foi a de fornecer a educação literária, e defende que, com as constituições democráticas do século V a. C., a prática de discursar ganhou importância, assim como os professores sofistas que a ensinavam. Segundo esse autor, é importante distinguir a erística da dialética: “Os que praticam a primeira só querem vencer, enquanto os dialéticos tentam descobrir a verdade.” Para Russel (*ibid.*), o termo *debate* faz referência à prática da erística, enquanto o sentido de *discussão* vibra em consonância com a dialética. Entretanto, escolhemos não fazer tal distinção no presente trabalho. Para os termos *debate* e *discussão*, consideramos que dependem dos seus respectivos

33 (1940 *apud* Plebe, 1978, p. 21).

contextos, de modo que não necessariamente debate implica em erística.

Sabemos que Platão (428-7 – 348-7 a. C) considerava que os sofistas eram habilidosos praticantes da erística, e comumente capazes de defender e atacar uma mesma questão, conforme o que lhes era mais conveniente a cada debate. Isso fica claro nos diálogos platônicos *Górgias* e *Eutídemo*, nos quais o filósofo procura mostrar que a retórica não é uma ciência e nem uma verdadeira arte, pois, pelo que consta no *Górgias* (465 a), ela é somente uma *empeiria*, ou seja, uma habilidade prática decorrente da experiência. A negação dessa prática como ciência não é novidade naquele contexto social, pois, na tradição retórica, dos pitagóricos a *Górgias*, como concorda Plebe (1978), a retórica era situada no mundo da *doxa* (opinião), e não da ciência. Entretanto, Platão acrescenta uma provocação ao afirmar que a retórica também não é uma arte, ou seja, não é *thécne rhetoriké* como defendia *Górgias*, considerando-a apenas como habilidade. Este filósofo está mais interessado na dialética, a qual é vista por ele como uma arte que se volta tanto para a forma quanto o conteúdo. Entretanto, ele (Platão) discute sobre a retórica por reconhecer que tal atividade, tendo o caráter de experiência tecno-prática, não seria de todo inútil³⁴. Na visão platônica, portanto, a retórica seria diferente da dialética e também da sofística, como pode ser constatado no *Górgias* (465), no qual a sofística aparece como contrafação da arte de legislar (*nomothetiké*), e a retórica como contrafação da arte de administrar a justiça (*dikaiosyne*). Platão considera que essas duas formas de habilidades são contrafações de um gênero de habilidade que não é arte, o qual ele denomina *kolakeia* (adulação), mas admite que tal gênero é contrafação da arte. Em resumo, embora reconheça que os sofistas são dotados de um espírito ousado e imaginativo, a filosofia platônica vê a retórica como discurso vazio de conteúdo.

Já na sua maturidade, Platão passa a considerar a retórica como sendo uma versão disparatada e distorcida da dialética, conforme consta em seu diálogo *Fedro*, e, por outro lado, a idealizar a existência de uma verdadeira retórica, a qual ele identifica com a própria dialética. Assim, Platão equipara a falsa dialética com a retórica, ao mesmo tempo em que identifica a retórica verdadeira com a dialética, tornando a retórica reprovável somente quando esta última não se identifica com a primeira. Por conseguinte, segundo Platão, qualquer sofista, uma vez não praticante da dialética, não

34 Watanabe (1995) e Plebe (1978) também interpretam a crítica de Platão dessa maneira.

merece confiança, por maior que seja a sua habilidade oratória. Nesse sentido, em um trecho do *Fedro* (LII, 268 b-c), ele faz uma comparação entre as características da retórica e o perfil de um falso médico³⁵. Descreve que o suposto doutor alega conhecer os modos de deixar o corpo quente ou frio, de provocar vômitos ou evacuações, entre outros efeitos, e que o mesmo acrescenta: “E porque sei tudo isso tenho-me na conta de médico e também com a capacidade de fazer um médico da pessoa a quem eu transmitir esses conhecimentos”. Esse trecho é seguido imediatamente pela citação que registramos adiante:

Sócrates – Como imaginas que lhe responderia quem o ouvir-se expressar-se dessa maneira?

Fedro – Que mais poderia fazer, a não ser perguntar se também sabia a quem aplicar tudo aquilo, o tempo certo e a dose para cada caso?

Sócrates – E se ele contestasse: Dessas coisas não entendo patavinas; porém suponho que quem aprender comigo aquilo tudo, ficará em condições de responder a tais perguntas.

Fedro – Diriam, segundo penso: Este homem é louco! Só porque leu um livro, ou porque encontrou casualmente alguns remédios, considera-se médico, ainda que nada entenda de tal arte.

Ao considerar o praticante da retórica como alguém cujo conhecimento não é confiável, Platão (*opus cit.*, LVII, 272 d-e) afirma que “Nos tribunais, por exemplo, ninguém se preocupa no mínimo com a verdade, só se esforçando por persuadir”, e que toda a arte da oratória consiste em manter a verossimilhança do início ao fim do discurso. Portanto, esse pensador tem em vista que todo filósofo deve manter como seu objetivo a plena busca pela verdade, ao invés de priorizar as aparências dos discursos só para persuadir a qualquer custo. Por outro lado, embora tenha feito tantas críticas à retórica, o citado filósofo reconhece a importância de se

35 A exemplo de outras obras de Platão, trata-se de um texto em que o filósofo Sócrates (que foi mestre de Platão) aparece como personagem dialogando com outros pensadores de seu tempo.

identificar os diferentes tipos de auditórios que podem inspirar construções oratórias distintas entre si - mantendo em comum a busca pela verdade -, e, sendo assim, já prepara, de certo modo, o caminho para a sistematização aristotélica da retórica que virá logo depois³⁶. Tanto é assim, que alguns aspectos, que serão valorizados por Aristóteles em sua obra *Retórica*, já constam nas seguintes palavras de Platão (*Ibid.*, LVIII, 273d-274a):

[...] quem não fizer a enumeração exata da natureza dos ouvintes nem distribuir os objetos de acordo com as respectivas espécies e não souber reduzir a uma ideia única todas as ideias particulares, jamais dominará a arte da oratória, dentro das possibilidades humanas. Mas, sem trabalho ninguém consegue chegar a esse ponto. Não é para falar com os homens nem para tratar com eles que o sábio depende tanto esforço, mas para falar o que agrade aos deuses e também para lhes comprazer com suas ações, na medida do possível. Porque o homem de senso [...] não deverá esforçar-se para agradar seus companheiros de escravidão; pelo menos não porá nisso o principal intento, nem o fará de ligeiro, porém a bons mestres e de boa origem.

Eis que fica clara a preocupação de Platão em estabelecer parâmetros éticos para a prática da oratória, e, nesse sentido, veremos, após alguns parágrafos adiante, que a mesma preocupação pode ser identificada em Aristóteles no que concerne à sua sistematização. Antes, vejamos ainda alguns outros nomes que se destacaram como importantes retores na antiga Grécia.

Entre os que tentam moralizar a retórica e conferir-lhe um ar mais

36 Conforme Reale (2007, p. 163-165), diversos estudiosos reconheceram que a Retórica de Aristóteles tem o propósito de realizar o mesmo ideal de justiça exposto por Platão no *Fedro*. Para o citado autor (*opus cit.*, p. 63): "Com efeito, do começo ao fim do seu tratado, o Estagirita mostra-se firmemente convencido de que a retórica não pode e não deve estar senão a serviço do verdadeiro, do justo e do bom." Entretanto, vale lembrar que a Retórica de Aristóteles põe em evidência uma justiça no campo probabilístico (na medida prática do possível), ou seja, levando em conta o mundo das opiniões na concretude de uma realidade social dada, enquanto Platão busca construir um sentido de justiça por ele idealizado para compor o seu modelo de cidade ideal. Portanto, enquanto este se dedica sobretudo ao ideal, Aristóteles destaca o real na vida prática.

confiável, como é confirmado por Reboul (2004, p. 11), encontramos Isócrates (436-338), ateniense e professor de arte oratória, para quem a retórica “(...) só é aceitável se estiver a serviço de uma causa honesta e nobre, e (...) não pode ser censurada, tanto quanto qualquer outra técnica, pelo mau uso que dela fazem alguns.” Procurando integrar a filosofia à arte retórica, Isócrates define a si mesmo como um ante-sofista, chamando a si próprio de filósofo. Ele não acredita que o homem possa conhecer as coisas tal qual elas são, e, em decorrência disso, coloca a dialética de Platão no mesmo nível da erística dos sofistas. Isócrates despreza a grandiloquência gorgiana e, embora busque uma prosa literária, desenvolve uma oratória clara, sóbria, precisa, cuja beleza é isenta de ritmos marcados, “metáforas brilhantes” e neologismos; uma retórica sutilmente bela, ao mesmo tempo harmoniosa e diferente da poesia; “(...) é eufônica, evitando as repetições desgraciosas de sílabas e hiatos” (*opus cit.*). Em oposição aos sofistas, que se diziam capazes de fazer qualquer homem persuadir a quem quer que seja, Isócrates não vê o ensino como todo-poderoso, pois considera a importância das aptidões naturais, assim como da disciplina em práticas constantes, além do ensino sistemático³⁷. Também afirma que apenas a originalidade não basta para se construir um bom discurso, pois é preciso conjugá-la à pertinência e às circunstâncias. Acerca desta visão isocrática, Plebe; Emanuele (1992, p. 27) explicam: “[...] por isso, o verossímil (*eikós*) é síntese de invenção (*héuresis*) e de oportunidade (*kairós*). Isto é, se inventarmos conceitos não pertinentes a uma realidade efetiva, teremos uma mera fantasia desprovida de realidade”. Os citados pesquisadores acrescentam que, dentro desta proposta de Isócrates, o orador também não deve se limitar ao registro do que é seguramente verdadeiro, pois, se assim for, “[...] não teremos sequer aquele lampejo de inteligência que nos faz compreender – e não só registrar – a realidade.” (*idem, ibid.*)

Para finalizar esta parte, citamos o nome de Demóstenes, que viveu em 384 a. C., e é destacado por Penteado (1972, p. 253) com as seguintes palavras: “O maior orador da Antiguidade foi Demóstenes”. Consta (*opus cit.*) que o antigo filósofo, ao se formar adulto, acusou os seus tutores de haverem prejudicado a sua herança, processando-os e ganhando a causa. De acordo com Plutarco³⁸, embora tivesse contra si, no início de seus

37 Interessante comparação entre os conceitos de filosofia e de retórica, conforme constam respectivamente em obras de Platão e de Isócrates, é realizada pela pesquisadora Souza (2000).

38 *Apud* Penteado (*opus cit.*, p. 254)

estudos de oratória, a falta de brilho na elocução, o fôlego curto e a voz fraca, Demóstenes superou tais dificuldades com disciplina e dedicação, principalmente depois de receber conselhos de Sátiro, como consta no seguinte trecho:

[...] (Demóstenes) certo dia perguntou a Sátiro porque ninguém lhe dava atenção, quando qualquer camelô de rua era ouvido por multidões atentas. O ator pediu que recitasse qualquer coisa. Depois que Demóstenes declamou, repetiu a passagem, interpretando-a: já não parecia o mesmo período, e Demóstenes aprendeu com Sátiro, quanta expressão e força a linguagem adquire da ação.

É bastante conhecida a determinação de Demóstenes a fim de aprender e aperfeiçoar a arte oratória. Ele simplesmente raspou metade da própria cabeça para forçar a si mesmo a não sair de casa, exercitando por mais tempo a voz e os gestos aplicáveis aos discursos.

1.3 Retórica em Aristóteles

Aristóteles, diferentemente de Platão, vê a retórica como algo que normalmente faz parte da vida social e política, como uma arte importante para o desenvolvimento dessas áreas. Tal pensador tem em vista que a distinção conceitual, envolvendo o estudo dos termos e como estes podem contribuir para a composição lógica e persuasiva dos argumentos, é fundamental para que o ser humano possa clarificar suas ideias e comunicá-las socialmente. É nessa perspectiva que ele propõe a formação de um retor que saiba identificar as vantagens e (ou) desvantagens persuasivas na construção de cada discurso, visando estabelecer, conforme suas próprias palavras, “(...) quase por completo os fundamentos sobre os quais devemos basear os nossos argumentos, quando falamos a favor ou contra uma proposta.” (ARISTÓTELES, 2007, I, 7, p. 49)³⁹.

39 A numeração por parágrafos, que é bastante comum nas obras antigas, não consta nesta edição, e, em casos assim optamos aqui por citar na seguinte seqüência: o ano da edição; o nº do Livro; o nº do capítulo; o nº da página. Quando a edição trazer a numeração por parágrafos, incluiremos o ano da edição (ou o título da obra) seguido do nº do Livro, nº do capítulo e a numeração por parágrafo, excuindo, neste último caso, o nº da página.

Halliday (1990, p. 66-67) nos faz lembrar que Aristóteles distingue entre as verdades imutáveis da natureza (*theoria*), que seriam do domínio da ciência, e as verdades contingentes (*phronesis*) a exemplo de definições sobre o justo ou o injusto, o belo ou o feio, útil ou inútil, envolvendo crenças e valores que transitam pelo que é verossímil, ou seja, provável, aceitável. Sobre esse assunto, Plebe (1978, p. 39) ressalta que a retórica “[...] não se efetuará, portanto, por meio dos silogismos irrefutáveis, mas por meios de silogismos tais que sejam convincentes, embora refutáveis. A estes silogismos Aristóteles dá o nome de entimemas ou silogismos retóricos”. No parágrafo seguinte, Plebe acrescenta que “Aristóteles confere um caráter mais sistemático à tripartição dos gêneros oratórios, já presente em Anaxímenes de Lâmpsaco”, referindo-se aos tipos de discurso, quais sejam, o deliberativo, o judiciário e o epidítico.

Vários pesquisadores observam que o filósofo de Estagira, ao analisar os gêneros citados, identifica que o exemplo é um importante recurso que costuma ser utilizado retoricamente ao lado do entimema⁴⁰. Realmente, Aristóteles abre o capítulo XX do livro II de sua Retórica com as seguintes palavras: “Resta-nos agora falar das provas comuns a todos os gêneros, depois de havermos tratado das provas peculiares de cada um. Há duas espécies de provas comuns, o exemplo e o entimema, pois a máxima é uma parte do entimema”.

Este pensador (1959, I, IV, 14) já percebera o poder e a abrangência da arte retórica nas multifaces de seu uso. Ele criticou aqueles que viam na retórica somente um sinônimo de persuasão, e, conforme consta em seu texto:

Vê-se, pois, que a Retórica não se enquadra num gênero particular e definido, mas que se assemelha à Dialética. Igualmente manifesta é sua utilidade. Sua tarefa não consiste em persuadir, mas em discernir os meios de persuadir a propósito de cada questão, como sucede com todas as demais artes. Assim a Medicina não tem por missão própria dar saúde ao doente, mas avançar o mais que lhe é possível na direção da cura. [...] o papel da Retórica se cifra em

40 Isso é destacado por Stirn (2006, p. 62-63) que, ao tentar compreender Aristóteles, também ressalta o modo como o Estagirita põe em foco a aplicação da dialética pela retórica nos temas do dia a dia.

distinguir o que é verdadeiramente suscetível de persuadir do que só o é na aparência, do mesmo modo que pertence à dialética distinguir o silogismo verdadeiro do silogismo aparente, (...).

Esse mesmo trecho, do capítulo primeiro do livro I da Arte Retórica, foi também destacado por Chauí (2002, p. 480), ao procurar mostrar que, para o Estagirita, a retórica é fundamental na vida política; nos discursos públicos durante processos deliberativos em assembleias, e em decorrência dessa importância cívica, “Aristóteles critica duplamente seus predecessores: uns, por terem identificado a arte com a própria atividade persuasiva; outros, por terem reduzido os procedimentos retóricos aos litígios judiciais [...]”.

No que concerne a esse tema, Aristóteles foi o que se costuma chamar de divisor de águas, pois, por um lado, teceu críticas significativas àqueles que o antecederam, e, por outro, elaborou um sistema de ideias que veio a nortear fortemente as culturas do mundo moderno e contemporâneo. É nesse sentido que Halliday (1990, p. 68) afirma que “Ele nos forneceu, também, a ponte entre retórica antiga e retórica moderna.”

1.3.1 Características do entimema

Aristóteles (*Ret.* I, III, 11), uma vez tendo considerado que cada gênero retórico - deliberativo, judiciário e epidítico - deve ser baseado numa demonstração (*éntechnos*), tem em vista que a retórica deve se desenvolver a partir do método das evidências e, sendo a demonstração uma evidência, afirma: “pois que a nossa confiança é tanto mais firme quanto mais convencidos estivermos de ter obtido uma demonstração”⁴¹ A evidência retórica, conforme Aristóteles, é caracterizada pela aplicação do entimema, ou seja, pelo uso de um raciocínio que não tem o mesmo grau de certeza daquele normalmente apresentado pelo silogismo, mas que busca ser evidente. O silogismo deriva de premissas lógicas, enquanto o entimema tem origem nas premissas retóricas.

Entimema, palavra traduzida por Hoffe (2008, p. 65) como sendo *ideia*; pensamento, é um elemento central da Retórica, cuja importância ganha destaque em demonstrações diante dos tribunais, quando o estado de

41 Demonstração, no sentido de provar mediante raciocínio concludente; comprovar.

coisas ainda não está esclarecido. Na caracterização clássica do entimema, pode-se não pronunciar uma parte de sua conclusão.⁴²

Hoffe (*ibid.*) observa que Aristóteles utiliza o entimema para tratar “[...] de um estado de coisas que não têm validade necessariamente e, a partir daí, necessitam de um aconselhar-se”.

Vale lembrar que, no final do livro II (*Ret.*), o Estagirita dedica-se ao estudo da refutação, como procedê-la seja pela objeção ou pelo contra-silogismo⁴³. Este último se desenvolve vinculado ao silogismo, baseado em opiniões plausíveis, mas refutáveis por meio do contra-silogismo. Neste caso, não necessariamente se constrói um entimema, pois pode-se simplesmente refutar o silogismo.

Os entimemas refutativos, segundo Aristóteles (*Ret.*, II, XXIII, 30), são mais eficazes que os demonstrativos

[...] porque o entimema refutatório reúne em forma condensada os contrários, e, quando postas em paralelo, as coisas aparecem mais claras ao ouvinte. Aliás, de todos os entimemas, tanto refutatórios como demonstrativos, os de maior efeito são aqueles cuja condição é prevista pelo ouvinte, desde o princípio; com a condição de não serem superficiais, - porque o ouvinte sente-se satisfeito ao mesmo tempo, por pressentir o que se vai seguir. Podemos ajuntar todos os entimemas que o ouvinte segue com tão pouca demora que compreende à medida que vão sendo enunciados.⁴⁴

Identificamos, nessa citação, além da comparação entre os dois tipos de entimemas, uma preocupação de Aristóteles em orientar o orador a

42 Hoffe, p. 65), defende que “Isso certamente não significa que o orador ‘joga com cartas escondidas’; antes ele deixa de fora uma premissa, dado que a pode pressupor como conhecida ou, em função de um melhor resultado, ele permite aos próprios ouvintes tirar a conclusão com respeito ao caso particular existente de todo modo, fica não-pronunciado aquilo que se entende por si mesmo.”

43 Comparando os entimemas demonstrativos com os refutativos, Aristóteles (*Ref.*, II, XXII, 15), diz que “O entimema demonstrativo consiste em concluir de premissas admitidas pelo adversário; o entimema refutativo chega à conclusão que o adversário não aceita”.

44 Bittar (2003, 1343-1344), ao buscar compreender essa concepção aristotélica, considera que o homem que defende está sempre em vantagem diante daquele que acusa, pois a acusação parte sempre do não necessário, ou seja, apoiada num juízo de probabilidade; objetável em seu princípio, enquanto a defesa pode indicar ao auditório que o provável é o não necessário e, além disso, “[...] que o provável também in casu não ocorre, baseando-se nos elementos tempo/fatos”.

não produzir discursos enfadonhos. O Estagirita, pensando na vida prática; situações reais do dia a dia em que, geralmente, não se dispõe de muito tempo para os encontros discursivos, tem em vista a importância de o retor saber ajuntar os entimemas de modo que o ouvinte compreenda o raciocínio do orador com tão pouca demora. Mas ele também alerta para que não se cometa excessos no uso dos entimemas:

Não se deve também, a propósito de toda e qualquer questão, procurar empregar os entimemas, pois nesse caso chegaríeis ao mesmo resultado que certos filósofos que demonstram, por meio de silogismos, proposições mais conhecidas e mais persuasivas do que aquelas donde deduzem seus raciocínios. (*Ret.*, III, XVII, 7)

Os lugares comuns, de entimemas demonstrativos e refutativos, compõem uma ampla variedade de argumentos que são estudados, enumerados e tipificados por Aristóteles; hierarquizados segundo a eficácia de persuasão. Os lugares comuns são assim chamados por serem linhas de argumentos de interesses das partes envolvidas na discussão⁴⁵. Vejamos, por exemplo, o seguinte *tópoi* (lugar) que consta no Livro II da Retórica de Aristóteles (XXIII,1):

Primeiramente há um lugar para os entimemas demonstrativos: aquele que se tira dos contrários. Com efeito, importa examinar se o contrário está contido no contrário; se não está compreendido, refutaremos o adversário; se está compreendido, estabeleceremos nossa própria tese; por exemplo, defenderemos que ser temperante é bom, porque viver na licenciosidade é nocivo. Ou então, como no discurso sobre Messênia: “Visto a guerra ser a causa dos males atuais, é pela paz que devemos remediá-los”.

Em mais um exemplo, Aristóteles (*Ret.*, II, 23, 4) apresenta, entre outros entimemas, o seguinte: “se os deuses não sabem tudo, muito menos os

45 Vale ressaltar que Bittar (*opus cit.*) reserva quatro páginas (1339-1342) de sua obra Curso de Filosofia Aristotélica para analisar os *tópoi* entimemáticos (lugares comuns dos entimemas) da Retórica de Aristóteles.

homens.” E logo em seguida ele afirma que esse entimema corresponde ao seguinte *tópoi*: “se um atributo não pertence a um sujeito, ao qual mais deveria pertencer, evidentemente que também não pertence ao sujeito, ao qual deveria pertencer menos.” E também é do Estagirita (*ibid.*, II, XXIII, 7) o seguinte trecho: “Um outro lugar tira-se das palavras contra nós e que voltamos contra o adversário. Este lugar é excelente [...]”.

Já no primeiro parágrafo do capítulo XXIV (Livro II), Aristóteles explica que também existem entimemas aparentes, afirmando: “Como pode haver silogismos verdadeiros e outros que não são, mas que de silogismo só tem a aparência, necessariamente também o entimema será ou verdadeiro entimema, ou não o será senão na aparência, [...]” . Consta (*idem, opus cit.*) que um dos lugares do entimema é a expressão, como, por exemplo, dizer “Salvou uns, castigou outros, quanto aos helenos, libertou-os”. O Estagirita percebe que cada uma destas proposições já fora demonstrada por outras, mas, em suas palavras, “[...] reunindo-as tem-se a ilusão de que delas resulta alguma coisa”. No mesmo parágrafo, acrescenta que outra espécie de entimema aparente pode ser tirada da homonímia, como no seguinte caso: “[...] o rato é um animal de mérito, pois dele procedem os mistérios, que são as mais augustas cerimônias de iniciação” (lembramos que existe semelhança entre as palavras rato e mistério na língua grega).

Também são encontradas (*Ret.*, II, XXI), comparações entre o entimema e a máxima, sendo esta última, conforme consta no início do capítulo citado, “um meio de traduzir uma maneira de ver, que não se refere a um caso particular”. Entre vários exemplos⁴⁶, encontramos (*op. cit.*, II, XXI, 2)

Estas palavras:

Não há homem que em tudo seja afortunado, e estoutras (*sic!*):

Não há homem que seja livre.

São máximas; mas, se lhes junta o que se segue, temos um entimema:

Porque o homem é escravo ou da riqueza ou da fortuna.

46 Além da máxima, Aristóteles também orienta, no decorrer de sua Retórica, como o retor pode tirar proveito da boa aplicação de metáforas, ditos populares, aforismos, enigmas, trocadilhos, provérbios, etc (principalmente no livro III, capítulos 9, 10 e 11), procurando mostrar quais as situações sociais adequadas à aplicação de cada elemento oratório.

É interessante observar como Aristóteles concebe a retórica – e seus elementos constitutivos - em diferentes períodos de sua vida. Nesse sentido, é possível fazer uma distinção entre “retórica antiga” e “retórica recente” na obra deste pensador. Plebe (1978, p. 38) considera que a antiga se manifesta no livro I de Retórica (com exceção do capítulo II) e, no capítulo primeiro, “[...] enfrenta o problema das relações entre retórica e técnica, assumindo posições que já se encontram desvinculadas do platonismo do *Grillos* juvenil”. Plebe tem em vista que o *Grillos* representa apenas uma fase inicial, passageira, do pensamento de Aristóteles acerca da retórica, e nos lembra que a retórica antiga se fundamenta em três premissas: as provas, as verossimilhanças e os sinais (ou indícios). Tais premissas não apresentam o mesmo rigor das premissas lógicas, mas cada qual tem consigo um vigor demonstrativo suficiente para erguer um silogismo retórico, ou seja, um entimema. Por outro lado, em sua “retórica recente”, Aristóteles apresenta quatro premissas: as provas, o exemplo, as verossimilhanças e os sinais, como constam no livro segundo (1402b) de Retórica, incluindo a indução retórica, na qual o exemplo é a premissa de tal entimema, ao lado da dedução. Dentro deste encaminhamento, podemos concordar com Plebe (1978, p. 47) que, ao considerar o capítulo II do livro I de Retórica como sendo representante da “retórica recente”, acrescenta a seguinte observação acerca das premissas:

De cada uma destas quatro premissas deriva um tipo diferente de entimema: da prova, o entimema apodítico; do exemplo, o entimema indutivo; do verossímil, o entimema anapodítico, porque não tem o caráter de necessidade; e, do sinal, aquilo que é absolutamente assilogístico, pois é apenas um entimema aparente. E aparente é, em substância, também o entimema anapodítico que deriva do verossímil.

Esperamos que tenha ficado claro, nessa breve abordagem, o que é o entimema; suas principais características e a sua importância para a arte retórica.

1.3 Retórica e sabedoria prática

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (I, 8, 1099 a) considera a finalidade da vida política como o melhor dos fins, e que “o principal empenho dessa ciência é fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações”. Tal nobreza inclui a observação de que embora já seja desejável o bem para um só indivíduo, é mais nobre e mais divino alcançar o bem para uma nação ou para as cidades-Estado (*opus cit.*, I, 1094 b). Para o Estagirita (*id.*, *ibid.*), a ciência política⁴⁷ é a mais prestigiosa de todas,

Visto que a ciência política utiliza as demais ciências e, ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre o que devemos nos abster, a finalidade dessa ciência deve necessariamente abranger a finalidade das outras, de maneira que essa finalidade deverá ser o bem humano.

Entretanto, é justo termos em vista que Aristóteles ressalta a ciência política entre aquelas que, a exemplo da economia, da estratégia e da retórica, se caracterizam por uma sabedoria prática, ou seja, uma sabedoria – *phronesis* (termo que também pode ser traduzido como prudência) – que se desenvolve conforme as experiências sociais demarcadas na cultura de cada povo. Reale (1994, p. 109) chama a atenção para esse dado, demonstrando que a *phronesis* consiste numa sabedoria prática que difere da *sophia* (sapiência)⁴⁸, sendo esta última ligada à ciência contemplativa (*theorein*), e afirma que “A cosmologia de Aristóteles coloca certo número de seres superinteligentes, as inteligências que governam as estrelas e os planetas, acima do Homem na escala do ser, assim como Deus, o Movimentador Imóvel.”

47 Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles divide a ciência política em dois tipos: a legislativa (mais elevada entre as duas) e a política (mais vinculada aos detalhes administrativos), sendo esta última a esfera mais relacionada aos políticos práticos.

48 Conforme consta na obra de Reale (1994, p. 109-110), quando este põe em foco a Ética aristotélica, há diferença de sentidos entre os termos sabedoria e sapiência. A sabedoria tem o sentido de saber deliberar acerca do bem ou do mal, de um saber escolher corretamente os meios que norteiam a vida prática do homem, lidando com o contingente e o variável. A sabedoria torna reto os meios, mas a virtude ética é que torna reto o fim, conforme consta na *Ética a Nicômaco* (VI, 12,1144 a, 6-7). A sapiência lida com as verdades universais; imutáveis. Outros autores, a exemplo de Morrall (2000, p. 44), traduzem *sophia* como sendo simplesmente sabedoria. De qualquer modo, trata-se de uma sabedoria que é sapiência, enquanto *phronesis* é uma sabedoria caracterizada pela prudência.

Nessa perspectiva aristotélica, a ciência contemplativa lida com o sentido de verdade imutável (cujo conhecimento envolve demonstrações), enquanto a sabedoria prática está voltada mais para deliberações cujos resultados não são precisamente previsíveis ou não podem ser claramente enunciados. Aristóteles (*E.N.*, VI, 5, 1140b) considera que tal sabedoria não é ciência e não é arte, chamando-a de virtude. Entretanto, acrescenta (op. cit., VI, 5, 1140b, 25) que a sabedoria prática deve ser a virtude da parte racional formadora de opiniões, “[...] pois a opinião se relaciona com o variável, da mesma forma que a sabedoria prática”. Com base nessa afirmação, e tendo em vista que a verossimilhança se caracteriza pelo fluxo variável de opiniões e conflitos entre ideias distintas entre si, consideramos que a sabedoria prática participa do aprendizado da retórica e do amadurecimento social do homem para lidar com o verossímil. Tal virtude, sendo fruto de experiências, pode nortear ligações entre retórica-ética-política, como já percebera Ruby (1998, p. 29) ao investigar acerca das relações entre política e Retórica em Aristóteles: “Constata-se, frequentemente, que a palavra política não pode ser abandonada a si mesma. Ela forja sua retidão no decurso de uma vida bem conduzida. Assim a ética une-se à política na retórica”.

Na filosofia aristotélica, para bem se conduzir a vida, é fundamental a presença da sabedoria prática na composição do homem sensato. Com isso, o retor tem mais chances de ganhos, como, por exemplo, desfrutar de prazer e possibilidade de liderança, pois “Se é muito agradável mandar, não o é menos ter fama de sensato, porque o bom senso confere aptidão para o governo” (ARISTÓTELES, *Ret.*, XI, 27).

O Estagirita (*E.N.*, VI, 7, 1141b), acrescenta ainda que a sabedoria prática não se relaciona apenas com o universal, pois, em suas palavras, ela

Deve também levar em conta os particulares, pois ela é prática, e a ação se relaciona com os particulares. É por isso que as pessoas ignorantes, especialmente as que têm experiência, são por vezes mais práticas do que outros que sabem, pois se um homem soubesse que as carnes leves são digeridas mais facilmente e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde;

Para melhor demarcar o sentido dessa virtude, Aristóteles, (*op. cit.*, VI, 10, 1143 a, 5), defende que “A sabedoria prática emite ordens, já que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer, enquanto a inteligência limita-se a julgar.”

Ele também estabelece diferença entre os termos citados e o sentido da palavra discernimento, afirmando que discernimento consiste na reta discriminação do equitativo, e, ao identificar equidade com discernimento, considera que este último é correto quando o homem julga segundo à verdade.⁴⁹ (*E.N.*, VI, 11, 1143 a, 20)

Estamos colocando em foco a tentativa aristotélica de encontrar caminhos filosóficos, tanto em sua Retórica como em sua *Ética a Nicômaco* (e também na *Política*), para diminuir o fosso social existente entre a Filosofia e a vida prática da sociedade⁵⁰. Eis que ele concebe, diferentemente de Platão, a retórica como uma ponte cujo direcionamento pode, contando também com a sabedoria prática, ligar as opiniões úteis e verossímeis, dos cidadãos da *pólis*, tanto entre si quanto entre as suas melhores alternativas e a prática do bem comum. Assim a Retórica de Aristóteles serve como instrumento para se alcançar e aprimorar a eudaimonia, ou seja, o bem agir em conformidade com o verdadeiro, o justo e o bom. Afinal, é contando com as experiências em sociedade que os homens podem aperfeiçoar o próprio modo de lidar com o social. O citado filósofo procura organizar e legitimar, no plano das deliberações sociais, uma postura reflexiva que seja filosófica e, ao mesmo tempo, construtora da realidade e ordenadora da vida cotidiana.⁵¹ Isso é também percebido pelo pesquisador Ruby (1998, p. 28-29), embora o mesmo não se aprofunde nessa questão, ao por em foco a relação entre o cidadão e a retórica na obra do filósofo de Estagira.

Por outro lado, também encontramos pesquisadores que, a exemplo de

49 O Estagirita (*E.N.*, VI, 6, 1141 a, 5) também estabelece diferença entre sabedoria prática e razão intuitiva, sendo esta última a que apreende os primeiros princípios (as primeiras causas). Diz ainda (1141b) “[...] que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza” (*op. cit.*, VI, 7, 1141b), .

50 Esse dado também é percebido e brevemente mencionado por Morral (2000, p. 47), que afirma: “Não se trata de uma tensão criada pelo afastamento de Aristóteles em relação ao platonismo; o fato é que, tanto Aristóteles quanto Platão, participam de uma tensão comum produzida pela incapacidade grega de encontrar a solução final do problema suscitado pela relação entre o filósofo contemplativo e a vida prática da sociedade.”

51 Sobre a construção da realidade pela retórica, Halliday (1990, p. 45) nos faz lembrar que “Quando agimos retoricamente, construímos a realidade com símbolos, entre os quais as palavras, figuras e sons investidos de significados.

Hoffe (2008, p. 60-61), embora reconheçam o ideal aristotélico de vincular o discurso ao fim último do homem (a felicidade), interpretam que Aristóteles propõe uma retórica neutra no sentido normativo e de comprometimento com uma *pólis* justa e uma vida virtuosa. Para Hoffe (*opus cit.*, p. 61):

[...] a Retórica (aristotélica) ocupa-se não com o mundo da vida como um todo, mas somente com um recorte bem delimitado, com o discurso público nos três gêneros de discurso político e de conselho, com o discurso festivo e com o discurso de tribunal, enquanto um âmbito tão importante da vida, como as negociações econômicas e políticas, está ausente.

Hoffe não observa que, na vida prática, discursos deliberativos, festivos e de tribunal, não acontecem necessariamente isolados das esferas econômica e política, não sendo raros os casos em que se constata conexões (mesmo que indiretas) entre as várias áreas citadas. Por exemplo: um discurso em uma festa pode ser motivado por interesses políticos e econômicos (um rei pode anunciar, em plena atmosfera festiva, o casamento de sua filha com o filho do governante de outra cidade, numa estratégica união que visa a ampliação das riquezas); a boa oratória durante o funeral de um respeitável governante pode consolidar alianças com aqueles que professam os mesmos ideais outrora buscados pelo homenageado; discursos deliberativos podem reverberar nas atividades econômicas (imagine alguém discursando a favor do aumento de impostos aplicados aos mercadores, e estes querendo aumentar o preço de suas mercadorias como resposta a tal ameaça); pode ocorrer de o discurso em um tribunal ser decisivo para absolver ou condenar um importante ativista político acusado de corrupção (considere que este tenha boas chances de chegar ao poder – caso seja absolvido – contando com um arrojado projeto de reforma econômica e política); etc. Portanto, compreendemos que Aristóteles tinha consciência desses possíveis entrecruzamentos e interfaces da vida prática, oferecendo a sua Retórica para nortear o exercício da cidadania dentro de tal complexidade social.

Ao valorizar a prática cidadã, Aristóteles (*Pol.*, I, 1, 9) tem em vista que o homem é naturalmente um animal político, como consta nas seguintes palavras:

É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um vil ou superior ao homem.

Fica bastante evidente que este filósofo é apreciador do homem cidadão participativo das decisões da cidade. Por outro lado, ele também demonstra ter consciência de que, geralmente, não é fácil a relação entre pessoas diferentes entre si (em temperamento, traços de caráter, formas de raciocinar, etc), pois “[...] a cidade não se compõe apenas de indivíduos reunidos em maior ou menor número; ela se forma ainda de homens especialmente diferentes; os elementos que a constituem não são absolutamente semelhantes.” (op. cit., II, 1, 4). Quatro parágrafos após esta citação, Aristóteles reconhece que é belo, sem dúvida, o fato de todos os cidadãos estarem de acordo em dizer a mesma coisa quando falam de um mesmo assunto, mas acrescenta que isso é impossível, e nada tem que prove absoluta unanimidade.

Assim, este filósofo, após identificar que todos os homens são dotados de racionalidade, coloca em questão a diversidade nos modos de pensar, conforme interesses variados, individuais e coletivos, que, inevitavelmente, leva a pontos de tensões e constantes discussões entre os cidadãos que buscam decidir o que é melhor para a cidade. Constatando essa realidade, ele propõe uma ordenação para a arte retórica a fim de que esta sirva como instrumento de ligação entre os cidadãos; suas ideias e seus ideais. Nessa concepção, o choque entre opiniões diferentes entre si, pode, por meio da Retórica, levar ao aperfeiçoamento das próprias opiniões, e, em se tratando de decisões acerca do destino da *pólis*, contribuir para o exame minucioso das opções argumentativas visando a escolhas maduras. Ortega (1989, p. 45), concordando com essa argumentação, acrescenta: “Como a Retórica contribui para discutir e aclarar a melhor forma de Estado e educa para o serviço da comunidade, sua aprendizagem e domínio técnico é precioso instrumento para o bem comum e a convivência, que melhora sempre com a liberdade da palavra”. (tradução nossa)⁵²

52 “Como la Retórica contribuye a discutir y aclarar la mejor forma de Estado y educa para el servicio de la Comunidad, su aprendizaje y dominio técnico es precioso instrumento para el bien común y la convivencia, que mejora siempre con la

Ortega inicia o item “Revision de la Retorica: Aristóteles” (*opus cit.*, p.42), alertando que é “absoluta ignorância” acreditar que toda a filosofia anterior a Karl Marx só pretendia interpretar o mundo e não transformá-lo. Por conseguinte, a Retórica aristotélica é vista também como instrumental que fora pensado objetivando transformar a sociedade pela realização das potencialidades do cidadão. Nessa perspectiva, tal obra ganha o sentido de instrumento colaborativo para o aprimoramento moral e técnico dos retores-cidadãos, pois cada um deve aprender a examinar e produzir seus próprios discursos, inclusive procurando conduzir as paixões de seus ouvintes, sabendo escolher o momento certo para a aplicação de entimemas, assim como dos termos adequados a cada situação, de modo a regular as relações sociais de confrontos de ideias. Aristóteles, ao invés de tentar evitar o fato de os cidadãos pensarem diferentes entre si, prefere idealizar e propor uma Retórica capaz de assegurar que os conflitos sejam trabalhados em encontros discursivos. Os cidadãos, tornando-se hábeis nessa prática, passam a ser admirados socialmente como homens que dominam a arte da palavra e, além disso, mais participativos nas decisões em assembleias, criando um efeito de distinção social para o retor. Por essa via, o Estagirita propõe uma arte que é intrínseca à ordenação social da *pólis*, pois desta participa com tanta naturalidade quanto natural é o animal político em busca do logos.

O exercício de racionalidade, adentrando a retórica e a verossimilhança, coaduna-se com a ideia de cidadania em Aristóteles, mesmo porque este filósofo estabelece um horizonte ético para o cidadão, uma postura digna para lidar com as palavras: “A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem, o justo do injusto, [...]” (*Pol.*, I, 1, 10). É claro que o homem não nasce já sabendo fazer tal distinção, mas pode desenvolver, no decorrer de sua vida social, uma sabedoria prática que o orienta a distinguir, desenvolvendo assim o seu potencial.

Pegoraro (2006, p. 37-40), ao analisar as idéias que constam em *Ética a Nicômaco*, e após dizer que o indivíduo e a sociedade são produtos da natureza, ressalta que também somos potencialmente éticos, “ (...) por constituição natural, biológica” . Nessa perspectiva, considera que, para o

libertad de palabra”.

Estagirita, o homem não nasce com sua ética completamente pronta; ele nasce com uma tendência a ser ético (um potencial), mas precisa cuidar de si, de sua educação e de sua cidadania, para se desenvolver como ser ético no decorrer de sua vida social, dispondo de certa liberdade para escolhas. A importância do social também é destacada no que se refere ao desenvolvimento da inteligência, como observa o pesquisador Bittar (2003, p.570), para quem a inteligência (*nous*) é potencial no ser humano, pois “uma vez dotado de faculdade intelectual, somente da interação com o real – e com esta interação intelecto-real opera-se o ato da gnoses – é que a inteligência torna-se ato”. Essa interação, observada por Bittar, é aqui destacada como manifestação social favorecida pelo exercício da Retórica, conforme propõe Aristóteles, considerando as inter-relações entre retórica-ética-política.

1.4 Funções da retórica

Ao lidar com a verossimilhança, Aristóteles tem em vista que o *ethos* de cada retor possa vibrar socialmente a fim de decidir o que é mais viável para cada caso, cada situação, cada ocasião em sociedade, o que também pode ser motivado pelas funções hermenêutica, heurística e pedagógica da retórica⁵³. Por exemplo: caso um retor defenda publicamente ideias absurdas que demonstrem um suposto desvio ético, uma visão deturpada do que seja justiça, a sua retórica, uma vez contando com a liberdade de expressão, terá que se submeter ao parecer de sua comunidade circundante. Significa dizer que, ao ouvir teses contrárias à sua, ele terá a chance de reavaliar o próprio discurso, chegando, possivelmente, a novas conclusões norteadoras de conceitos aprimorados e deliberações mais justas. Nesse contexto, a função pedagógica da retórica pode ser manifesta sem que necessariamente exista a presença oficial do que chamamos hoje de professor; o processo de aprendizagem decorre da própria retórica em andamento no seio social; no lidar com as argumentações dos outros e com a sua própria produção de sentidos no discurso.

Esse encontro com a diversidade provavelmente não seria possível em sociedades radicalmente proibidoras dos discursos “ameaçadores”, onde muitos retores não desfrutariam socialmente de oportunidades suficientes

53 As três funções estão subjacentes e, às vezes, explícitas, ao longo da Retórica de Aristóteles, com uma ou outra mais ou menos evidenciada, dependendo do caso tratado pelo Estagirita.

para expressarem suas ideias e exercitarem essa arte em grupo. Se assim fosse, não seriam impulsionados pelas críticas de seus oponentes (talvez capazes de abalarem suas certezas) ao aperfeiçoamento dos caminhos retóricos, de seus conceitos, da força persuasiva e de sua ética. Sem os encontros sociais em ambientes democráticos, seriam subtraídas as chances dos oradores possivelmente contribuírem com boas ideias para transformações sociais benéficas à comunidade.

Contudo, na *pólis* grega, principalmente em lugares onde se desenvolve certa tolerância à diversidade de discursos, o exercício da arte retórica é favorecido e viabilizado na prática social. Como exemplo, nas ágoras os retores podem desfrutar de encontros públicos, exercitando a interpretação diante da fala de cada oponente, e, por outro lado, com cada qual aprendendo algo mais sobre si mesmo (e ou o mundo ao seu redor) que até então não havia se dado conta. Assim, cada um pode comparar os elementos estilísticos e a desenvoltura dos oradores, favorecido pelo cruzamento de discursos distintos entre si, observando os efeitos de voz, gestos, expressões, ritmos, aplicações de metáforas; fazendo da vida prática um “laboratório” da retórica; uma aprendizagem constante frente aos encontros sociais. Nestes, os retores podem exercitar e aprimorar um saber que envolve a hermenêutica e a heurística; interpretando ideias e descobrindo caminhos argumentativos. A importância da função pedagógica (que implica na presença das outras duas funções) está diretamente relacionada a um caráter regulador da ética dentro da tríade aris. Para melhor esclarecer, voltemos a mais um exemplo: imaginemos um orador que defende uma ideia injusta (no sentido de ser produzida por má fé e corrupção) não permitindo que a ética ocupe o lugar que lhe é devido na Retórica. Neste caso, pode prevalecer o aspecto meramente técnico de encadeamento de argumentos a fim de o retor vencer debates a qualquer custo, conforme interesses escusos individuais e ou de grupos. Mas, caso triunfe a função pedagógica da retórica, ou seja, desde que esteja voltada para formar o homem de virtudes no sentido proposto por Aristóteles, a ética participará normalmente da tríade aris, juntamente com os aspectos técnicos e as orientações das paixões, ligando-se à educação do cidadão.

Fica claro, frente ao exposto até aqui, que a tríade aris não é fixada como algo inalterável na concepção de cada ser humano, e também não é configurada igualmente para todos os homens. Ela (a tríade), na visão aristotélica, não deve ser resultado de coação, pois é construída no exercício de liberdade reflexiva de cada cidadão em seu meio social.

Portanto, é individual e em interação com o coletivo, é liberdade e é responsabilidade social e política, podendo ser - a tríade aris - reconfigurada dinamicamente em decorrência de interpretações e escolhas individuais frente aos discursos circundantes. Cada discurso não é necessariamente interpretado do mesmo modo por todos os que ouvem, e também não é necessariamente interpretado do mesmo modo por um mesmo ouvinte em todas as vezes em que possa ser repetido. Isso porque o acúmulo de experiências pode levar a releituras e reinterpretções de um mesmo texto e de seu contexto, provocando movimentos críticos frente ao que é discutido e às formas retóricas envolvidas. Ouvintes e oradores aprendem e reaprendem a dominar as técnicas discursivas, numa dinâmica que propicia o aperfeiçoamento dessa arte na medida em que os seus participantes exercitam o jogo⁵⁴ social que é próprio da mesma. O ouvinte não é necessariamente passivo, pois é idealizado como sendo alguém que também pode proferir seus discursos após interpretar o que presenciou na condição de auditório. Nesse sentido, Lausberg (1982, p. 77) percebe que “O conhecimento das formas retóricas, por parte do ouvinte, pode até diminuir o efeito, que por meio desta o orador pretende, visto que este efeito está, desde agora em diante, submetido ao ‘controle’ do ouvinte.”

Nesse constante fluxo de ideias debatidas retoricamente, a ética pode ou não ser mantida na triangulação, sendo o homem livre para escolher, inclusive para aperfeiçoar a si próprio e aprender, cada vez mais, a optar com mais segurança pelo bem mais confiável. Trata-se de um exercício constante, favorecido pela arte retórica, de exame e de reexame de ideias. Aristóteles não idealiza um indivíduo que decide solitariamente nesse processo de aprendizagem para o lidar com as próprias escolhas e as deliberações acerca da *pólis*. O filósofo de Estagira é consciente dos riscos e dificuldades e não deixa o homem entregue à sua própria sorte, propondo também uma educação pública para o cidadão, visando, inclusive, torná-lo respeitador das leis da cidade. É nesse sentido que Hourdakís (2001, p. 28-29), pesquisador da obra aristotélica, diz, com base no que consta na *Política* e na *Ética a Nicômaco*:

Mas, como o fim de toda cidade é por natureza

54 A palavra *jogo* recebe aqui o sentido de dinâmica: assim, *jogo social* é o mesmo que *dinâmica social*; relações em movimento, e *jogo retórico* é o mesmo que *dinâmica própria da retórica*, sem necessariamente significar *jogo* cujos participantes só querem vencer a qualquer custo e sem compromisso ético.

único, a educação, por sua vez, deverá também forçosamente ser por natureza única, e comum a todos, e o cuidado com essa educação deverá ser comum a todos, e o cuidado com essa educação deverá ser público, e não privado. Pois, segundo seu pensamento, os assuntos públicos devem ser objeto de cuidados públicos, e a educação é um assunto público. Ao mesmo tempo, nenhum cidadão deverá pensar que pertence a si mesmo, mas que pertence à cidade.

O que está em foco é a preocupação de Aristóteles em que haja correspondência entre educação e preparação para a vida política. A sua visão é a de que educação e política se complementam e são interdependentes. Vale destacar que Aristóteles concebe o Estado como um todo orgânico, um todo no qual suas partes desenvolvem funções autônomas, ou seja, sem fundir em si mesmo as partes que o compõem. Assim, a liberdade do indivíduo se realiza como tal na medida em que o próprio Estado também se realiza, pois o corpo orgânico é o Estado, e a *pólis* vem antes do indivíduo e da família, assim como o todo vem antes da parte⁵⁵. Nessa concepção, os interesses do Estado tornam-se os mesmos do indivíduo cidadão, mas, para que tal potencial se desenvolva, é preciso assegurar uma educação pública para todos; visando a formação de cidadãos virtuosos e instruídos, ensinando-se todas as coisas necessárias para a vida. Aristóteles propõe que o cidadão seja livre para refletir e escolher, para criticar e contra-argumentar frente às ideias contrárias às suas, mas, ao mesmo tempo, que seja responsável para deliberar frente às necessidades da *pólis*, obediente (por livre escolha) às leis e ao que é melhor para o coletivo, ou seja, sem que necessite ser coagido a isso. O Estagirita (*Pol.*, IV, 13, 11) afirma que “Faz-se uma falsa ideia da dominação, à qual se pretende que todo legislador deva dar grande valor, porque há, certamente, mais glória e virtude em mandar em homens livres, que em exercer poder despótico sobre esses escravos.”

55 Na unidade orgânica, a parte perde a sua função caso seja separada do todo, como pode ocorrer com um membro do corpo humano ao ser desmembrado. O mesmo não se dá na unidade-amálgama (reunião de pequenas partes), em que as partes isoladas permanecem com suas propriedades naturais, mesmo quando já distanciadas do todo, a exemplo de um rebanho bovino ou um enxame de abelhas.

Consideramos, com base na obra de Aristóteles, que a retórica se insere então numa escola da vida, ou melhor, essa arte é escola de aprender a viver bem (termo nosso). Nessa perspectiva, o aperfeiçoar dos discursos se caracteriza, em última instância, pelo homem à procura de seu sentido moral e existencial; querendo encontrar e cultivar a dignidade de seu ser. Para tanto, Aristóteles deixa que a liberdade de expressão e reflexão beije os pés desse homem caminhante rumo a si mesmo, mas não solitário, pois, para conhecer seu próprio eu, necessita da convivência com os demais cidadãos e seus respectivos discursos. O homem aristotélico é idealizado para interpretar, aprender, ensinar, descobrir o mundo e possivelmente transformá-lo, amadurecer a si para lidar com as diferenças sociais e interpessoais, procurar o mais justo, buscar as palavras mais seguras em argumentos encadeados como uma firme ponte entre a consciência humana e o campo da verossimilhança, buscando, ao mesmo tempo, a formação do retor e a ordenação social. Assim, o jogo retórico – constituído de entrecruzamentos de discursos – é socialmente configurado na medida em que cada cidadão pode expressar (livremente) as suas ideias, respeitando as leis da *pólis* e, ao mesmo tempo, participando da construção social que também busca o aperfeiçoamento dessas mesmas leis.

ÉTICA E VEROSSIMILHANÇA

Tendo em vista que a ética faz parte da tríade aris, reservamos aqui um espaço para abordar as principais características da ética aristotélica, recorrendo não somente ao texto da Retórica. A intenção é fornecer mais dados para que o leitor possa melhor visualizar o sistema ético de Aristóteles e relacioná-lo ao nosso tema. Nesse sentido, estabelecer relações entre Retórica do verossímil e ética é, de certo modo, ter contato com uma produção textual mais ampla deste pensador, principalmente no que diz respeito à sua obra *Ética a Nicômaco*. Vejamos, a seguir, algumas considerações sobre o verossímil e, logo depois, uma breve incursão pela ética aristotélica.

Sobre o sentido do termo verossímil (*eikós*), e sua relação com a atividade racional, vale conhecermos o que dizem os pesquisadores Plebe; Emanuele (1992, p.23), que não concordam com a tradução (bastante comum) de *eikós* significando *semelhante à verdade*:

Não há motivo para por em dúvida o testemunho do *Fedro* platônico, segundo o qual ‘Tísias e Górgias afirmaram que o verossímil merece mais apreço que o verdadeiro (*Fedro*, 267a)’. Assim expressa, essa asserção parece um mero paradoxo: é como dizer que o que é semelhante ao belo é superior ao belo, ou o que é semelhante ao útil é superior ao útil. Mas, na realidade, a responsabilidade por tal paradoxo cabe sobretudo à tradução latina da *Rhetorica ad Herennium* (II-I séc. a C.), que traduz *eikós* por *veri similis* e que foi seguida por toda uma retórica latina [...].

Os autores desta citação defendem que tal palavra grega (*eikós*) tem o sentido de “aquilo que é ‘segundo a razão’ ou, melhor, ‘segundo a racionalidade’”, e não o que, em vez de verdadeiro, é apenas semelhante ao verdadeiro. Eles se apoiam no exemplo de *eikós* dado por Aristóteles nos *Primeiros Analíticos* (70 a), onde consta: “é *eikós* que os inimigos odeiem e

os enamorados amem”, e acrescentam:

Nesse sentido tem razão Tísias e Górgias quando afirmam: dizer que é *eikós* que Alcibiades ame Sócrates é algo mais importante do que dizer que é verdadeiro que Alcibiades ame Sócrates. Significa, com efeito, que é essa a atitude que esperamos de Alcibiades segundo determinada forma de racionalidade, de coerência, de modelo de vida. Ao contrário, o verdadeiro sem o verossímil é, com frequência, impotente. (*idem, ibid.*)

É interessante ver que, de acordo com esta concepção, o sentido de *verossímil*, apoiado numa coerência probabilística que retém em si o germe do verdadeiro, está mais identificado com o que é “segundo a racionalidade” do que com o termo “semelhante à verdade”.

O seu significado é alicerçado sobre uma razão, sendo esta idealizada por Aristóteles também como instância norteadora da Ética.

São três as obras aristotélicas que tratam mais diretamente do tema “Ética”, são elas: *Ética a Eudemo* (oito livros), *Grande Ética* (dois livros) e *Ética a Nicômaco* (dez livros). Destas, a última tem recebido especial atenção acadêmica (de pesquisadores diversos) por ter sido escrita por um Aristóteles já maduro e, como afirma Bittar (2003, p.993), produzida em “[...] momento de maior sobriedade discursiva e de exercício de uma teoria muito mais desenvolvida psicologicamente”. Esse mesmo historiador e filósofo (*opus cit.*) registra uma desconfiança com relação à originalidade e à pertinência das duas primeiras obras citadas, reservando em seu *Curso de filosofia aristotélica*, no tocante à ética, uma análise fundamentada especialmente na *Ética à Nicômaco*. Por outro lado, é possível encontrar comentadores da obra do Estagirita que, a exemplo de Fonseca (2003), no prefácio de *A Ética: textos selecionados*, registram que, nos dias de hoje, há, entre os que pesquisam sobre esse tema, uma tendência a considerar como autênticas as três obras em questão. Porém, o próprio Fonseca (*op. cit.*, p. 15), reconhece que:

A *Nicomacéia* parece refletir, segundo as autoridades, a doutrina do período mais maduro, porque sobrepuja largamente as outras pela ordem, pela inteireza, pelo valor literário, chegando a ser considerada, por antonomásia, a *Ética* de Aristóteles.

Por essas razões, a *ética nicomacéia* é aqui colocada como importante referência, sendo possível identificar e traçar relações entre a mesma e a *Retórica* de Aristóteles⁵⁶, de modo que faremos, a seguir, um contraponto entre as duas obras citadas; alternando-as como referenciais sintonizados entre si com a *ética idealizada* pelo Estagirita.

2.1 As três partes da alma

Aristóteles propõe uma *ética racionalista* em que a alma humana é vista como sendo tripartite, ou seja, é dividida entre parte vegetativa (responsável por geração, nutrição e crescimento), uma parte sensitiva (os cinco sentidos, sentimentos de dor e prazer) e uma intelectiva (responsável pelo raciocínio). Nessa perspectiva, somente o ser humano reúne em si as três partes da alma, sendo o único ser a gozar de uma alma intelectiva. Por conseguinte, o intelecto é visto por Aristóteles como a melhor parte do homem; o racional o distingue dos demais seres no mundo e é responsável por orientar, disciplinar e harmonizar as demais partes (vegetativa e sensitiva) a fim de conduzir o ser humano à felicidade (sendo esta o bem maior para o qual o homem já nasce potencialmente dotado de forças para alcançar).

Sobre a alma vegetativa, diz Aristóteles (*E.N.*, I, 13, 1102b):

[...] é essa espécie de faculdade da alma que devemos atribuir a todos os recém-nascidos e até aos embriões, e que também está presente nos seres plenamente desenvolvidos; [...]. A excelência desta alma parece ser comum a todas as espécies

56 Conforme também já percebera Plebe (1978, p. 52), ao fazer uma breve reflexão sobre as ligações entre a retórica aristotélica e a *ética*, afirmando que "Aristóteles se delonga em discussões de caráter ético não diferentes daquelas da *Ética* a *Nicômaco*. Deste modo, Aristóteles redimiu completamente a retórica da acusação de superficialidade e de imoralidade que lhe fizera Platão."

dos seres vivos, e não apenas a espécie humana, pois ela parece funcionar principalmente durante o sono, ao passo que a bondade e a maldade são menos manifestas durante o sono.

Tal filósofo tem em vista que a parte vegetativa não faz parte, por natureza, da excelência intelectual, ou seja, não participa do princípio racional. Comparando-a à parte sensitiva da alma, esta última, conforme observa o Estagirita, embora irracional, participa do princípio racional enquanto o escuta e lhe obedece, como um filho que “atende às razões” do pai, exemplifica Aristóteles (*op. cit.*, 1103 a).

Nas palavras de Pegoraro (2006, p. 47):

Aristóteles tem o cuidado de dizer [em *Ética à Nicômaco*] que o intelecto não exerce sobre os nossos impulsos biológicos um comando despótico, repressor e aniquilador; nossas paixões e impulsos não são destruídos pelo intelecto, mas por ele orientados. Em outras palavras, o intelecto exerce sobre o instinto e a sensibilidade ‘um governo político’, uma ‘administração’ inteligente.

Para Aristóteles, essa “administração inteligente” é que pode nos fazer compreender que a felicidade não está no dinheiro, pois este é apenas um meio para se chegar a fins, e também não está na glória, nem na honra, nem nos aplausos, pois aqueles que vivem em função dessas coisas dependem mais do que os outros manifestam do que de si próprio.

Aristóteles reflete acerca da virtude e do vício, o belo e o disforme, não somente na *Ética a Nicômaco*, mas também na abertura do capítulo IX de Retórica, onde considera que são estes “os fins que tem em vista aquele que elogia ou censura”.

Ainda no primeiro parágrafo do capítulo citado, ele enfatiza sobre a importância de o orador fazer com que os ouvintes confiem na virtude daquele que lhes dirige a palavra. Virtude, para ele, “(...) segundo parece, é a faculdade que permite adquirir e guardar bens, ou ainda a faculdade que nos põe em condições de prestar muitos e relevantes serviços, serviços de

toda sorte em todos os domínios.” (*Ret.*, I, IX, 4).

Pegoraro (2006, p. 47), ao comentar a ética aristotélica, aproveita para nos lembrar a origem do termo virtude:

Em termos filosóficos, virtude se diz, em grego, *aretê*, e, em latim, *virtus*, donde vem a palavra virtude. Ora, *virtus* quer dizer energia, vigor, vitalidade, potencialidade. O homem é um ser dotado de muitas potencialidades que ele pode ou não explicitar ao longo da vida. Para Aristóteles, as virtudes são todas energias e funções da alma que ele classifica nas três modalidades de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual.

Para Aristóteles, a virtude como tal só é reconhecida quando a energia que a constitui é dosada em justa medida, ou seja, evitando excesso ou falta. Assim, ele aponta para o que denomina justo meio (ou mediania) como sendo o equilíbrio entre o excesso e a falta; equilíbrio que caracteriza a virtude ética. Essa mediania encontra-se entre dois extremos, de modo que tanto o excesso quanto a falta são vícios. Por exemplo, um homem corajoso não deve exagerar em sua suposta coragem, pois, cometendo excesso, a coragem passa a ser imprudência e, caso falte com a coragem, prevalece a covardia. Então, Aristóteles compreende que a solução é a mediania, ou seja, o equilíbrio entre o excesso e a falta a fim de assegurar o comportamento virtuoso. O justo meio é visto por Aristóteles como um “cume”, o ponto mais elevado acima dos dois extremos (excesso e falta) no que diz respeito ao valor, pois tem o sentido de vitória da razão sobre o irracional⁵⁷. Em sua *Ética a Nicômaco* (II, 6, 1107 a) diz Aristóteles: “[...] a virtude é uma mediania, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é o ponto mais elevado.”

Ao examinar o que é a virtude, o Estagirita (*E.N.*, II, 5, 1105 b), procura distingui-la do que são as paixões e as faculdades. Para ele, as paixões, em geral, são sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento, as faculdades são “as coisas em razão das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões”, enquanto que as virtudes “só podem ser disposições”.

57 Isso também é destacado por Reale (1994, p.107).

Nessa perspectiva, as virtudes se relacionam com prazeres e sofrimentos, e lidam com paixões e ações. Ele divide as virtudes em dianoéticas e éticas, termos estes que são traduzidos por Nasseti (2007, p. 39), numa versão de *Ética a Nicômaco*, como sendo, respectivamente, virtudes intelectuais e virtudes morais. Entre as primeiras, encontramos a sabedoria filosófica, a compreensão e a sabedoria prática, e entre as segundas, a liberalidade, a temperança⁵⁸ e a justiça, sendo esta última considerada por Aristóteles como a mais importante de todas as virtudes éticas. Ele acrescenta (*E.N.*, I,13, 1103 a):

De fato, ao falarmos do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui discernimento, mas que é calmo, amável ou temperante; porém, louvamos um homem sábio referindo-nos à sua disposição de espírito, e as disposições de espírito louváveis chamamos virtudes.

Aristóteles toma o cuidado de estabelecer formas de virtude compromissadas com a cidadania, com a busca pelo bem comum, norteadoras de práticas sociais que recusam e reagem às armadilhas de palavras vazias, ou seja, valores contrários aos interesses escusos e promessas vãs. Por conseguinte, este filósofo relaciona a virtude com o belo, ao afirmar: “O belo é o que, sendo preferível por si, é digno de louvor, ou o que, sendo bom, é agradável pelo fato de ser bom. Se o belo corresponde a essa definição, a virtude é necessariamente bela.” (*op. cit.*, I, IX, 3)

De acordo com o Estagirita, a virtude é útil para fins políticos e, ao mesmo tempo, tem em si o belo que se oferece para apreciação. Ele considera que “As partes da virtude são: a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria.” (ARISTÓTELES, *op. cit.*, I, IX, 5).

E acrescenta (*Ret.*, 2007, I, 9, p. 51):

58 Temperança é a virtude de quem sabe moderar seus apetites e suas paixões (mediania entre a intemperança e a insensibilidade). A liberalidade (mediania entre a prodigalidade e a avareza), segundo Aristóteles (*E.N.*, IV, 1, 1119 b), “[...] é o meio termo em relação à riqueza, pois o homem liberal é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no homem temperante, nem por decidir com justiça em um tribunal, mas em relação a dar e obter riquezas – sobretudo a dá-las”.

A justiça é a virtude por meio da qual todos desfrutam de suas próprias posses de acordo com a lei; e a injustiça é o seu oposto (...), A coragem é a virtude que dispõe os homens a praticar atos nobres em situações de perigo, de acordo com a Lei em obediência a seus comandos; a covardia é o seu oposto. A temperança é a virtude que nos inclina a obedecer a lei no que tange aos prazeres físicos; a incontidência é o seu oposto. A generosidade nos inclina a gastar o dinheiro pelo bem dos outros. A ausência de generosidade é o seu oposto. A magnanimidade é a virtude que nos inclina a fazer o bem aos outros em grande escala; [seu oposto é a baixeza de espírito]. A magnificência é a virtude produtiva dos maiores nas questões que envolvem gastos de dinheiro. Os opostos desses dois são a pequenez de espírito e a baixeza de espírito, respectivamente. A prudência é a virtude do entendimento que proporciona a todos os homens tomar as decisões sábias em relação à felicidade dos bons e maus que foram previamente mencionados

Todas essas virtudes, combinadas entre si, devem caracterizar o indivíduo ético, determinando que cada qual assuma uma postura cidadã de agir pelo bem social (e não só de si mesmo). É nessa linha de pensamento, de formação de um retor que busca sinceramente harmonizar os interesses múltiplos e dizer não ao egoísmo, que Aristóteles (*op. cit.*, p. 52) concebe a retórica como sendo instrumento de luta pelo bem social. Ele tem em vista que as virtudes são “(...) as ações absolutamente boas, como aquelas que um homem realiza em prol de sua nação sem pensar em si próprio; as ações que são boas na sua própria natureza; as ações que não são boas simplesmente para um indivíduo (...)”, e elabora a sua obra *Retórica* como um instrumento que tanto pode servir para discutir acerca do que é uma boa ação, como também para viabilizá-la após a sua identificação.

Aristóteles (*Ret.*, I, IX, 6) afirma que “As maiores virtudes são necessariamente aquelas de que os demais homens tiram maior utilidade, visto a virtude ser uma faculdade que permite ser benfazejo”. Em harmonia com essa concepção de virtude, a *Retórica* é idealizada para ser útil ao desenvolvimento social da *pólis*, e é concebida pelo filósofo de Estagira com

um sentido ético de arte de buscar o bem por meio do estudo dos discursos persuasivos, o que reforça a ideia de que tal obra vibra em consonância com outro texto aristotélico: a *Ética a Nicômaco*.

2.2 Virtudes éticas e dianoéticas

As virtudes dianoéticas, entre as quais a sapiência (*shofia*) é tida como a mais importante, são vistas por Aristóteles como mais elevadas do que as virtudes éticas, pois, como já vimos na seção 1.3 (Retórica e Sabedoria Prática), lidam com a captação intuitiva de princípios por meio do intelecto, coincidindo com as ciências teoréticas (principalmente com a metafísica). Por outro lado, as virtudes éticas lidam com o contingente e o variável no humano, apoiando-se numa prudência (*phrónesis*) que é razão prática. Na abertura do livro II (*opus cit.*), Aristóteles observa que as virtudes intelectuais são geradas e crescem, em grande parte, em decorrência do ensino, e por isso precisam de experiência e tempo, enquanto as virtudes éticas são adquiridas em resultado do hábito. Esse termo – hábito – decorre da tradução de uma das formas de escrita da palavra grega *ethos* (de onde veio *ethiké*), palavra que também pode significar costume.

Para melhores esclarecimentos acerca do termo *ethos*, é interessante observar que, na língua grega, existem duas formas de se escrever esta palavra: uma com a vogal longa, chamada *eta* (significando costumes, normas, hábitos), e outra com a vogal breve denominada *epsilon* (ganhando o sentido de caráter, temperamento) ou ainda índole natural, conjunto de disposições físicas e psíquicas de uma pessoa, conforme consta em Chauí (2006, p.310). Portanto, o termo *ethos*, dependendo da vogal que o compõe (*eta* ou *epsilon*) em sua língua de origem, pode tanto assumir um sentido de valores instituídos e praticados coletivamente, como também para designar características individuais. Não encontramos clareza suficiente (e nem unanimidade entre os autores) acerca de qual das duas formas de *ethos* - com a vogal longa ou com a breve - foi traduzida para o latim pelos romanos, ganhando o mesmo significado de *moralis*; de onde vem *moral*. Contudo, Fonseca (2003, p. 49), ao fazer a tradução de *Aristóteles: a Ética*, insere nota de rodapé - associada ao termo “virtude dianoética” - com a observação de que Cícero teria sido o primeiro (ou estaria entre os primeiros) que traduziu

ética por *moralis*.⁵⁹

Quanto a Aristóteles, ao propor sua Ética a Nicômaco, destaca a importância do hábito para a formação das virtudes éticas, conduzindo o sentido deste último termo em consonância com *ethos* (grafado com a vogal longa *eta*), significando valores e práticas sociais corroboradas coletivamente, em oposição às virtudes dianoéticas (que são intelectuais) e em mais conformidade com o sentido de *ethos* quando este é grafado com a vogal breve *épsilon* (designando caráter; características pessoais). Em Aristóteles, a formação moral do cidadão ocorre na interação entre o individual e o coletivo, numa dinâmica social onde o hábito é exercício que consolida a aquisição das virtudes. A relação entre hábito e virtudes éticas fica mais nítida no seguinte trecho:

Ademais, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro recebemos a potência e só depois exteriorizamos a atividade. Isso fica bem claro no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir repetidamente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós a tínhamos antes de começar a usá-las, e não foi por usá-las que passamos a tê-las. No entanto, com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, tal como acontece com as artes. Efetivamente, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; (ARISTÓTELES, *E.N.*, II, 1, 1103 a, 25-30)

Aristóteles percebe que pelo exercício, ou melhor, pelo hábito, o homem pode desenvolver o seu domínio sobre as suas próprias disposições psicológicas a fim de disciplinar os seus sentimentos, adaptando-se à vida social da *pólis*; suas leis, práticas vigentes, seus costumes, aprendendo a lidar

59 Numa afirmação contundente, Ghirdelli (2010, p. 36), em seu breve artigo *Ética e Moral*, defende que, nos dias atuais, o significado de moral faz referência às situações particulares; relações consigo mesmo e com pessoas mais queridas, enquanto a ética põe em foco os comportamentos na esfera pública. Também propõe o termo "metaética" para discursos filosóficos que visam preceitos éticos e morais a fim de validá-los ou não. Frente a tais afirmações, percebemos a existência de conflitos de ideias (entre este e outros autores) que têm feito com que o significado de cada termo - ética; moral - apresente certa flexibilidade em seu uso, passando a depender também do contexto e do referencial teórico adotado e ou da linguagem em vigor na vida prática.

com seus prazeres e suas dores na busca por construir uma sociedade mais justa e, para tanto, sendo favorecido também por uma sabedoria prática. Por outro lado, ele vê nas virtudes dianoéticas uma força considerável que pode contribuir para o aperfeiçoamento dos costumes, pois, contando com a sapiência, o ser humano pode elaborar (ou reelaborar) os conceitos que norteiam a sua noção de existência, construindo por meio de seu intelecto o significado do que é o Ser, e, com isso, podendo repensar a noção do que é ser ético. Dentro desta linha de pensamento, o bem é visto por Aristóteles (I, 7, 1098 a, 15), em sua ética *nicomaqueia*, como sendo “ [...] a atividade da alma em consonância com a virtude e, se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais completa entre elas”. Portanto, estamos diante de uma ética que tem em si uma proposta de aprimoramento do homem em busca da melhor virtude e, sendo assim, de acordo com Hoffe (2008, p. 173), deixando transparecer a sua admiração diante da ética aristotélica:

Nessa ética (aristotélica), a práxis é não somente esclarecida sobre si, mas até mesmo moralmente melhorada. Quem conhece os princípios do seu agir na base de uma moral primária, adquirida pelo costume, age não mais meramente a partir do costume, mas também do conhecimento e da convicção.

Fica claro que não se trata de uma ética rígida e necessariamente reprodutora dos valores vigentes (a não ser que estes estejam em consonância com a melhor das virtudes), pois, embora possa ser adquirida a partir dos costumes, ela (a ética, segundo Aristóteles) pode ultrapassar esse ponto de partida e culminar em novas deliberações geradoras de novos costumes e ou do aperfeiçoamento das práticas em vigor. É nesse devir do aprimoramento social do homem, do desenvolvimento de suas potencialidades, que a Retórica de Aristóteles se encaixa como instrumento para facilitar o movimento entre o que o homem é e o que este mesmo homem está prestes a ser, tendo em vista a possibilidade de aperfeiçoamento das virtudes éticas. Dentro desse quadro, o saber lidar com a oratória é de fundamental importância na orientação do humano frente ao mundo das opiniões.

2.3 A retórica como campo de estudos éticos

No início de sua *Retórica* (2007, I,1,p.19), Aristóteles estabelece que “Os modos de persuasão são as únicas verdades constituintes dessa arte, tudo o mais é mero acessório”. Diante de tais palavras, poderíamos imaginar a possibilidade de um leitor pensar que esse autor teria elaborado um sistema de ideias destituído de propostas éticas, ou seja, meramente instrumental, sem necessariamente manifestar um vínculo efetivo com a busca pelo bem comum; pela justiça, pela cidadania, entre outros valores significativos e atrelados ao desenvolvimento social. Entretanto, podemos identificar que Aristóteles assume, em vários momentos de sua *Retórica*, um discurso que procura nortear os comportamentos morais e posicionar a ética em sintonia com um exercício de livre escolha de ideias.

Em vários trechos (*opus cit.*), o Estagirita elege determinados modelos morais como os mais dignos de serem vividos e compartilhados em sociedade, e não o faz por considerar tais preceitos como meros acessórios, pois, em vez disso, procura mostrar que um homem de boa formação moral tem, no seu próprio caráter, um referencial em que pode alicerçar o seu discurso⁶⁰. Sendo assim, como bem esclarece o autor, a consistência moral do orador também deve compor o modo pelo qual o ouvinte é persuadido. Aristóteles toma o cuidado de firmar a arte retórica em uma responsabilidade social, propondo uma produção discursiva que possa participar da construção moral do homem e, por conseguinte, da sua condição política. É nessa perspectiva que Ortega (1989, p.43), ao investigar sobre a *Retórica* aristotélica, observa que “Tanto a Ética como a Política necessitam da *Retórica*, porque esta é um instrumento para influir nas decisões Moraes e políticas.” (tradução nossa).⁶¹

Em sua obra *Política*, a *pólis* é idealizada por Aristóteles como uma cidade constituída de cidadãos participativos e responsáveis por seus atos; virtuosos e compromissados com a busca sincera pelo bem comum. Tendo isso em vista, o Estagirita destaca a importância do caráter humano como elemento persuasivo, ao considerar (*Ret.*,2007, p. 23):

60 Reale (1992, p. 175) comenta que [...] as técnicas de persuasão tornaram-se hoje, muito freqüentemente, amorais, enquanto Aristóteles pretendia ligá-las firmemente aos valores morais”.

61 “Tanto La Etica como La Política nacesitan de La *Retórica*, porque ésta es un instrumento para influir en las decisiones morales y políticas.”

Acreditamos mais nos homens de bem por serem mais preparados e íntegros do que outros. Em geral, isso é verdadeiro, qualquer que seja a questão, e absolutamente verdadeiro onde a certeza exata é impossível e as opiniões estejam divididas.

Três linhas adiante, o autor critica os que se opõem à sua afirmação:

É falso, assim como alguns dos escritores assumem em seus tratados de retórica, que a benevolência pessoal, revelada pelo orador, em nada contribui para o seu poder de persuasão. Ao contrário, seu caráter pode ser quase chamado de o mais eficiente meio de persuasão que ele possui.

Os meios de persuasão, fornecidos pelo discurso oral, são por ele classificados em três: o caráter pessoal do orador, a inserção da audiência em determinado estado psicológico; a prova ou prova aparente nos termos do discurso.

Ainda no capítulo II, ele reconhece que a retórica é, além de um ramo da dialética⁶², também um campo dos estudos éticos, colocando a ética como objeto de estudos e, ao mesmo tempo, como um dos principais argumentos que um orador pode erguer em sua composição persuasiva. Por conseguinte, o filósofo de Estagira concebe a arte retórica como a expressão de um ser compromissado com o aperfeiçoamento moral de si e da sociedade que o circunda, numa busca constante pelo delineamento dos conceitos e das práticas sociais que corroboram o desenvolvimento do potencial ético, sendo este, para Aristóteles, próprio da finalidade de ser humano.

62 Tal ideia consta em Aristóteles (2007, I, 2, p. 24), no seguinte trecho:

"Há, então, três modos de persuasão efetiva. O homem que está no comando deles deve ser capaz de: (1) raciocinar logicamente, (2) entender o caráter humano e a benevolência em suas várias formas, e (3) entender as emoções, isto é, nomeá-las e descrevê-las, conhecer as suas causas e os meios pelos quais elas são estimuladas. Considerada desse modo, a retórica apresenta-se como um ramo da dialética e também dos estudos éticos. Os estudos éticos podem ser precisamente chamados de políticos, e por esse motivo a retórica disfarça-se de ciência política, e os que a professam como peritos políticos, algumas vezes carecem de educação, outras de ostentação, e, por vezes, possuem outras imperfeições humanas. Como matéria de fato, ela é um ramo da dialética e assemelha-se a ela, tal como dissemos no início."

Sobre tal finalidade, Pegoraro (2006, p.40) ao destacar e analisar os principais pontos da obra *Ética a Nicômaco*, e após descrever as quatro causas pelas quais Aristóteles explica a existência do mundo como tal (causas: material, eficiente, formal e final), tem em vista que cada ser humano já recebe, desde o próprio nascimento, as seguintes causas já definidas: material (o seu corpo em carne e osso), eficiente (os pais que o geraram), formal (de humano racional). Entretanto, Pegoraro observa que, para Aristóteles, esse mesmo ser não recebe definida a sua causa final, que consiste na felicidade (*eudaimonia*) que se realiza pela ética, e esta se faz presente apenas em estado de potência a partir de cada nascimento de uma criança. Significa dizer que a causa final do ser humano tem que ser desenvolvida pelo próprio homem no decorrer de sua vida em sociedade. É dentro dessa finalidade ética que Aristóteles, na perspectiva aqui em evidência, insere a arte retórica como linguagem a serviço da construção do próprio ser enquanto cidadão participativo da *pólis* e constante estudioso de si e das relações sociais que o envolvem. Concordando com essa compreensão, Ortega (1989, p. 45) complementa: “Como a Retórica contribui a discutir e aclarar a melhor forma de estado e educa para o serviço da comunidade, sua aprendizagem e domínio técnico é precioso instrumento para o bem comum e a convivência, que melhora sempre com a liberdade de palavra.” (tradução nossa)⁶³.

O sentido da linguagem oral, nesse autor, ganha, em sua Retórica, uma dimensão de extensão do caráter humano e, ao mesmo tempo, de instrumento para aperfeiçoar esse mesmo caráter.

O aperfeiçoamento ético também implica no conhecimento acerca das paixões, uma vez que estas podem interferir no processo de clarificação das ideias, turvando-as quando não são controladas e orientadas pelo ser humano que as manifesta. É justo considerar que, na retórica aristotélica, as paixões podem consistir também em reações que temos diante das imagens que formamos dos outros (e vice-versa) no convívio social, em que se manifesta o apetite do sensível, podendo este, quando não orientado para o justo meio, ameaçar o domínio da razão.

O Estagirita propõe (*E.N.*, II, 6, 1110 a) que as paixões devem ser

63 “Como la Retórica contribuye a discutir y aclarar la mejor forma de Estado y educa para el servicio de la Comunidad, su aprendizaje y dominio técnico es precioso instrumento para el bien común y La convivencia, que mejora siempre con La libertad de palabra.”

orientadas pelo intelecto, para a mediania, mas observa que algumas delas são tão danosas (como: inveja, despudor, despeito, adultério, roubo, assassinato) que são maléficas ao homem em qualquer dose (seja pequena, grande ou mediana), não adiantando, nesses casos, o justo meio;

Com base no que consta na obra citada (II, 6, 1106b), é interessante observar que o justo meio pode apresentar algumas variações de um indivíduo para o outro, ou seja, não é fixo, cabendo a cada um desenvolver a arte de reconhecer a medida ideal para o seu padrão de vida. Daí a importância de cada qual conhecer a si mesmo, suas tendências, sua constituição biológica, sua estrutura psíquica, pontos fortes e fracos, o motivo certo para a ação, os riscos envolvendo cada situação e o momento mais apropriado para agir, a fim de encontrar o seu justo meio em harmonia consigo e com o seu mundo circundante, sem perder de vista a responsabilidade da cidadania e o controle das paixões; a busca pela felicidade.

Nessa perspectiva, bem orientar as próprias paixões é imprescindível para que o ser humano saiba conhecê-las e distingui-las entre si, e, por isso, o Estagirita inclui, em sua obra *Retórica das Paixões*, as características que regem, por exemplo, a cólera, a calma, o amor, o ódio, o temor, a confiança, a vergonha, a inveja, a compaixão, entre outras.

Sobre a excelência ética, Aristóteles (*E.N.*, II, 3, 1104b, 5-10) defende que a mesma está relacionada com o prazer e o sofrimento, afirmando:

O prazer ou a dor que sobrevêm aos atos devem ser tomados como sinais indicativos de nossas disposições morais. Com efeito, o homem que se abstém dos prazeres do corpo e se alegra com a própria abstenção é temperante; em contraste, o homem que se aborrece com isso é intemperante; e quem enfrenta coisas temíveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é corajoso, ao passo que o homem que sofre quando enfrenta coisas temíveis é um covarde. Com efeito, a excelência ética relaciona-se com prazer e sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobres. Por isso, como diz Platão, deveríamos ser educados desde a infância de maneira a nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas certas; assim deve ser a educação correta.

Para refletir acerca de seus deleites e sofrimentos, para clarificar e expressar socialmente a sua excelência moral, o ser humano dispõe da retórica a fim de seu auto-aperfeiçoamento, eis a utilidade dessa arte nos termos propostos por Aristóteles.

2.4 Verossimilhança, ética e vida prática

O estudo sobre a Retórica aristotélica nos impele a buscar, cada vez mais, uma compreensão de como se caracteriza esse campo do verossímil; sua dinamicidade configuracional, inclusive buscando clarificar como a ética é concebida pelo autor nesse jogo social em que a retórica é parte fundamental constituinte.

A preocupação de Aristóteles, em ordenar socialmente as relações entre o homem e o campo discursivo da verossimilhança, pondo em foco a vida prática do cidadão, não aparece somente na Retórica, pois também se faz presente na *Política* e na *Ética a Nicômaco*. Na *Política* (IV, 14, 6), por exemplo, encontramos suas ideias acerca do que seria o melhor momento para a união conjugal. Para ele, “Convém, pois, fixar o casamento das mulheres nos dezoito anos, e o dos homens nos trinta e sete, ou pouco menos. Assim a união será feita no momento do máximo vigor, e os dois esposos terão um tempo mais ou menos igual para educar a família, [...]”. Esta é apenas uma entre tantas incursões de Aristóteles em que ele se debruça sobre questões da vida prática cujas deliberações não o levam a uma verdade irrefutável, mas somente ao verossímil. Na *Ética a Nicômaco* (IV, 3, 1125 a, 30), temos, como exemplo, as suas reflexões sobre magnanimidade, humildade e pretensão, de onde tiramos: “[...] a humildade indébita é mais contrária à magnanimidade do que a pretensão, pois é mais comum e pior”.

Vemos que Aristóteles manifesta uma coragem filosófica para transitar pelo campo das opiniões, concebendo o verossímil como elemento comumente presente na vida prática dos cidadãos. Este filósofo, reconhecendo que não há como evitar a verossimilhança em muitas questões que fazem parte das experiências cotidianas, não se recusa a por a sua capacidade reflexiva em busca do raciocínio mais confiável. No lugar de fugir do mundo das incertezas, ele resolve enfrentá-lo; refletir no campo das probabilidades; ordenar formas de argumentar condizentes com uma sociedade muito envolta em conflitos de opiniões, buscando contribuir para uma ordenação social do discurso, e também da *pólis*. Assim, a

verossimilhança não fica entregue à própria sorte, e a Retórica é pensada como atividade capaz de trazer o logos para ser vivenciado eticamente no cotidiano social. Estamos diante de uma visão filosófica que também valoriza o conhecimento adquirido nas experiências de cada cidadão comum, nas opiniões compartilhadas; na sabedoria prática.

Para melhor compreendermos a importância dada por Aristóteles à essa sabedoria, vale lembrar que tal filósofo viveu sob uma atmosfera social de agitações políticas, ceticismos, incertezas, transformações que ameaçavam, principalmente, a cidade de Atenas. Hourdakís (2001, p. 16), em sua obra *Aristóteles e a educação*, chama a atenção para esse dado, afirmando que

[...] no último quarto do século V, a cidade-estado – e particularmente seu protótipo, a cidade ateniense – encontrava-se em plena transformação. Houve uma decadência, uma patologia moral e política que coincidiu com o ensino dos sofistas e com a guerra do Peloponeso. Os atenienses tornavam-se indiferentes a tudo, e um ceticismo geral vigorava em toda parte. Cada um vivia para si mesmo e para cuidar de seus negócios. Não havia um verdadeiro espírito coletivo.

Esse autor acrescenta (*op. cit.*, p. 16) que havia uma crise na educação do homem grego e, nessa agitação social, surgem as teorias política e pedagógica de Aristóteles numa busca por contribuir para uma ordenação da *pólis*. Temos em vista que a Retórica aristotélica também se insere nesse contexto social para fazer parte da vida prática dos cidadãos; em busca de uma reorganização da sociedade e da construção de uma comunidade mais comunicativa (tanto internamente quanto em relação a outros povos). Esse exercício de comunicação requer dos cidadãos um bom conhecimento acerca da vida prática. Como exemplo, diz Aristóteles (*Ret.*, II, XXII, 5):

Como poderemos aconselhar aos atenienses que façam a guerra ou se abstenham dela, se ignoramos qual o poderio militar com que contam, se têm um exército de mar ou de terra, ou ambos a um

tempo, quais são os efetivos desses exércitos, quais os recursos do erário público, quais os aliados ou inimigos, quais as guerras que os atenienses tenham feito e de que modo se portaram nelas, e todas as demais questões deste gênero?

Assim, o saber ordenar o discurso coaduna-se com o saber conhecer a realidade social sobre a qual se debruça o retor. As práticas sociais podem ser melhor ordenadas na medida em que o ser humano desenvolve uma boa construção oratória, ou seja, sabendo lidar equilibradamente com o mundo das opiniões, e também com as opiniões sobre o mundo.

Por conseguinte, a retórica é pensada por Aristóteles como uma manifestação de amor à sabedoria, e esta podendo elevar o homem à sua meta de felicidade, inclusive com o aprimoramento do próprio saber exposto nesse jogo social que é a arte retórica.

Pelas razões acima citadas, Reboul (2004, p. 40) compara a retórica de Aristóteles com a de Isócrates:

A retórica de Aristóteles está bem próxima da retórica de Isócrates em termos de conteúdo. A diferença é que em Aristóteles a retórica é uma arte situada bem abaixo da filosofia e das ciências exatas. Estas, “demonstrativas”, atingem verdades “necessárias”, que, como os teoremas, só podem ser o que são, possibilitando compreender e prever. A retórica, por sua vez, só atinge o verossímil, aquilo que acontece no mais das vezes, mas que poderia acontecer de outra forma.

Como caminho que pode conduzir o homem em sua busca por sabedoria, a retórica se insere em um devir educativo que envolve cada orador em uma dinâmica social de desenvolvimento de seus respectivos potenciais e, ao mesmo tempo, do aprimoramento de suas leis e costumes. Creio não ser exagero afirmar que, em Aristóteles, a retórica pode ser vista como uma arte de construir pontes textuais que liguem o homem às soluções de seus problemas pessoais e coletivos e às melhores opções para a educação dos jovens. Essa arte também é compromisso em educar para a sabedoria e, nesse sentido, cada cidadão necessita orientar e harmonizar,

a partir de seu intelecto, os seus sentimentos, desejos, ambições, não esquecendo o bem da sociedade, em busca da *eudaimonia* (felicidade).

No sentido aristotélico, a retórica se insere como exercício de comunicação e reflexão entre as partes que se empenham em encontrar soluções frente aos desafios enfrentados pelas instituições sociais. Seja a família, um grupo de amigos, uma equipe de trabalho e ou representantes do governo, a busca por ordenação do mundo põe em movimento as ações transformadoras da própria sociedade, sendo a retórica, como é concebida pelo Estagirita, um elemento fundamental nessa construção de sentidos e, por extensão, na ordenação da vida prática; da orientação das paixões ao aprimoramento da eudaimonia.

Nas práticas políticas, a retórica pode participar da construção de um governo, assim como de sua manutenção ou de sua derrocada. Pode incentivar o debate envolvendo reflexões acerca dos vários tipos de regimes, com cada retor propondo o que julga ser o mais justo. Isso pode ser viabilizado com maior ou menor facilidade (ou dificuldade), dependendo também de vários fatores culturais (educação, tradições, lutas por lideranças de grupos, etc) e das características do governo em vigor, pois este pode (ou não) tentar reprimir as práticas discursivas, conforme interesses diversos.⁶⁴

2.5 Aparente contradição no campo da verossimilhança

Aristóteles, não perdendo de vista o campo discursivo da verossimilhança, compreende que a liberdade de escolha de cada cidadão (por uma ou outra suposta verdade), no exercício do seu livre pensar, pode ser amadurecida nos encontros discursivos em que cada um aprende

64 Na Retórica (I, VIII, 3), Aristóteles cita quatro tipos de governos: democracia, oligarquia, aristocracia e monarquia. Ele considera que qualquer um destes pode ser conforme ao princípio de um bom governo, desde que cuide do bem comum. "A democracia é a constituição em que as magistraturas são tiradas à sorte. Na oligarquia, os magistrados são nomeados segundo o censo; na aristocracia, segundo a educação e, por educação, entendo a que é estatuída pelas leis. [...] A monarquia [...] em que um só governa a comunidade. [...] O fim da democracia é a liberdade; o da oligarquia, as riquezas; o da aristocracia, o que se refere à educação e às instituições legais;" Na obra *Política* (III, 7, 29-31), ele reduz para três os tipos de governo: o de um só, o de vários e o de todos, correspondendo respectivamente à monarquia (só um governa objetivando o bem comum), aristocracia (alguns governam para o bem de poucos) e politeia (exercido pela maioria dos cidadãos para o bem de toda a comunidade). Mas, ele alerta, cada um destes corre o risco de se corromper: a monarquia pode virar tirania, a aristocracia se transformar em oligarquia, e a politeia findar em democracia. Ele inclui a democracia como resultante de uma politeia desvirtuada, tendo em vista que ela (a democracia) busca benefícios para os homens sem posses. A oligarquia busca beneficiar os homens de posses. A tirania quer o benefício do governante único. Sendo assim, afirma (*op. cit.*, VII,31) "Nenhum dos três tem como o objetivo o benefício de toda a comunidade."

a examinar e escolher as ideias a ele apresentadas. Então, ele aconselha que o cidadão retor conheça tanto os argumentos que defendem a uma determinada ideia, quanto aqueles que lhes são contrários, para que possa ter ampla visão contextual, deparando-se com os conflitos que habitam o verossímil; buscando as melhores respostas em confrontos de ideias com os seus concidadãos.

Assim, o orador pode tirar proveito da aplicação técnica de argumentos que são contrários entre si, dependendo para isso dos interesses que compõem o seu discurso. Consideramos que, com isso, como já visto até aqui, Aristóteles não aparta a ética da retórica, pois esta é mantida vinculada àquela pelo exercício de uma liberdade de escolha racionalmente conduzida por movimentos de interfaces discursivas que envolvem oratória, gestos, entonação vocal, exemplos, entimemas, construções retóricas imersas no mundo das opiniões. Tanto é assim, que Aristóteles (*Ret.*, I, IV, 12) determina:

Enfim, é preciso estar à altura de persuadir o contrário de nossa proposição, do mesmo modo que nos silogismos lógicos; não para nos entregarmos indiferentemente às duas operações – pois não se deve persuadir o que é imoral – mas para ver claro na questão e para estarmos habilitados a reduzir por nós mesmos ao nada a argumentação de um outro, sempre que este em seu discurso não respeite a justiça.

Ao buscar identificar quais são os argumentos mais apropriados para a persuasão em diferentes casos e circunstâncias, Aristóteles observa, em alguns trechos de sua obra, que um retor pode adotar tanto uma tese quanto o seu contrário (dependendo da necessidade frente aos argumentos de seus opositores) a fim de obter êxito em sua persuasão. Provavelmente é esse o aspecto mais polemizado pelos críticos de sua obra, tendo em vista que o Estagirita ensina, por vezes, a como combater, e também os modos de defender, a uma mesma causa. Reboul (2004, p. 38) é um dos que tentam compreender tal característica da retórica aristotélica, e inicia seu empreendimento com as seguintes palavras: “No capítulo 15 do livro I, Aristóteles dá conselhos ao litigante sobre o que dizer; primeiro se a lei lhe

for contrária, depois se a lei lhe for favorável. Numa primeira leitura, tem-se a impressão de que ele legitima todas as ‘velhacarias de advogados’.

Ao pôr em foco o capítulo 15, que trata dos meios de persuasão “não técnicos” (leis, testemunhas, contratos, torturas e julgamentos) Reboul (*op. cit.*) põe, lado a lado, alguns dos mencionados conselhos de Aristóteles, incluindo, por exemplo, o de que, caso a lei lhe desfavoreça, o retor deve “dizer que a fórmula do juramento em minha alma e consciência significa não nos atermos estritamente à letra da lei”. Também registra um conselho cujo sentido se opõe ao primeiro: se a lei lhe favorece, o retor deve “dizer que a fórmula em minha alma e consciência não tem por objetivo obter uma sentença contrária à lei, mas escusar o juiz de perjúrio, caso ele tivesse ignorado o sentido real da lei”. Reboul defende que, embora essa contraposição de conselhos pareça decorrer de uma postura amoral, tal amoralidade é apenas aparente, tendo em vista fortes razões que justificam a orientação de Aristóteles, são elas: 1) o retor não está sozinho quando discursa e, principalmente em caso jurídico, ele litiga tendo um oponente a quem compete buscar todas as formas para desmentir sua argumentação; 2) ambos, retores que se opõem um ao outro, têm por determinação fazer de tudo que possa servir à produção de seus respectivos discursos em defesa da própria causa, cabendo ao juiz a definição sobre cada caso; 3) a retórica só é exercida em forma de verossimilhança, ou seja, em situações de conflito e incerteza, “em que a verdade não é dada e talvez jamais seja alcançada senão sob a forma de verossimilhança.” (REBOUL, *op. cit.*).

Para ilustrar este último motivo, é citado, como exemplo, o famoso debate entre Creonte e Antígona, em que, por um lado, existe a exigência de ordem da razão do Estado para garantir a paz, e, por outro, a afirmação da lei divina. Em resumo, vale lembrar da tragédia escrita por Sófocles: Antígona e Ismênia são filhas de Jocasta – esposa e mãe de Édipo -, assim como os seus dois irmãos Etéocles (então rei de Tebas) e Polinices (que tenta destronar seu irmão). Estes últimos morrem, um pelas mãos do outro, após travarem combate pelo trono de Tebas. Com a morte dos irmãos, é Creonte, irmão de Jocasta, quem assume como rei. Creonte providencia o enterro de Etéocles com todas as honras possíveis, mas considera Polinices um traidor, deixando-o onde caiu para ser devorado pelos abutres, proibindo qualquer um de enterrá-lo, reservando a pena de morte para quem desobedecê-lo. Nesse antigo mundo grego, há a crença segundo a qual quem morre e não recebe os rituais fúnebres fica vagando durante cem anos sem poder atravessar o rio que leva ao mundo dos mortos. Antígona,

que é noiva do filho de Creonte, não quer isso para o seu irmão e, frente ao dilema de seguir a lei divina ou a imposição do líder reinante, resolve desobedecer a lei imposta pelo rei. Entretanto, ao tentar sepultar o corpo, ela é capturada por soldados do rei e enviada para uma caverna onde fica em reclusão. Agora é Creonte quem vive um dilema entre executar a lei por ele decretada ou absolver Antígona, atormentado pelo medo de, em caso de não fazer vigorar a lei, ser desrespeitado por seus súditos e prejudicar a ordem em Tebas. Esse debate, entre a lei divina, seguida por Antígona, e a estabelecida por Creonte, não se encerrou, “e pode-se acreditar que não nunca se encerrará”, defende Reboul (*op. cit.*, p. 39) argumentando que se trata de um campo em que o máximo a alcançar é o verossímil, e não a verdade absoluta.

Realmente, em se tratando do caso envolvendo Antígona e Creonte, citado por Aristóteles como exemplo de conflito entre teses verossímeis, reconhecemos que permanece na verossimilhança, ou seja, não se encerrou, não no contexto filosófico mais amplo de ideias que continuam fluindo no campo da *endoxa* (das opiniões). Assim, a arte da persuasão não se situa na dimensão das verdades indubitáveis, mas sim no universo das afirmações que, por mais que pareçam verdades absolutas, são refutáveis e podem ser sobrepostas por outras certezas igualmente convincentes, com variantes que também dependem de valores culturais; crenças, costumes, tradições, etc.

Frente a essas multifaces, mais uma vez destacamos a atuação daquele que se dedica à arte retórica como alguém que não o faz solitariamente; não consistindo em uma produção textual ilhada dos demais discursos. A retórica, como arte social, pressupõe a existência de ouvintes frente ao retor; pessoas que podem discordar das ideias do orador, o que não é raro acontecer. É claro que isso varia conforme as circunstâncias e as ocasiões. Em um embate jurídico, por exemplo, um advogado defende uma causa sabendo que é certeza a existência de outro profissional que virá com argumentos contrários aos seus. O mesmo dificilmente ocorrerá com aquele que discursa, por exemplo, em um velório, ou aniversário de casamento, entre outras ocasiões mais descontraídas, a não ser que o orador seja despreparado e não disponha da tríade (arte-ética-conhecimento das paixões) proposta por Aristóteles, decepcionando aos seus ouvintes, e (ou) conte com algum antipatizante disposto a provocá-lo, seja por rixas pessoais ou outras possíveis, no auditório que o acompanha. São possibilidades que fazem da retórica um jogo de surpresas, pois tal arte

se dá no encontro entre pessoas e em lugares e ocasiões geradores de configurações um tanto imprevisíveis. Nesse terreno retórico movediço, em que muitos assuntos não podem contar com provas científicas para as suas conclusões, Aristóteles demonstra ter consciência de que o retor deve ser cuidadoso e procurar conhecer, o quanto antes, não somente os argumentos que alicerçam a sua tese, mas, tendo em vista a manifestação de possíveis teses contrárias à sua, também os argumentos do “inimigo” para melhor combatê-los e neutralizá-los.

Nessa perspectiva, o retor deve ser ético, mas não ingênuo, procurando reduzir, ao máximo possível, o campo da imprevisibilidade durante o embate retórico. Aristóteles tem consciência de que, no momento em que se defende uma tese em público, não há muito tempo cronológico para se pensar no que dizer em resposta a um adversário, de modo que o ideal é estar preparado tendo já estudado os possíveis movimentos do oponente.

2.6 Ética e singularidade frente ao verossímil

A obra aristotélica nos mostra que a verossimilhança pressupõe a existência de um campo de sentidos (tanto com o significado de “direções”, como também de “aquilo que se sente”, e ainda: sentido como sendo simplesmente “significado”) no qual os níveis de dificuldades em identificar o que é ético tornam-se mais desafiadores na medida em que se multiplicam os sentidos entrecruzados em suas variantes. No caso do depoimento sob tortura de um suposto criminoso, por exemplo, pode haver um alto nível de dificuldade em decidir se é ou não ético adotá-lo, pois geralmente envolve fortes reações emocionais, discussões sobre a compaixão e o respeito à integridade humana; o medo de se cometer injustiças. Por outro lado, também pode haver o forte medo de que um crime permaneça impune e o assassino fique livre para cometer outros crimes. Esse entrecruzamento complexo de preocupações, inseguranças, sentimentos em conflitos, podem causar uma dificuldade para identificar o que é (ou não) ético a fazer nestes casos. Talvez por isso, Aristóteles reserva as suas idealizações sobre a ética para os primeiros capítulos de Retórica (principalmente o capítulo II) quando ainda não existem tantos entrecruzamentos de sentidos em conflitos a serem observados. O autor separa as suas considerações sobre ética das páginas em que trata dos casos concretos citados no decorrer de sua obra, ou seja, ele defende inicialmente que a ética deve reger todas as relações e decisões, propondo a Retórica como um estudo da ética, mas

não volta a tocar nesse assunto quando analisa casos complexos como os depoimentos sob tortura.

Diante disso, não raramente nos deparamos com pesquisadores que olham com desconfiança para a retórica aristotélica, no sentido de não sentirem firmeza no que concerne à relação entre Retórica e ética traçada pelo Estagirita. Perguntamos então: como compreender tal relação, principalmente quando diante de casos complexos, como o sob tortura? Seria justo afirmar que Aristóteles não é coerente com a ética por ele idealizada no início de sua Retórica?

Tratar essa questão com uma resposta direta, objetiva, a exemplo de um sim ou de um não, seria não levar em conta que esse filósofo põe em foco uma retórica cuja terra fértil é a verossimilhança. Assim, Aristóteles, profundo conhecedor desse campo, insere, de certo modo, a sua própria Retórica no terreno do verossímil. Nesse sentido, o autor permite que a sua obra habite uma zona fronteira entre o que denominamos aqui de ética idealizada e ética praticada, deixando margens para que possíveis leitores interpretem mais livremente as sutilezas de sua composição literária. Alguns podem até pensar que Aristóteles rompe com a ética por ele idealizada inicialmente, mas consideramos que o cerne da questão é que ele percebe a existência de casos em que a verossimilhança se manifesta tão complexamente, e intensamente, que a própria noção sobre o que é o ético é estendida ao campo do verossímil. Sendo assim, consideramos que a ética aristotélica, demarcada inicialmente na Retórica, deve prevalecer por toda a sua obra, mas, dentro desta compreensão, tal ética também inclui o respeito à sabedoria prática; à liberdade de reflexão e escolha frente a casos particulares nem sempre fáceis de serem prontamente resolvidos. Portanto, da ética do verossímil, proposta inicialmente pelo autor, a obra Retórica é levada até o verossímil da ética. Ou seja, na abordagem de casos mais complexos, Aristóteles, provavelmente percebendo o risco de o seu sistema ético ficar enrijecido, o que o levaria a não funcionar com eficácia frente a alguns casos mais imprevisíveis, geralmente inusitados em seus desfechos, ele prefere não questionar se é ou não ético aceitar aquela prática específica.

O Estagirita, embora estabeleça princípios éticos gerais para nortear a Retórica, deixa uma margem para que o indivíduo decida sobre a eticidade frente à imprevisibilidade e à especificidade de alguns casos (a exemplo do sob tortura). Com isso, Aristóteles respeita a sabedoria prática do cidadão,

pois este também pode contribuir com o que aprendeu em suas próprias experiências e interações sociais; nas inter-relações entre o individual e o coletivo. Vale então estabelecer outra pergunta: Aristóteles põe a verossimilhança acima da ética?

Buscando responder, ressalto o fato de este filósofo manter certo respeito à liberdade de interpretação que decorre da racionalidade humana. Não é à-toa que Morral (2000, p. 43) se refere à Aristóteles com as seguintes palavras:

Nessa selva de imprevisibilidades e incertezas, o Homem possui uma faculdade original - a da escolha racional e deliberada. A ênfase sobre esse atributo, que para Aristóteles é a base da diferença entre o Homem e o restante da vida biológica, faz dele (Aristóteles) nesse aspecto, um filósofo de liberdade tanto ética quanto política. A escolha amadurecida ocupa para ele, na ética e na política, a mesma posição-chave que Platão atribuíra à posse do conhecimento correto.

Dentro da liberdade citada, em que a visão aristotélica valoriza o homem que aprende a fazer a escolha amadurecida, a Retórica assume a importância de um instrumento para auxiliar no amadurecimento da reflexão crítica, visando iluminar as escolhas pelo exercício do discurso racional.

Aristóteles demonstra conhecer que nem sempre é fácil, para os cidadãos, fazer uma escolha madura frente aos vários discursos (geralmente conflitantes entre si) apresentados no meio social. Mas cada qual pode encontrar a sua resposta frente ao que é verossímil, e todos podem ter em comum a postura ética de buscar o melhor para a vida em sociedade; sem egoísmos e, conforme a tão conhecida proposta do autor, pelo justo meio⁶⁵. Portanto, o que nos chama a atenção é que Aristóteles, ao respeitar

65 Alguém pode contra-argumentar dizendo que a tortura caracteriza o excesso e, portanto, não pode ser justo meio. Mas, pelo menos em alguns casos, o torturador pode alegar que a tortura decorre de uma situação emergencial e da providência para manter o equilíbrio e a justa ordem social (eis a verossimilhança). Além disso, existe a polêmica acerca dos critérios que caracterizam uma prática como sendo tortura e a distinção entre esta e o simples agir firmemente para que prevaleça o mais justo.

a liberdade de o cidadão interpretar e expressar o que pensa diante do verossímil, deixa, nas entrelinhas de sua obra, a postura de um orientador que nem sempre dita diretamente a que conclusão deverá o indivíduo chegar frente a determinados casos. Com isso, ele mantém uma margem para despertar o mestre que possa nascer e se desenvolver dentro de cada um, incentivando a busca pelo aperfeiçoamento da racionalidade humana. Ao mesmo tempo, sua obra nos traz a mensagem de que o campo da verossimilhança pode ser melhor compreendido nos rumos de uma sociedade que saiba dialogar em busca das melhores respostas. Eis então uma ética que é situada em meio às opiniões para reger as escolhas do mundo social; de respeito à liberdade de pensamento e de exposição de argumentos, possibilitando a diversidade de discursos que podem ser apresentados publicamente. É uma concepção que aceita a manifestação de ideias conflitantes entre si, trazendo a público visões de mundo variadas para que sejam examinadas, contanto que, ao mesmo tempo, todos os envolvidos saibam respeitar às leis da *pólis*. Cada cidadão é livre para refletir e escolher, mas deve ser educado para obedecer às leis que asseguram a ordenação da cidade, tendo dignidade e coragem para servir aos interesses do Estado. Para Aristóteles, tais interesses coadunam-se com os interesses do cidadão, e este tende a amadurecer em suas tomadas de decisões na medida em que participa dos encontros retóricos, aprendendo também a utilizar o discurso para expressar o amadurecimento alcançado.

Assim, Aristóteles procura incentivar o desenvolvimento da coragem individual (e também coletiva) para a busca do que seja socialmente mais justo. Ele deixa subjacente uma abertura para que as pessoas construam sentidos conforme suas respectivas realidades intelectivas-culturais-emocionais-psicológicas, em suas interações sociais de trocas de ideias. Os cidadãos, passam a ter em comum uma linguagem retórica para falar de suas diferentes formas de pensar. É nesse sentido que Aristóteles oferece as suas análises técnicas de argumentos que podem servir para nortear diversas oratórias em busca da clarificação do que é o mais justo, ou mais belo, ou mais honrado, etc.

Ao respeitar a liberdade de expressão no campo do verossímil, esse filósofo também oferece instrumento para que as pessoas expressem a sinceridade genuína, que sejam verdadeiras; cada qual honesta consigo (e com o outro) ao dizer o que pensa, enfrentando as possíveis angústias de ter de fazer escolhas em terras movediças da verossimilhança. A escolha amadurecida se alia aqui à sinceridade e à coragem de expressar pontos de

vistas que podem, eventualmente, sofrer duras críticas. O desenvolvimento dessa coragem implica em um amadurecimento psicológico e emocional do indivíduo que aprende a se posicionar criticamente frente às escolhas de seus concidadãos; a defender o que pensa como decorrência da construção de sua própria autonomia reflexiva, embora esta se constitua como tal em articulação com o campo da coletividade social. Assim, na Retórica aristotélica, a coragem de o indivíduo professar em público as suas ideias, faz parte de sua busca pela construção da própria autonomia reflexiva (o que também pode contribuir para o aperfeiçoamento de cada outro que com ele dialoga), e da constante procura pela coerência entre o pensar e o agir humanos.

2.6.1 O caso envolvendo tortura e vida prática

Embora o Estagirita seja bastante objetivo nas afirmações acima citadas, a primazia da ética, por ele proposta, pode parecer ameaçada diante, por exemplo, de seus conselhos frente a casos de depoimentos obtidos sob tortura. Aristóteles (*Ret.*, I, 15, 26,) orienta no sentido de o retor defender que a tortura é a única forma de prova infalível, caso o depoimento esteja a seu favor, e, em situação contrária:

[...] refutá-las, condenando em geral este gênero de confissões e acrescentando isto que é verdade: submetidos à tortura, os pacientes exprimem tanto a verdade como a falsidade; porque uns obstinam-se em não dizer a verdade, e outros mentem facilmente, na esperança de verem cessar mais depressa seus sofrimentos.

Este filósofo, embora reconheça as fragilidades técnicas dos depoimentos sob tortura, evita pôr em foco a legitimidade moral de tal procedimento: se é ou não um bem em si mesmo; se é ou não digno, não proferindo o seu parecer pessoal claro e objetivo diante de um tema tão controverso. Com isso, o filósofo não descaracteriza o campo da verossimilhança, ou seja, não responde com um dogma, pois cada caso sob tortura depende, para a sua resolução, de fatores ligados à vida prática. No capítulo 15 da obra Retórica, ao tratar de características da oratória

jurídica, Aristóteles considera que cada advogado tem o dever de procurar levantar todos os argumentos possíveis em favor de sua causa (inclusive tirando proveito do já obtido sob tortura), cabendo ao juiz determinar com quem está a razão e qual o discurso que mais se aproxima do verdadeiro. Assim, a ética, mesmo correndo sérios riscos de perder o rumo nas mãos de possíveis advogados inescrupulosos, é idealizada para triunfar em seu trono triádico quando da decisão dos juízes. Estes devem saber ponderar entre todos os argumentos apresentados, escolhendo o discurso mais justo e analisando fatos e elementos diversos da vida prática, conforme concebe o Estagirita.

Para finalizar este item, propomos uma breve reflexão sobre dois exemplos, envolvendo depoimento sob tortura: 1) Imagine que um maníaco assassino confessou, sob tortura, a própria culpa pela morte de muitas pessoas. Após sua confissão, tal facínora levou a polícia até o local onde enterrou os corpos, de modo que ficou constatada a veracidade de seus crimes e o bandido foi colocado na prisão. Cabe perguntar: após ele ser preso, quantas vidas provavelmente deixaram de ser ameaçadas pelo seu comportamento psicopata? A tortura, nesse caso, deve ser condenada? Quantos juízes ficariam preocupados em condenar a polícia pelo método da tortura (mesmo configurando ilegalidade) que levou tal bandido a confessar seus crimes?

Próximo exemplo: 2) Um homem é condenado à cumprir pena por ter confessado, sob tortura, a autoria de um crime que ele não cometeu. Ele confessou somente para evitar que a tortura seguisse adiante; querendo parar a sua dor e preservar a própria vida. Após ser condenado, e cumprir pena durante anos numa penitenciária, o verdadeiro assassino apareceu e assumiu a culpa por aquele crime. Nesse caso, é visivelmente mais fácil condenar o método de tortura, pois o seu resultado foi talvez tão cruel quanto o próprio crime investigado.

Casos assim, contrastantes entre si, tendem a dividir as opiniões que se debruçam em busca de respostas para temas tão controversos, envolvendo, inclusive, os diferentes níveis possíveis de tortura, levando a uma zona discursiva escorregadia e de resultados que variam a cada acontecimento específico. Essa variação, em que algumas aplicações podem ser justas e outras não, faz com que as decisões sejam tomadas no campo da verossimilhança. Aristóteles, demonstrando ter consciência disso, evita “engessar” em um sentido de verdade absoluta o que ele percebe como

sendo apenas verossímil. Em outras palavras, ele não estabelece uma verdade fixa para casos cuja natureza do verossímil implica numa abertura constante para a imprevisibilidade. Isso nos remete a refletir sobre uma angústia humana: o homem quer se apoiar na verdade para se sentir seguro de suas decisões, mas, muitas vezes, só lhe resta buscar o que possibilite uma aproximação da verdade, e não a verdade em si.

Como conforto, esse mesmo homem pode construir sua decisão dividindo a responsabilidade com os demais em sociedade, a exemplo do que ocorre em assembleias, casos jurídicos, entre outros. Nesses encontros diversos, a dinâmica social gerada pelos retores estabelece pontos de ligação e coesão de uma teia social, oferecendo a cada indivíduo, atuante no exercício da retórica, o sentimento de não estar sozinho nessa empreitada pelos terrenos inóspitos da verossimilhança. Nesse sentido, um advogado pode até desenvolver uma retórica favorável a um procedimento de tortura para obtenção da confissão de um suspeito, mas não é ele sozinho que decide o caso; não se trata da retórica de um deus; a decisão decorre de um conjunto de fatores, instâncias e outros discursos que se entrecruzam em busca do mais justo possível para cada caso em estudo.

Vale considerar que Aristóteles (*E.N.*, II, 3, 1104b, 20) também tem em vista que, diante de diversas situações sociais complexas (a exemplo dos casos sob tortura) os homens costumam decidir baseados em suas experiências, o que pode corroborar, em cada um, uma sabedoria prática, conforme aprendem a lidar com a dor e o prazer, pois

[...] todo estado da alma tem uma natureza suscetível às coisas que tendem a torná-la melhor ou pior, relacionada com o prazer e o sofrimento, e tende a ser influenciada por estes últimos; mas é em razão dos prazeres e sofrimentos que os homens se tornam maus, buscando-os ou deles se desvencilhando – isto é, buscando prazeres e sofrimentos que não devem, quando não devem, ou como não devem, ou por errarem em qualquer outro modo semelhante.

Buscando esclarecimentos, somos levados a retomar que, para Aristóteles, muitas de nossas escolhas são direcionadas pelo critério do

prazer e do sofrimento, e “o prazer e o sofrimento que sentimos têm uma influência nada pequena em nossas ações” (*op. cit.*, 1105). Tal filósofo considera que a excelência moral relaciona-se com as instâncias do que é agradável, por um lado, e do que é doloroso, por outro.

Nessa perspectiva, ele põe em foco as relações existentes entre as virtudes, ações e paixões, considerando que estas são acompanhadas de prazer ou de sofrimento, de modo que a virtude se relacionará com prazeres e sofrimentos (*op. cit.*, 1104b, 15).

Então, vejamos o caso sob tortura, sob as considerações da Retórica desse autor, buscando compreender como a dor e o prazer podem influenciar no julgamento de sua legitimidade moral⁶⁶. Vamos partir do exemplo nº 1, em que o criminoso confessa, sob tortura, crimes graves que são posteriormente confirmados e constatados pela polícia. Vamos considerar que, neste caso, a polícia, assim como a opinião pública que a apoiou, sintam, inicialmente, certo desconforto em estarem causando sofrimento durante o interrogatório. Tal desconforto provavelmente será substituído pelo sentimento de indignação, frente ao crime cometido pelo acusado, quando os corpos das vítimas forem encontrados e a culpa do torturado devidamente provada. Em se confirmando assim, muitos daqueles que provocaram a tortura (se não todos), e a opinião pública que os apoiou, poderão justificá-la pelos resultados obtidos, pois, afinal de contas, o criminoso, uma vez tendo confessado, e já trancafiado, não mais poderá ameaçar aos demais moradores da cidade. Neste caso, a polícia provavelmente não sentirá a dor da culpa por ter realizado a tortura; sentirá certo prazer por ter desvendado o caso e aprisionado o criminoso, o que poderá abrir precedentes para que casos futuros sofram procedimentos similares, ou seja, sob tortura.

Por outro lado, ao imaginarmos o caso nº 2, ou seja, em que o suspeito por assassinato é torturado, mas, após tal procedimento, é constatada a sua inocência, eis que os torturadores poderão sentir a dor da culpa por terem efetuado a tortura e maltratado um inocente, de modo a sofrerem um abalo nas suas determinações frente a futuros casos deste tipo (a não ser que o torturador seja um psicopata; adorando maltratar a quem quer que seja).

66 Dor e prazer não somente no sentido físico-corporal, mas também no âmbito moral-psicológico-emocional de cada pessoa envolvida de forma direta, ou indiretamente.

Tais oscilações de opiniões, frente aos casos sob tortura, também costumam se fazer presentes na opinião pública que acompanha o desenrolar de cada caso, o que impede a primazia de uma resposta absoluta, uma vez que estamos diante de um fenômeno social cuja resolução moral se encontra no campo da verossimilhança. São as experiências com a dor e o prazer, inclusive no tocante a um público mais amplo que delibera acerca das práticas socialmente instituídas, que vão assumir forte importância na legitimação ou não dos casos sob tortura, seja, por um lado, o prazer de “livrar” a sociedade dos homicidas, ou, por outro, a dor por haver cometido injustiças condenando inocentes. Portanto, trata-se de dor e de prazer não somente no nível físico, mas também psicológico e emocional.

É entre essas experiências e os entrecruzamentos de opiniões diversas que a retórica encontra um solo produtivo para o seu cultivo criativo, é nesse lidar socialmente com o verossímil que Aristóteles propõe uma arte que se configura como prazer na busca por identificar o que é mais persuasivo; uma arte que também é instrumento para o lidar com os sentimentos de prazer e de dor na vida social. Na busca por identificar os melhores argumentos, a favor ou contra casos sob tortura, assim como diante de tantos outros casos no campo da verossimilhança, eis que existe a Retórica.

PAIXÕES, SUBLIMIDADE E BELEZA NA RETÓRICA

Vivendo em um período de agitação social em que o individualismo ameaça à ordem, Aristóteles vê-se diante de pessoas cujas paixões precisam ser orientadas a fim de evitar excessos e egoísmos. Nessa perspectiva, ele percebe que, para bem ordenar a sociedade, é preciso fazer com que cada indivíduo oriente racionalmente a força de sua *phátthe* (paixão) – que é energia flutuante e sujeita a muitas oscilações no humano – para um nível equilibrado (o justo meio). A partir desse equilíbrio, com os homens a orientar suas próprias emoções, seus impulsos mais agressivos (mesmo quando diante de seus oponentes e inimigos), ampliam-se as probabilidades de que haja uma abertura para o diálogo com cada outro em sociedade. Assim, o filósofo de Estagira sente a importância de que sejam construídas e conservadas inter-relações sociais que favoreçam à comunicação e à reflexão diante dos problemas vividos na *pólis*; numa busca por soluções, sem que as paixões prevaleçam como obstáculos frente à interação social.

A ligação entre arte retórica, ética e paixões humanas, é estabelecida por esse pensador no sentido de que o homem pode, através da Retórica, clarificar e melhor conhecer as suas próprias paixões, como elas se manifestam em si e nos demais indivíduos, para poder orientá-las e manifestá-las em condutas equilibradas visando à finalidade ética que é própria do ser humano.

Como já vimos, o ato de discursar deve ser decorrência direta da atitude genuína de um ser que busca clarificar suas ideias e, nesse encaminhamento, não precisa temer (não em excesso) fazê-lo em público, necessitando, para tanto, saber pesar os argumentos a fim de diferenciar não só entre o que é o bem do que é o seu extremo contrário, mas também distinguir o que é um bem maior diante de um bem menor, escolhendo pelo primeiro a fim de se realizar como ser ético.

Em se tratando de discursos diante de auditórios, tal distinção precisa

ser pensada, geralmente, numa dinâmica mais veloz e inusitada – se comparada ao processo de produção da escrita -, uma vez que o orador, por mais que tenha ensaiado a sua fala, está exposto a possíveis intervenções do público presente com perguntas e (ou) observações nem sempre favoráveis à retórica apresentada. Em casos assim, o desafio é o de o retor raciocinar em um tempo que é predominantemente *kairós*, ou seja, é o tempo do oportuno, de saber encaixar o melhor argumento no momento mais apropriado, sabendo identificar qual é o bem maior, e por esse bem trilhar em palavras nascidas do logos e trançadas na boca do ser que tem na retórica a expressão da sabedoria; transitando pelo verossímil, inclusive pelas entonações vocais mais apropriadas às ocasiões e circunstâncias, o que também requer um certo controle das paixões.

Vejamos um exemplo de como se dá a relação entre paixões-retórica-ordenação social a partir da orientação aristotélica para o homem saber lidar socialmente com seus próprios sentimentos e os de seus concidadãos. No livro II de sua Retórica, Aristóteles trata, entre outros tipos de paixões, de pessoas propensas a se encolerizarem (capítulo2). Ele procura caracterizar o que é a cólera; quais as pessoas propensas a tal paixão; seus motivos; possíveis prazeres e dores que este sentimento desperta; pessoas contra as quais geralmente nos encolerizamos; como o retor pode tirar proveito da cólera de seu inimigo; como o orador deverá discursar para que seus ouvintes sintam (ou não) cólera contra seus oponentes (dependendo de cada caso), etc.

Após afirmar (*Ret.*, II, 4,12) que “[...] nos encolerizamos contra os que se riem de nós, nos põem a ridículo e nos escarnecem, pois nos ultrajam. Contra os que nos causam todos os prejuízos que são os sinas do ultraje”, Aristóteles, no mesmo parágrafo, acrescenta:

Nossa cólera será muito mais violenta, quando suspeitarmos que estamos inteiramente privados das vantagens de que nos jactamos, ou que não as possuímos senão em grau diminuto, ou que não damos a impressão de as possuir, pois, se estamos firmemente convencidos de possuir as qualidades, pelas quais zombam de nós, não nos importamos da zombaria.

Em seguida, este filósofo nos alerta para o fato de nos irritarmos mais contra os amigos que supostamente deixaram de nos tratar bem, do que contra os inimigos, assim como contra os que não retribuem os nossos benefícios ou não os devolvem por igual. Aristóteles adentra, assim, numa psicologia das relações sociais, fazendo o mesmo ao tratar de outras paixões, como inveja, vergonha, indignação, compaixão, bondade, crueldade, confiança, medo, entre outras. Com isso, este filósofo, ao oferecer conhecimentos acerca das paixões humanas, põe à disposição um instrumental discursivo cuja utilidade não se limita à busca por vitórias em disputas de oradores, não no sentido de restringir o significado de útil ao resultado imediato obtido em competições. Aristóteles tem em vista que o conhecimento das paixões humanas pode elevar o homem ao grau de autoconhecimento e aperfeiçoamento de si, pois é preciso conhecê-las para poder orientá-las para o equilíbrio. Com os indivíduos capazes de realizar esta auto-orientação, as inter-relações sociais tornam-se mais fluentes, com configurações menos hostis por ocasiões dos confrontos discursivos, pois é a escolha madura do discurso, e não a violência, que na Retórica aristotélica é chamada a prevalecer socialmente. Aristóteles, como sábio atento às questões sociais de seu tempo, conhece estes fatores, e, por conseguinte, uma vez pondo em foco a orientação das paixões, também ressalta nessa arte a sua força ordenadora da configuração social. Querer que o indivíduo aprenda a ordenar seus sentimentos, e, com isso, influenciá-lo a participar racionalmente como cidadão nas decisões da cidade, já é uma forma de buscar influenciar à ordenação da própria cidade. Portanto, com cada homem melhor orientando suas paixões, como propõe o Estagirita, configura-se uma sociedade menos propensa à violência durante processos deliberativos; cada cidadão pode exercitar a tolerância frente a discursos contrários aos seus, com direito a contra-argumentar e, de preferência, sem permitir que paixões como cólera e medo sabotem a integridade de sua oratória.

Embora distintos entre si, na Retórica de Aristóteles, os discursos podem ter em comum a busca pelo mais justo; o bem da comunidade idealizado para prevalecer na vida prática. Dentro dessa proposta, essa arte inclui uma psicologia do saber lidar com as paixões de si e do outro, em um aprendizado de o homem saber administrar seus próprios sentimentos, mantendo-os em doses salutares para o bom convívio social.

Hoffe (2008, p. 64), após observar que a retórica aristotélica também se ocupa com a psicologia dos ouvintes, suas tendências e inclinações,

reconhece que tal prática “[...] por sua vez, aproxima-se da ética e da política porque o orador quer influenciar decisões e, nesse sentido, ela perfaz uma parte da práxis política.”

Não é à-toa que a retórica tem sido tão associada, por pesquisadores diversos – a exemplo de Hoffe (*opus cit.*) e Ruby (1998) – à atividade política, pois os discursos podem produzir representações que se dizem o próprio ser que o emite. Nessa perspectiva, o discurso reivindica o direito de se dizer ele próprio como sendo o ser que discursa, buscando não deixar separação e nem diferença entre palavra e o ser que produz a palavra. Ao dizer “sou homem de palavra”, o político procura convencer ao auditório que tal discurso não é mera representação distanciada de seu ser, pois, indo noutra direção, o discurso seria o próprio ser envidado em palavras. A intenção é fazer com que um belo discurso atinja o auditório fazendo-o sentir e crer que a oratória só é bela porque é belo o ser que a pronuncia; as palavras são poderosas porque é poderoso aquele que as produz, e se o discurso soa como verdadeiro é porque é verdadeiro aquele que o profere. A produção do discurso se insere nas disputas pelo poder (principalmente em ambientes democráticos), e a retórica, tão participativa dessa realidade política, ganha importância nesse jogo social em que cada qual busca exercer influências sobre as decisões do outro.

3.1 A Retórica e o jogo social de imagens

Estando a retórica no campo da verossimilhança, no qual não são raros os casos em que opiniões distintas entre si podem ser igualmente convincentes, poderíamos imaginar as seguintes perguntas: por que Aristóteles não propôs que cada indivíduo ficasse solitariamente com a sua própria opinião, sem precisar desenvolver a retórica para defendê-la diante dos demais? Não seria mais simples propor que se evitasse discutir sobre o que não é possível saber em absoluto?

Para responder, vale a lembrança, mais uma vez, da ideia aristotélica de o homem ser um animal político, ativo na construção da *pólis*; suas leis, seus costumes. Embora mulheres, escravos e estrangeiros, não sejam ainda contemplados pela participação em assembleias e pelo direito ao voto na antiga tradição grega democrática, ele percebe a arte retórica como sendo fundamental para aproximar socialmente os indivíduos uns dos outros. Não propõe a retórica apenas para juizes, advogados e filósofos, pois também

a idealiza como prática para os demais cidadãos que podem ser retores em eventos diversos, como funerais, festas comemorativas, encontros com amigos, entre outros.

Aristóteles percebe que, nesses encontros, cada qual pode expor não somente as suas ideias, mas também as suas respectivas paixões, ressaltando que algumas destas são respostas às representações que cada um concebe acerca do outro. Por conseguinte, nos citados encontros, o homem pode ter acesso às representações que dele fazem os demais, de modo que o aproximar-se do outro é também um aproximar-se do que o outro pensa acerca daquele que se aproxima. A maneira como cada um reage às representações concebidas por aqueles que o rodeiam, uma vez podendo variar caso a caso, pode consistir em uma ou outra paixão estimulada pelo deparar-se com o outro. É percebendo esse jogo social de imagens, que Aristóteles, em sua Retórica (II, 2, 22), ao analisar o que é a cólera e como o homem deve lidar com esse sentimento, observa que tal paixão é mais viva “Contra os que nos mostram desdém diante de cinco categorias de pessoas: as que são nossas rivais, as que admiramos, as que queremos que nos admirem, as que respeitamos e as que nos respeitam.”

Aristóteles põe em foco a importância de o ser humano bem orientar os próprios sentimentos a fim de conduzir equilibradamente as suas relações sociais. Vejamos, por exemplo, o que aconteceu com Calístenes de Ólintos, que, segundo nos conta Diôgenes Laértios (1988, p. 130), fora recomendado por Aristóteles para assumir a função de orientador intelectual de Alexandre (sendo este o mesmo que ficou conhecido como “o grande”):

(Calístenes), entretanto, falava ao rei com excessiva liberdade e não lhe dava atenção, e, segundo dizem, Aristóteles repreende-o citando o verso: “Tua vida será curta, meu filho, por causa do que dizes.”

E isso realmente aconteceu. Suspeito de cumplicidade com Hermôlaus numa trama contra a vida de Alexandre, foi confinado numa jaula de ferro e levado a circular assim por vários lugares, até ficar infestado de piolhos por falta de cuidados; finalmente lançaram-no a um leão, e dessa maneira morreu Calístenes.

Calistenes recebera o alerta de Aristóteles para ponderar em suas palavras, em sua conduta, em suas paixões, a fim de não despertar a ira naqueles que o rodeavam. Entretanto, não conseguindo seguir a filosofia aristotélica, Calistenes pagou com a própria vida por não ter orientado as suas paixões para um justo meio. Esse exemplo também pode nos dar uma ideia do quanto fora importante, naquele contexto histórico em que se encontrava Aristóteles, o homem saber lidar com as próprias palavras e paixões, principalmente em se tratando das relações políticas.

No livro II de Retórica, o autor lista 14 paixões, são elas: cólera, calma, temor, segurança (confiança, audácia), inveja, vergonha, impudência (falta de pudor, de vergonha), amor, ódio, compaixão, favor (obsequiosidade), indignação, desprezo e emulação⁶⁷.

O pesquisador Meyer (2003, p. XL-XLI), no prefácio de *Retórica das Paixões*, lembra que a indignação e a vergonha aparecem como paixões na *Retórica* de Aristóteles, mas não são citadas na sua *Ética à Nicômaco*. Para Meyer, isso ocorre justamente porque na Retórica elas constam como paixões-respostas às imagens que os outros (ou o outro) formam a nosso respeito, enquanto na *Ética à Nicômaco* (onde há onze paixões) estão incluídas, por exemplo, a alegria, o desejo e o pesar, que são estados de alma do indivíduo considerado isoladamente, ou concebidos em sua temporalidade individual. Portanto, nas palavras de Meyer (*op. cit.*, XLI):

Poder-se-ia então dizer que há aí um jogo de imagens, talvez mesmo de imagens recíprocas, antes que a fonte das reações morais, cujo objetivo seria então o da ética. Assim, somente na Retórica encontramos a indignação e a vergonha, que são na verdade paixões-respostas à imagem que formamos do outro, sobretudo do que o outro experimenta a nosso respeito.

67 Emulação: Aristóteles explica (*Ret.*, 2007, II, 11, p. 108) que a emulação é um sofrimento que possivelmente sentimos ao perceber a presença de coisas boas na vida de pessoas que consideramos semelhantes a nós. Entretanto, afirma que não sofreremos pelo fato de elas possuírem tais coisas, mas por nós não as termos. Nas palavras de Aristóteles: "Portanto (a emulação) é um sentimento bom percebido por pessoas boas, ao contrário da inveja, que é um sentimento ruim sentido por pessoas más."

E como o cidadão pode aprender a lidar socialmente com essas paixões? Temos em vista que Aristóteles valoriza a retórica como uma arte capaz de estreitar as distâncias entre os indivíduos, vendo-a como prática que proporciona oportunidades sociais de aprendizagem sobre o como lidar com o jogo de imagens – que dos outros fazemos e vice-versa – constituinte da vida humana em sociedade. Em outro trecho, Meyer (*op. cit.*, p. XXXIX), descreve:

A paixão é decerto uma confusão, mas é antes de tudo um estado de alma móvel, reversível, sempre suscetível de ser contrariado, invertido; uma representação sensível do outro, uma reação à imagem que ele cria de nós, uma espécie de consciência social inata, que reflete nossa identidade tal como ela se exprime na relação incessante com outrem.

Sendo assim, vivenciar isoladamente a paixão que se sente não é o mesmo que vivenciá-la em grupo. Quando isolado, o indivíduo não conta com a resposta do outro e, conseqüentemente, também não aprende acerca de sua própria reação diante da imagem que dele o outro constrói. É um jogo de imagens em que cada ser humano desfruta de oportunidades para o autoconhecimento e, para isso, precisa do outro. Cada reação ao outro pode significar uma confirmação do próprio ser que reage, no sentido de ele realizar em ato o que imaginara para si, confirmando pela prática social o seu ser que fora imaginado. Entretanto, há o risco de o indivíduo reagir de modo a surpreender a si mesmo, deparando-se com o que não sabia existir em si. Isso ocorre mais frequentemente na medida em que as pessoas convivem umas com as outras, trocam ideias, constatam conflitos entre os ideais e, lidando com suas paixões, desenvolvem práticas e comportamentos diversos, em situações de discussões em busca da verdade mais confiável e da felicidade.

Tal busca, em um campo de tantos conflitos, insere o homem em um possível devir de seu ser, ou seja, com as paixões mais facilmente aflorando, a imagem que cada um faz de si tende a sofrer abalos frente a possíveis representações que outros cidadãos fazem do mesmo indivíduo. Sendo assim, o ser é levado a sair de si e consultar a imagem que dele fazem os demais, avaliando a autenticidade de seus próprios predicados

e, ao mesmo tempo, retornando a si a fim de redimensionar seu próprio ser em busca de aperfeiçoamento. Esse movimento é próprio do ser racional, e é nessa dinâmica de se abrir para o social e de voltar para si, que o indivíduo pode aprimorar seus conceitos e práticas, a sua relação com o mundo, suas potencialidades e o domínio de suas paixões. Entretanto, essa vivência com o social também pode expor o homem, que ainda não tenha suficiente habilidade na arte retórica, e que ainda não domina as suas paixões, por exemplo, a críticas duras em seu meio social, de modo a poder configurar, para o retor, um ambiente aparentemente ameaçador. A ameaça pode ser superada à medida que o ser dispõe de coragem para exercer as idas e vindas - de si para o social e do social para si -, analisando o seu caráter, aprimorando-o a fim de transformar em ato o que em si habita como potência política. Cada vez que o ser humano reencontra o social, ele pode revisitar as paixões dos demais cidadãos da *pólis*, com cada qual vivenciando os encontros, onde o logos da cidadania pode ser construído no trançar harmonioso entre o individual e o coletivo.

3.2 Conduzindo as paixões do auditório

Nesse quadro social, o Estagirita observa a importância de o orador saber despertar em cada auditório a paixão que melhor sirva aos interesses de seu discurso, pois os mesmos fatos podem ser assimilados em diferentes sentidos, dependendo da situação e conforme possíveis disposições distintas de sentimentos do ouvinte. Aristóteles aborda essa questão já no na abertura do Livro II, de Retórica (4), acrescentando nesse trecho um exemplo oriundo da área jurídica:

(...) nos processos, importam principalmente as boas disposições dos ouvintes, porque os fatos não se revelam através do mesmo prisma, consoante se ama ou se odeia, se está irado ou em inteira calma. Mais. Os mesmos fatos tomam aparência inteiramente diferente e revestem outra importância. Quando amamos aquele a quem julgamos, ou não o encontramos culpado ou o encontramos só medianamente culpado; quando se odeia, dá-se o contrário.

Por outro lado, o retor também precisa ter domínio de si mesmo a fim de não sentir paixões que não estejam condizentes com o discurso por ele proferido. Diante de tal importância que a paixão assume, Aristóteles propõe que ela seja racionalmente identificada e orientada pelo retor, e que os sentimentos do auditório sejam colocados em sintonia com as ideias que ele (o retor) defende. Porém, provavelmente por saber o quanto é difícil ao ser humano ter o conhecimento e o domínio de suas próprias paixões, ele as descreve (uma a uma) em sua Retórica, procurando mostrar como cada sentimento pode favorecer (ou não) a quem discursa, dependendo da coerência envolvendo paixão, interesses do orador, ideias professadas, gênero discursivo e tipo de auditório.

De acordo com Aristóteles (*Ret.*, 2007, III,16, p.183), ao narrarmos acontecimentos, “[...] devemos falar dos eventos como passados e distantes, exceto onde eles estimulem a compaixão ou a indignação enquanto representadas como se estivessem presentes”. Então, evidenciar o tempo presente é, conforme a citação, aproximar o ouvinte da dinâmica emocional própria do acontecimento, fazendo-o sentir como se realmente o narrado estivesse ali, acontecendo no agora. Isto implica em um conhecimento acerca das paixões e de como elas podem ser movidas pelo discurso. Esse conhecimento não é mero coadjuvante entre os elementos da tríade aris, pois a sua sábia aplicação pode ocasionar a aproximação entre os sentimentos dos vários participantes de um auditório, estreitando também a distância entre o retor e os seus ouvintes. Nessa perspectiva, o objetivo do retor é fazer com que todos os presentes sintam-se imbuídos da mesma paixão que por ele (o orador) é sentida. Quanto mais ele consolida essa realização, mais assegura o seu crédito diante de seus interlocutores. Assim, o ideal é que a retórica desperte e conduza a paixão que se harmoniza ao discurso e, ao mesmo tempo, quanto mais presente se faz a paixão, mais ela inspira o próprio discurso que a despertou. A sábia orientação das paixões compõe, ao lado dos demais itens da tríade aris, o discurso bem feito, e, segundo consta em Laêrtios (1988, p.138), Teofrasto - um dos principais discípulos de Aristóteles - “Dizia que se pode confiar mais num cavalo sem rédeas que num discurso malfeito.”

Quando imbuídos do sentimento proposto pelo retor, membros de um auditório tendem a participar mais atentamente e ativamente das discussões ali em vigor, podendo produzir cada qual a sua retórica em resposta (concordando totalmente, só em parte ou discordando por inteiro) ao que defende o orador. Contudo, aquele que discursa busca a adesão de

um auditório, mas, quando o êxito é parcial, existe a forte probabilidade de os ouvintes que dele discordam manifestarem as suas opiniões contrárias às proferidas pelo retor. Perelman (2004, p. 70), seguindo a via aristotélica, afirma: “A retórica, em nosso sentido da palavra, difere da lógica pelo fato de se ocupar não com a verdade abstrata, categórica ou hipotética, mas com a adesão. Sua meta é produzir ou aumentar a adesão de um auditório a certas teses [...]” . E na página seguinte, consta: “Uma vez que visa à adesão, a argumentação retórica depende essencialmente do auditório a que se dirige, pois o que será aceito por um auditório não o será por outro, e isso concerne não só à premissa do raciocínio mas também a cada elo deste [...]”. Perelman (*ibid.*) observa que também depende do auditório o próprio juízo que será constituído com base no todo da argumentação, e reconhece que, na retórica, a ideia de contradição deve ser substituída pela de incompatibilidade. Ora, isto é compatível com o que defende Aristóteles (*Ret.*, 2007, p. 32) ao procurar mostrar que “a dialética e a retórica não são ciências, mas faculdades práticas”.

Aristóteles sabe que a retórica convida quem a ouve a participar de sua prática de encontros e discussões, provocando cada ouvinte a não se limitar à presença somente de seu próprio corpo (no sentido de ter os pensamentos e sentimentos dispersos; longe do que ali é discutido, distanciados do tema que a retórica propõe). Pelo contrário, torna-se fundamental cada cidadão pensar reflexivamente sobre as ideias apresentadas pelo discurso, mesmo quando este desperta opiniões conflitantes entre si. Esses conflitos não abalam a existência da arte da persuasão, pois, em outro sentido, é justamente por existirem divergências de opiniões no campo da verossimilhança que a retórica se faz útil para colocar frente a frente as diferentes ideias dos cidadãos da *pólis*. É nesse sentido que a pesquisadora Fonseca, ao elaborar a introdução de *Retórica das Paixões* (2003, p. XIII), considera que

Em se tratando de fins políticos, por exemplo, ele (Aristóteles) não achava aconselhável a utilização exclusiva de verdades universais, pois é significativo o papel das opiniões que, de fato, constituem a premissa do raciocínio retórico. [...] Para ele, o orador, podendo sustentar uma tese ou anulá-la, devia descobrir pelo pensamento, pela reflexão, em qualquer questão, o que ela encerra de persuasivo.

Aristóteles, uma vez estabelecendo que a meta do orador deliberativo ou político é a utilidade, orienta que a deliberação determine não os fins, mas o significado dos fins (cf *Ret.*, 2007, p. 39). Por esta via, ele inclui a sábia reflexão como sendo mais útil do que a mera decisão sem o exame acurado dos argumentos. O orador precisa fazer com que o auditório acompanhe a sua linha de raciocínio em busca do mais útil para a efetivação do mais justo. Ele concebe que isso não deve implicar em um discurso frio, pois, para realizar a persuasão, raciocínio e paixões devem ser dosados em medida de equilíbrio, podendo esta variar conforme os diferentes tipos de auditório e as suas especificidades.

Portanto, pela reflexão, desvendando o que cada tese tem de persuasivo, podemos desenvolver não somente o encadeamento teórico de uma tese, mas também as paixões que podem participar da própria tese, na justa medida e no estilo apropriado a fim de conquistarmos a credibilidade de um auditório.

3.3 O sentimento do sublime

Diante de ideias conflitantes entre si, é comum as pessoas buscarem identificar as propostas que sejam mais confiáveis; merecedoras de crédito. Nessa perspectiva, os encontros sociais entre retores podem ser bastante úteis como oportunidades para tal busca e, na medida em que cada qual encontra a resposta que melhor lhe apraz, surge um sentimento de grandeza da própria razão naquele que acredita ter explicado o que antes parecia inexplicável, compreendido o que antes parecia fora de seu alcance intelectual. É esse o sentimento denominado de sublime, ou sublimidade⁶⁸.

Para melhor compreendermos o sentimento do sublime, recapitulemos que a verossimilhança é caracterizada por conflitos de ideias e incertezas que não possibilitam respostas irrefutáveis, e que não é raro o homem sentir-se constrangido, inseguro e com medo, diante do que é apenas verossímil, ou seja, do que não lhe oferece a garantia de uma resposta seguramente irrefutável. Visto por esse lado, o que pomos em foco não é o constrangimento diante de forças fenomênicas de uma natureza

68 Em sua Retórica, Aristóteles não reserva um espaço específico para tratar diretamente da questão do sublime. Entretanto, pelo forte teor racionalista de sua filosofia, a sublimidade é aqui identificada como sendo consonante com a ideia de que uma parte intelectual da alma deve prevalecer sobre as demais ali constituintes, conforme consta em sua *Ética a Nicômaco*. Consideramos que o sublime participa do racionalismo aristotélico por ser intrínseco a tal sistema filosófico.

ameaçadora e externa ao ser humano (como vendavais, tempestades, maremotos, terremotos, etc), pois, numa abordagem mais voltada para a produção dos discursos em um contexto social e cotidiano, em muitos casos, o homem pode sentir-se humilhado e inseguro quando não encontra, por exemplo, respostas suficientemente confiáveis proferidas por oradores que atuam no campo da verossimilhança. A superação desse momento de constrangimento, a “volta por cima” através do intelecto que identifica qual é o melhor discurso, a vitória de uma racionalidade que consegue reconhecer os melhores argumentos persuasivos, eis o que provoca o sentimento de sublimidade da razão, gerando um alívio pela suposta segurança diante da diversidade de ideias antagônicas entre si.

Em Aristóteles, o ato de expressar as ideias - inclusive as situadas na verossimilhança - deve ser decorrência direta da atitude genuína de um ser que busca clarificar a *verdade* (no sentido de a ideia mais confiável possível) e, nesse encaminhamento, o faz sob o predomínio da parte intelectual da alma (a racionalidade), que seria, segundo o Estagirita, a melhor parte do homem (conforme já vimos anteriormente). Nessa perspectiva, revisemos que o ser humano precisa saber pesar os argumentos a fim de diferenciar não só entre o que é o bem do que é o seu extremo contrário, mas também distinguir o que é um bem maior diante de um bem menor, escolhendo pelo primeiro a fim de se realizar como ser ético, além da importância de saber defender as suas escolhas publicamente.

Eis que o sentimento do sublime, nos termos aqui propostos, aparece quando a razão humana se depara com o verossímil em busca da superação do constrangimento inicial rumo ao possível sentimento de superioridade da razão.

A insegurança argumentativa, que levaria a um não saber identificar uma resposta confiável, como costuma ocorrer na verossimilhança, seria algo análogo ao que ocorre quando o homem sente medo diante da grandeza estética de algum fenômeno da natureza. Neste último caso, o sentimento do sublime é tido quando o homem consegue explicar racionalmente os porquês de existirem os fenômenos ameaçadores (como tempestades, maremotos, vendavais, etc) cuja grandiosidade estética constroem inicialmente o ser humano⁶⁹. Em se tratando da retórica, o sublime pode vir

69 No que se refere ao sentimento do sublime diante das manifestações da natureza, consideramos que também é interessante a leitura da obra de Immanuel Kant (1993), *Crítica da Faculdade do Juízo* (p. 85-95).

quando a racionalidade humana adentra o mundo das opiniões e encontra formas de identificar quais são as ideias mais confiáveis entre tantas que se oferecem para crédito.

Portanto, em Aristóteles, na sua obra Retórica, o homem é idealizado como aquele cuja determinação e coragem devem servir para a busca da superação do constrangimento inicial frente à verossimilhança. Nesta, o ser humano sente-se humilhado diante das próprias incertezas e das “verdades” oferecidas por discursos diversos que o circundam, não sabendo em qual delas - as supostas “verdades” – acreditar, mas transformando em ato as suas potencialidades intelectivas voltadas para o aperfeiçoamento dos discursos.

Vale destacar que Aristóteles tem em vista a importância da noção de beleza na arte retórica, pois um discurso pode ser ainda mais persuasivo na medida em que é mais belo, de modo que a beleza estilística pode contribuir para desenvolver o potencial discursivo e, conseqüentemente, a persuasão de um auditório. Nesses termos, ele reconhece a relevância de que cada argumento seja apresentado sob certas noções de beleza e simetria, considerando o poder de melhor expressar ideias fazendo uso do que, muito tempo depois, já a partir do século XVIII, recebeu destaque acadêmico dentro de uma disciplina chamada Estética .

Por conseguinte, compreendemos que Aristóteles procura mostrar que a construção do belo na arte oratória já participa do sentimento do sublime. Nesse sentido, o discurso oral é construído racionalmente não somente por ser um meio (entre outros igualmente possíveis) para transmitir uma mensagem, pois, noutras palavras, cada conteúdo a ser transmitido, visando a persuadir seu auditório acerca da verossimilhança de uma tese, depende intrinsecamente de uma boa escolha do estilo oratório a fim de persuadir aos ouvintes. A razão participa dessa escolha com fundamental importância, podendo levar ao sentimento de grandeza incomensurável da mesma. Sendo assim, é possível identificar a manifestação do sublime já na construção do belo, pois a resposta dada racionalmente no campo da verossimilhança pode ou não alcançar o seu objetivo, dependendo também das escolhas estéticas que compõem o discurso. A razão precisa construir o mais belo para melhor persuadir acerca do mais verossímil, e, por esta via, o homem procura provavelmente superar um constrangimento diante do que o mesmo poderia considerar como o não belo (por exemplo: o discurso disforme e aberrante frente aos padrões clássicos da antiga Grécia).

Podemos perguntar: quantos não se sentem abalados diante de uma bela oratória que põe em dúvida as antigas certezas do ouvinte? Eis que este abalo se dá como constrangimento, diante do qual Aristóteles reconhece a importância da arte retórica para, por um lado, remover antigas convicções, por outro, buscar novas certezas mais confiáveis e, assim, vivenciar a força da própria racionalidade superando obstáculos e afastando opiniões pouco consistentes para fundamentar o aprimoramento da eupraxia.

Alguém pode contra-argumentar dizendo que, na verossimilhança, não é possível chegar a uma verdade absoluta, não sendo, portanto, possível sentir o sublime em sua totalidade, pois a retórica não alcançaria uma explicação irrefutável e, por isso, não proporcionaria o sentimento de infinitude da razão (a sublimidade em sua plenitude). Entretanto, não se trata de o ser humano alcançar, pela retórica, uma resposta absoluta, mas sim de eleger uma explicação que ele acredita ser a melhor resposta entre todas as demais que lhe são oferecidas (o que caracteriza uma espécie de sublime moderado). Esse poder de o homem decidir com a sua razão, acreditando escolher a melhor opção entre tantas outras, seja, por exemplo, frente a discussões de temas religiosos, políticos, morais, etc, é que pode propiciar o sentimento de grande poder da razão frente ao mundo das opiniões; capaz, assim, de sociabilizar o logos pela retórica.

Na Retórica do Estagirita, a razão é situada como juíza que deve saber ouvir e ponderar diante dos argumentos, manifestando a sabedoria prática no discurso, quando este busca o melhor de si e, para tanto, procura dosar equilibradamente palavras e silêncio, ritmo da fala e metáforas adequadas, exemplos pertinentes e pausas, etc. A esse respeito, Anônimo (s.d., p. 34), ao perceber que a sublimidade pode ser alcançada pela oratória que eleva o homem a um sentimento de ter a alma grande, mostra também que “[...] em Aristóteles, (*E.N.*, 1124 a, 13); é conhecida a passagem em que se exalta o silêncio de Ajax no mundo dos mortos, na *Odisséia*, como exemplo de que sem palavras se pode alcançar a sublimidade”⁷⁰. O autor Anônimo (*op. cit.*, p. 33), assim chamado por não haver certeza irrefutável acerca de seu nome - que pode ter vivido em meados do século III p. C -, também considera que “Fundo e forma, expressão e conteúdo, devem harmonizar-se em íntima relação, quando esta proposição equilibrada entre os elementos

70 “[...] en Aristóteles (*E.N.*, 1124 a,13); el conocido pasaje en el que se exalta el silencio de Ajax em el mundo de los muertos, em *La Odisea*, como ejemplo de que sin palabras se puede alcanzar la sublimidad”.

da produção literária se rompe, rompe-se igualmente a possibilidade de alcançar a sublimidade”⁷¹.

Na Retórica de Aristóteles, encontramos a proposta de que a razão pode prevalecer mesmo nesse campo hostil de argumentos muitas vezes inseguros; uma razão que se configura como um prazer em saber distinguir quais são as melhores opções argumentativas, assim como o estilo apropriado para cada caso em estudo. Na medida em que o homem supera o constrangimento frente às várias alternativas que se oferecem como verdades, salvaguarda o seu bem estar psicológico e emocional nesse campo inóspito dos discursos, conseguindo discernir qual dos argumentos disponíveis é o melhor para fundamentar as escolhas. E caso não consiga identificar ainda qual dos argumentos é o mais confiável, a sublimidade pode surgir (pelo menos em alguns casos) por outro caminho, qual seja, o de identificar que a verossimilhança faz naturalmente parte de nossas vidas em sociedade, tanto quanto a própria fisis que nos rodeia (o que não deixa de ser uma explicação racional). Por conseguinte, Aristóteles não afirma que a vitória da razão seguramente aconteça sempre e em todos os casos retóricos, pois, em vez disso, propõe uma constante busca pelo discurso que melhor expresse o logos, deixando em aberto as possibilidades de verossímil a serem adentradas pela capacidade reflexiva.

3.3.1 Sublimidade e paixões

É justo considerar que Aristóteles, ao colocar a racionalidade hierarquicamente acima das paixões - tanto na Retórica quanto na *Ética a Nicômaco* - propondo que as partes sensitiva e vegetativa sejam orientadas pela parte intelectiva, idealiza uma alma humana tripartite cuja configuração também pode elevar o homem ao sentimento de sublimidade da razão. Esse sentimento do sublime pode ocorrer cada vez que o ser humano consegue ordenar as suas paixões (principalmente quando estas se encontram em extrema desordem; fora do justo meio), orientando-as a partir de sua força intelectiva. Ao sentir profunda raiva, por exemplo, um ser humano pode se deixar levar por essa paixão e agir totalmente entregue ao seu mundo emocional. Mas, uma vez contando com a sua energia intelectiva, ele também pode fazer a sua racionalidade adentrar a parte sensitiva da alma

71 "Fondo y forma, expresión y contenido, deben hallarse em íntima relación; cuando esta proporción mesurada entre los dos elementos de la producción literaria se rompe, rómpese igualmente la posibilidad de alcanzar la sublimidad."

a fim de melhor conhecê-la e conduzi-la em harmonia com os interesses de sua razão.

Pode ocorrer de um homem se deparar com uma grande desordem emocional dentro de si e, nesse primeiro momento, sentir-se constrangido e desesperançoso de conseguir configurar melhor os seus próprios sentimentos. Entretanto, o exercício de racionalidade, pela força do hábito, significando a busca por conhecimentos através da reflexão filosófica, é apontado por Aristóteles como sendo o caminho que pode levar à superação do citado constrangimento rumo ao triunfo da parte intelectual sobre as paixões humanas. Voltando ao exemplo do sentimento de extrema raiva, um homem pode evitar agir motivado por tal paixão em virtude de elaborar para si explicações racionais que o façam compreender que não vale a pena ser conduzido por aquela energia oscilante e arrebatadora. Sendo assim, baseado na predominância de sua parte intelectual sobre a sua parte sensitiva, o homem pode desfrutar do sentimento de sublimidade da razão. Em outras palavras, por ocasião do triunfo da parte intelectual (esta conseguindo orientar as paixões para um justo meio), a razão pode ser sentida como sendo grandiosa por ter conseguido abrandar o fogo das paixões; fascinante por ter superado o choque que se deu inicialmente quando o ser se deparou com a desordem emocional de si mesmo. Tal desordem pode ter sido decorrência de acontecimentos ameaçadores, a exemplo de alguém que ouviu de um orador a acusação pública injusta de que o primeiro teria se envolvido em um esquema de corrupção. Vamos considerar que, ao ser acusado, o ouvinte sentiu uma explosão de sentimentos e o medo despontou como uma paixão ameaçadora e prestes a levá-lo ao pânico (o que poderia deixá-lo mais vulnerável perante as acusações). Entretanto, a sua racionalidade retoma uma posição de liderança e o mesmo consegue sair do estado inicial de choque, passando a examinar racionalmente os argumentos do adversário; identificando as falhas, preparando reflexivamente a sua defesa, inclusive a fim de suscitar novas paixões entre os ouvintes. E entre vários conselhos, consta em Retórica (III, XVII, 6-7): “Quando vos propondes excitar alguma paixão, guardai-vos de utilizar o entimema que, ou excluirá a paixão, ou será de todo inútil; de fato, os movimentos, quando simultâneos, excluem-se mutuamente e, ou se anulam uns aos outros, ou se enfraquecem.”

Uma vez construído um novo discurso em resposta a um oponente, de modo a restabelecer uma ordem na alma de quem o profere (e possivelmente também de um auditório), é fornecido o alimento que faz

vigorar o sentimento de sublimidade da razão, mesmo que de uma forma atenuada, superando aquele caos emocional de antes. O sentimento do sublime tende a ser ampliado quando o acusado consegue virar o jogo e provar a sua inocência, por exemplo, em virtude de sua boa atuação racional e de seu autocontrole das paixões. Portanto, é a partir desse domínio de si que um orador pode conduzir coerentemente as suas próprias paixões e as de seus ouvintes.

Para tanto, ao citar trechos de discursos apaixonantes, capazes de pôr “o objeto debaixo dos olhos, quando mostra as coisas em ato”, Aristóteles (*Ret.*, III, XI, 1-2) considera, por exemplo, ser mais interessante a expressão “Ele possuía o vigor e a flor da idade”, do que dizer que “um homem honesto é como um quadrado” querendo passar a ideia de que ambos são perfeitos, pois a última não tem a mesma força da primeira. Podemos identificar que a segunda é mais fria; lida com o geométrico e soa mais distante do mundo das paixões. Mais adiante (*id.*, *Ibid.*, 10), ele mostra que é mais expressivo dizer “É belo morrer antes de ter feito alguma coisa que mereça a morte”, do que “É preciso morrer sem ter cometido uma falta”. Também destaca a força de Homero (em *Ilíada* e *Odisséia*) para animar o inanimado, por exemplo, nas seguintes expressões: “a pedra, sem vergonha, rolava para a planície”; “E a seta voava”; “Brilhando com o desejo de voar”; “Os dados enterravam-se na terra, embora cheios de desejos de penetrarem na carne”.

Sobre a importância da razão na orientação das paixões, Aristóteles (*Ret.*, III, VII, 10), após dizer que o orador deve antecipar-se, prevendo a censura dos outros, propõe alguns remédios para evitar excessos e inconvenientes estilísticos. Em suas palavras:

Eis o que quero dizer: se, por exemplo, as palavras empregadas são ásperas, não se deve comunicar a mesma aspereza à voz, ao rosto e às demais coisas que podem harmonizar-se; de contrário, a arte fica em descoberto em cada um destes pormenores.

O filósofo deixa clara a importância de um autocontrole emocional, podendo este reverberar na disposição do corpo e da voz, que só é possível naqueles cuja racionalidade é preponderante, pois é preciso ter a razão sempre atenta e pronta para evitar inconvenientes que possam desvirtuar as práticas discursivas.

Ocorrendo assim, harmonizando a relação entre intelecto e paixões, o ser humano tende a sentir que essas duas instâncias são complementares entre si na busca pela felicidade. Em outras palavras, é preciso manter as paixões em equilíbrio para pensar com lucidez; é fundamental pensar com lucidez para manter as paixões em equilíbrio. Portanto, os sentimentos bem orientados, uma vez favorecendo ao bom relacionamento entre os concidadãos, geram uma abertura aos diálogos, o que pode contribuir também para o aprimoramento das ideias em circulação (com cada um podendo concordar ou não com o que lhe é proposto) e, quando desenvolvidas e (ou) aperfeiçoadas as ideias (na medida em que se identifica o pensamento mais confiável), ressurgem o sentimento do sublime. Por outro lado, na concepção aristotélica, a probabilidade de um convívio social harmonioso é menor quando as pessoas vivem sofrendo de desequilíbrios emocionais; quando se escravizam aos prazeres oriundos de apetites sensuais e quando não conseguem alcançar o que ele (Aristóteles) denomina justo meio, pois tal desarmonia tende a afastar os indivíduos uns dos outros.

O Estagirita idealiza um homem que saiba hierarquizar seus próprios prazeres, de modo que a atividade racional, além de ser útil para a administração das demais instâncias geradoras de prazeres, é também sentida como prazerosa em si mesma à medida que consegue conduzir eticamente a alma humana. Uma vez conseguindo esse patamar de orientação de si, a sublimidade da razão pode ser sentida (mesmo que moderadamente) por um ser humano que supera as ameaças de seu próprio mundo emocional antes desordenado. Esta experiência tende a se repetir diversas vezes durante a vida de cada pessoa em seu convívio social, com momentos de sublimidade da razão, de modo a propiciar oportunidades de a mesma aprender a lidar com as suas próprias paixões (e as de seus concidadãos), viabilizando assim um aprimoramento das relações em sociedade.

3.3.2 Estilo e organização

É interessante lembrarmos que Aristóteles reserva, no livro III de Retórica, questões sobre estilo; linguagem; entonação de voz; elegância e ditos populares; organização das partes do discurso; diferentes velocidades para a narração; o momento mais apropriado para empregar a interrogação, entre outras. Frente a esses dados, o sentimento do sublime consiste no

reconhecimento da grandeza de uma racionalidade que, além de identificar os melhores caminhos lógicos, é capaz de construir os elementos estilísticos de um discurso, ou seja, de proporcionar beleza persuasiva, inclusive conduzindo as paixões do auditório conforme os interesses do retor.

Em condições de refletir e escolher, o ser humano pode demarcar para o seu discurso o estilo próprio de cada gênero. Aristóteles (*Ret.*, III, XII, 1) esclarece: “Não esqueçamos que a cada gênero oratório convém um estilo diferente; o estilo escrito não é o dos debates; nem o estilo das assembleias é o dos tribunais.” O autor defende que devemos conhecer ambos os estilos a fim de tirarmos proveito no que cada um reserva de melhor frente a cada caso⁷². Ele acrescenta (*Ibid.*, 2):

Comparando uns aos outros, os discursos escritos parecem acanhados nos debates, ao passo que os discursos dos oradores, mesmo se causam boa impressão quando proferidos, parecem obras de profanos quando os tomamos nas mãos e os lemos. O motivo é que estes últimos discursos têm seu lugar próprio no debate. Pela mesma razão, os discursos que se prestam à ação oratória, quando esta é suprimida, não surtem o mesmo efeito e parecem demasiado simples.

Entre os tantos conselhos dados por Aristóteles⁷³, vejamos mais alguns. Também no livro III (*Ibid.*, 2). Ele considera que devemos evitar as frequentes repetições de uma mesma palavra no discurso escrito, embora isso seja admissível nos discursos de oradores como meio próprio para a ação. Mais adiante, afirma que o estilo que é próprio das assembleias do povo assemelha-se, em muitos aspectos, ao desenho em perspectiva:

Pelo que, a exatidão dos pormenores é supérflua

72 É de Aristóteles (*Ret.*, 2007, III, I) a frase “Ninguém se vale da linguagem elegante quando ensina geometria.”

73 Não incluímos aqui todos os conselhos configurados por Aristóteles em sua Retórica, tendo em vista, principalmente, três razões: a) O compromisso com o universo de pesquisa aqui demarcado, de modo que não é nosso objetivo descrever e repetir tudo o que consta na obra original, ficando a recomendação de que o leitor busque também ler a obra Retórica, de acordo com o seu interesse; b) A riqueza de detalhes e orientações no texto original, que pode ser apreciada pelo leitor numa significativa experiência de acesso à fonte primeira; c) O número de páginas estabelecido para a presente edição;

e causa mau efeito tanto no desenho como no discurso. No entanto, a eloquência judiciária requer maior exatidão, sobretudo quando nos encontramos diante de um só juiz, pois em tal caso não podemos usar senão em pequena escala dos meios da Retórica. [...]” (ARISTÓTELES, III, XII, 5).

Este filósofo destaca a importância de o retor saber fazer bom uso das metáforas⁷⁴. Ele cita (*Ret.*, III, II, 14), o seguinte exemplo: um homem chamado Simônides, após alcançar uma vitória com uma parilha de mulas, ofereceu pouco dinheiro para que um poeta fizesse versos em homenagem aos animais. O poeta recusou-se, alegando que seria indigno dele compor versos em louvor de jumentos. Entretanto, quando o outro lhe pagou maior quantia, começou logo a cantar: “Salve! Filhas dos corcéis de patas rápidas como a tempestade”. Pouco antes de apresentar este exemplo, no mesmo parágrafo, o autor observa o quanto soa diferente dizer “o assassino de sua mãe” de pronunciar “o vingador de seu pai”, pois este último soa melhor para quem quer amenizar a gravidade do fato. Também consta, na mesma página:

Portanto é dali, quero dizer dos termos belos, quer pelo som, quer pela força de expressão, quer pelo aspecto ou por qualquer qualidade sensível, que devemos tirar as metáforas. Pois há diferença, consoante se diz: a aurora de dedos de rosa, expressão mais valiosa que a aurora de dedos de púrpura e que estouta, pior ainda: a aurora de dedos vermelhos.

74 Ele explica (*Ret.*, III, IV, 1-2) a diferença entre imagem (ou comparação) e metáfora: “A imagem é uma metáfora; entre uma e outra a diferença é pequena. Quando Homero diz de Aquiles ‘que se atirou como leão’, é uma imagem; mas quando diz ‘Este leão atirou-se’, é uma metáfora. [...] As imagens devem ser utilizadas da mesma maneira que as metáforas, pois que das metáforas só se distinguem pela diferença por nós apontada.” Entretanto no capítulo X, (*Ret.*, III), considera que a imagem é menos agradável por ser um pouco mais longa em sua construção textual. Na obra *Poética*, Aristóteles (XXI, 128-133) identifica quatro tipos de metáfora: 1) transferência do gênero para a espécie (ex: “Ulisses praticou milhares de gloriosas ações” - milhares equivale a muitas); 2) por analogia (ex: “a taça é para Dioniso aquilo que o escudo é para Ares”); 3) nome inventado - o nome é criado pelo poeta e ou retor (ex: “oficiante por sacerdote”); 4) nomes alongados ou abreviados;

Ao tratar da frieza do estilo, este filósofo (*Ret.*, III, III) identifica as suas causas no emprego de palavras compostas e ou termos obsoletos e estranhos, assim como epítetos demasiado numerosos, longos ou intempestivos⁷⁵. Aristóteles (*ibid.*, III, 3) alerta contra os excessos, citando, como exemplo, as expressões de um homem chamado Alcidas:

[...] ele não emprega o epíteto como condimento, fazem as vezes de alimento, tão frequentes e exagerados são [...], ele não diz o suor, mas o suor líquido, não diz ir aos jogos ístmicos, mas ir às festas dos jogos ístmicos. Não fala das leis, mas das leis, rainhas da cidade.

O autor acrescenta mais uma causa para a frieza de estilo: a metáfora inconveniente por excesso de majestade ou por caráter trágico; por obscuridade ou por ser ridícula, dependendo do caso em que é aplicada. Vale lembrar que, dos tipos de metáfora⁷⁶, “[...] apreciamos sobretudo as que se baseiam na analogia” (*Ret.*, III, X, 7).

Na *Poética* (I, XXII, 144), Aristóteles, ao alertar para os cuidados que se deve tomar com o uso das metáforas, considera “[...] que estas não se aprendem; ao contrário, indicam dom natural; servir-se de belas metáforas é saber distinguir as semelhanças”.

Então, o retor que sabe fazer tal distinção na escolha das metáforas também pode se elevar à sublimidade da razão. Isto porque o mesmo se sente dominando a qualidade de estilo de ser *metaphorikón*. Podemos aqui identificar a razão do filósofo em busca de uma justa medida que alicerce o discurso, tendo em vista que este precisa ser adequado às diferentes

75 No início do capítulo IX do livro III (*Ret.*), o autor destaca duas espécies de estilo: o coordenado e o implexo (periódico). O implexo (ou circular) é o dos períodos; “é agradável e de compreensão fácil”; consiste em frase de extensão abarcável num relance, de modo que o ouvinte pensa reter sempre algo em decorrência do sentido determinado do que lhe é passado. Por outro lado, Aristóteles chama de estilo coordenado “[...] o que por si não tem fim, a não ser que o assunto tratado chegue ao termo. Devido a seu caráter indeterminado, carece de agrado; ninguém há que não deseje ver claramente o fim das coisas. [...] Por tal motivo, toda a gente retém melhor os versos que a prosa, porque os versos têm uma harmonia que lhes serve de medida”.

76 Na obra *Poética*, Aristóteles (XXI, 128-133) identifica quatro tipos de metáfora: 1) transferência do gênero para a espécie (ex: “Ulisses praticou milhares de gloriosas ações” - milhares equivale a muitas); 2) por analogia (ex: “a taça é para Dioniso aquilo que o escudo é para Ares”); 3) nome inventado - o nome é criado pelo poeta e ou retor (ex: “oficiante por sacerdote”); 4) nomes alongados ou abreviados;

situações e ordenações sociais, ao mesmo tempo em que o próprio discurso pode atuar como instrumento para (re)configurar ou manter a ordem em que ele (o discurso) é inserido. Ao realizar tal feito, o retor tende a vivenciar um poder que emerge da sua oratória na condição de força ordenadora dos prazeres e paixões dos ouvintes, e, por extensão, agindo também na dinâmica do mundo social. Tudo isso, organizado sob a luz intelectual, tende a proporcionar o sentimento de sublimidade da razão.

Entre as observações sobre o estilo, consta que os períodos não devem ser demasiado longos nem demasiado curtos. Para o Estagirita (*Ret.*, III, IX, 6):

A brevidade excessiva faz com que o ouvinte tropece muitas vezes. Quando este continua a avançar em busca do metro, de que chegou a ter percepção, encontra-se de repente puxado para trás pela pausa do orador, de sorte que tem a impressão de esbarrar, por assim dizer, contra um obstáculo. O comprimento excessivo faz com que o ouvinte fique para trás, como que abandonado por aqueles que continuam correndo para além da meta e que, junto desta, deixaram plantados seus companheiros de corrida.

No capítulo X (*id.*, *ibid.*, 4), o autor defende que o estilo e os entimemas são elegantes na medida em que geram em nós um conhecimento rápido das coisas. Acrescenta que não gostamos dos entimemas que são evidentes a todos, ou seja, dos que não exigem nenhum trabalho de investigação dos ouvintes, e também não somos favoráveis àqueles que, após expostos em discursos, continuam inteligíveis. “Deliciamo-nos com os que compreendemos logo que são formulados ou com os que a inteligência compreende com pouco atraso. Tiramos destes entimemas uma espécie de aquisição intelectual [...]”.

Quanto às partes do discurso, “(...) de obrigatório só há a proposição e a prova. No máximo, podemos admitir: o exórdio, a exposição, a prova, o epílogo.”⁷⁷ (*id.*, *ibid.*, XIII, 4). Cada parte tem suas especificidades de acordo

77 “O exórdio é o começo do discurso; o que lhe corresponde em poesia, é o prólogo; na aulética, o prelúdio. [...] O prelúdio é semelhante ao exórdio no gênero epidítico; com efeito, os tocadores de flauta, quando conhecem alguma ária, ensaiam-na preludiando no início da música que dá o tom.” (ARISTÓTELES, III, XIV, 1).

com cada gênero trabalhado. Como exemplos, ele explica (*op. cit.*, XIV, 2-3) que, no gênero epidítico, os exórdios consistem em elogios ou censuras, mas também podem, às vezes, assumir formas de conselhos. Referindo-se ao elogio, cita o *Discurso Olímpico* de Górgias, onde consta “Helenos, são dignos da admiração geral os homens que ...”. Por outro lado, mostra a censura feita por Isócrates, pois este alega “que atribuíram prêmios às qualidades do corpo, sem haverem instituído nenhuma recompensa para as pessoas sábias e virtuosas”. Envolvendo conselho, inclui: “[...] o orador dirá ser preciso honrar as pessoas de bem; é a razão pela qual ele elogia Aristides;”. O filósofo deixa claro que, às vezes, podemos também fazer uso de exórdios do gênero judiciário, ou seja, com considerações que dizem respeito ao ouvinte, mas observa: “[...] quando a matéria é evidente por si e de pouca monta, não se deve utilizar o exórdio.” (*Ret.*, III, IX,6).

Aristóteles conclui o capítulo XIX de Retórica, comparando as características de duas partes do discurso entre si, exórdio e epílogo, de onde tiramos:

No exórdio basta expor o assunto, para que nada escape ao que vai constituir o objeto do juízo, mas na peroração é mister recapitular as provas que serviram para a demonstração. 5. O início da peroração consistirá para declarar que cumprimos o que tínhamos prometido, por conseguinte, devemos relembrar os fatos e as razões invocadas. Exprimimos uns e outros por meio da comparação e confronto com os fatos e razões do adversário.

Em outro trecho (*Ret.*, III, XIV, 7), ele orienta que não se deve proceder sempre de forma idêntica, pois, ao se defender, é melhor vir em primeiro lugar o que serve para refutar a acusação, mas, quando se acusa, os argumentos acusatórios devem constar no epílogo⁷⁸.

A razão é bem visível: quem se defende tem de afastar os obstáculos que encontra no caminho, a fim de conciliar a opinião dos juízes e, por conseguinte, a

78 “Do epílogo ou peroração - A peroração compõe-se de quatro partes: a primeira consiste em dispor bem o ouvinte em nosso favor e em dispô-lo mal para com o adversário; a segunda tem por fim amplificar ou atenuar o que se disse; a terceira, excitar as paixões no ouvinte; a quarta, proceder a uma recapitulação.” (*Ret.*, XIX, 1)

primeira coisa que tem a fazer é dissipar a acusação; em compensação, quem acusa deve colocar o ataque no epílogo, para que se grave melhor no ânimo dos juízes. (ARISTÓTELES, III, XIV, 7)

Entre tantos conselhos, o estagirita também considera que, de um modo geral, quem se defende deve narrar os fatos com brevidade: “[...] dir-se-á que o fato não se deu, ou que não é pernicioso, ou que não é injusto, ou que não é tanto como o adversário pretende.” (*Ret.*, III, XVI, 6). Neste capítulo, ele registra várias outras observações acerca do gênero narrativo, como por exemplo: a orientação de como imprimir um caráter moral à narração, tendo em vista que o caráter é indicado pela intenção premeditada que induz à ação, “[...] e o caráter desta intenção é determinado pelo fim proposto. Isso explica por que é que os raciocínios matemáticos não têm caráter moral; a saber, porque não comportam intenções.” (op. cit., XVI, 8).

O cuidadoso Aristóteles (*ibid.*, XVIII, 7) observa que “A ironia quadra melhor ao homem livre do que a bufoneria, pois ironizamos para nos deliciarmos, ao passo que bufoneamos para deliciar os outros.” Ele faz duras críticas aos retores que acrescentam partes que não se ajustam a determinados gêneros discursivos. Tem em vista que a narração, por exemplo, não se adéqua ao gênero epidítico, e deste também não participa a refutação de um adversário e nem a peroração (epílogo) do que se demonstrou. Já o prólogo, só faz parte do gênero deliberativo quando há contestação. Numa assembléia, quando encontramos discursos de acusação e defesa, segundo Aristóteles, já não se pode mais falar em assembléia deliberante.

3.4 O belo entre a arte retórica e o campo das artes

A identificação de bons argumentos para a defesa de ideias a serem comunicadas de forma clara e convincente já justifica, em grande parte, a importância da Retórica concebida por Aristóteles. Entretanto, dizer deste modo, o que é bastante comum entre alguns comentadores da obra aristotélica, pode ainda nos expor ao risco de reduzir as ideias do Estagirita a um tratado frio e de receitas técnicas, quase desencarnado da noção de belo. No entanto, para Aristóteles a beleza coaduna-se com a matemática, de modo que o belo realiza-se na simetria; na ordem e no equilíbrio das formas, como pode ser visto em sua *Metafísica* (XII, 3, 1178, 1):

As formas supremas do belo são a conformidade com as leis, a simetria e a determinação, e são precisamente essas formas que se encontram nas matemáticas, e como essas formas parecem ser a causa de muitos objectos, as matemáticas tratam numa certa medida duma causa que é a beleza.

Aristóteles tem em vista que a matemática e a beleza estão intimamente ligadas entre si, de modo que uma participa da construção da outra. Mas, uma vez que a produção matemática está muito vinculada ao exercício do intelecto, isso não significa que, na Retórica, somente a parte intelectual participe da produção dos discursos, pois estes não devem decorrer de uma articulação meramente mecânica e desprovida do sensível. Tal pensador idealiza que a presença da matemática não reduz o discurso a isso, ou seja, não condena as palavras e proposições a serem encaixadas de modo estritamente indiferente às emoções. As palavras não devem ser montadas umas nas outras unicamente pelos interesses de oradores frios em busca da adesão de um público, pois matemática e beleza se irmanam na concepção de retórica aristotélica, assim como técnica, ética e graciosidade podem participar do belo, sem que isso implique em contradição frente ao racionalismo desse autor.

Assim sendo, reconhecemos a importância da aplicação de entimemas e demais técnicas, cujo domínio é fundamental para uma boa retórica, mas, em um sentido mais amplo, procuramos aqui transpassar as camadas mais “duras” do discurso racional deste filósofo, e alcançar outra dimensão de sua obra, ou seja, colocando em foco a preocupação desse autor em orientar no humano um sentido que coaduna beleza-matemática-graciosidade-ética. Por esse encaminhamento, vale destacar a visão aristotélica do belo como simetria das virtudes, e estas como forças que devem ser harmonizadas, disciplinadas e equilibradas na alma humana. Significa dizer que, Aristóteles, embora seja um racionalista⁷⁹, e tendo considerado que a parte intelectual da alma deve, em cada ser humano, prevalecer sobre a parte sensitiva, sendo esta última orientada pela primeira, não proíbe em sua Retórica que a alma sensitiva participe da experiência construtiva e

79 Como confirmam diversos pesquisadores que analisam a sua Ética e (ou) a sua Retórica, a exemplo de Pegoraro (2006) e Bayer (1995).

prazerosa do belo como sendo equilíbrio das virtudes na composição ética do ser humano. Nessa perspectiva, é possível identificar um Aristóteles que não isola a alma intelectual da sensitiva, podendo esta última sentir e desfrutar prazerosamente do belo proposto pela primeira, deliciando-se sob a orientação da sabedoria filosófica numa relação de complementaridade (sensitivo-intelectivo) e não necessariamente de oposição entre as partes citadas.

Em busca de revelar a experiência do belo que participa da arte da persuasão, propomos aqui um modo específico de ler e interpretar a Retórica deste pensador, possivelmente mais livre dos lugares comuns de interpretação de tal obra. Para tanto, adotaremos o método de comparação entre a Retórica de Aristóteles e a retórica desenvolvida no campo das Artes visuais e sonoras na Grécia clássica, a exemplo da música, da poesia, da arquitetura, da pintura e da escultura⁸⁰. Por esse caminho comparativo, temos a intenção de mostrar que o processo de produção da Retórica aristotélica em muito se assemelha ao processo de composição nas Artes em geral, tendo em vista que Aristóteles busca, na sua arte da persuasão, a construção do belo no ser humano, e a apreciação deste, indo além do objetivo de persuadir somente por querer convencer a qualquer custo. Para dizer de outro modo, a proposta aristotélica deixa transparecer que para bem persuadir é fundamental proporcionar uma experiência do belo aos que são submetidos à arte oratória e, nesse sentido, a própria Retórica é idealizada em íntima relação com o belo. Já vimos que o belo em cada discurso é delineado para ser apreciado na medida em que o retor consegue persuadir seus ouvintes de que não há diferença entre a sua retórica e a própria identidade ética e linguística do orador. Assim, o equilíbrio discursivo significa o Ser - em todos os seus desdobramentos de sentidos - em pleno equilíbrio e harmonia com o logos. Por conseguinte, o orador é apreciado na medida em que o seu discurso também o é; o humano e a sua palavra tornam-se Um, e o belo resulta, entre outros aspectos, de uma expressão sincera do humano que sabe clarificar as suas ideias e os seus sentimentos por meio da arte retórica⁸¹. Desse modo, Aristóteles tem

80 Embora Aristóteles tenha prestado mais atenção à música e à poesia, não fazendo referência direta às artes plásticas – dado que também foi observado por Bayer (1995) –, incluiremos as artes plásticas por identificarmos que nelas também se fazem presentes as relações entre beleza e matemática, numa combinação que foi bastante comum na antiga cultura grega.

81 Aristóteles, no 3º parágrafo do cap. II, Livro I de Retórica (2007, p. 23), destaca a importância de o orador saber

em vista que o ser humano e o logos se encontram e consolidam essa união perante a sociedade política por meio da arte de bem escolher e expressar com equilíbrio as palavras, as proposições e os argumentos. Podemos dizer, dentro da visão aristotélica, que o homem que bem sabe usar as palavras possui uma riqueza, pois “A riqueza como um todo consiste no uso das coisas em vez de detê-las; sem dúvida, é a atividade – isto é, o uso – da propriedade que constitui a riqueza” (*Ret.*, 2007, IV, p. 36).

Vale lembrar que na antiga Grécia predominava o padrão clássico de simetria nas artes, inclusive na arquitetura, com o qual se identificava o sentido de belo. As construções arquitetônicas buscavam o equilíbrio matemático das formas e proporções, sob a inspiração de que tal sabedoria habita a *φύσις* (natureza) em sua ordenação do mundo (é interessante observar que a palavra *cosmo*, que vem do grego *Kosmo*, significa *ordem*). Por conseguinte, esse padrão de equilíbrio pode ser encontrado também na teoria aristotélica do justo meio (*teoria* delineada em sua *Ética a Nicômaco*), assim como na sua Retórica. A busca pelo equilíbrio na expressão das palavras e dos sentimentos corresponde a uma arquitetura do próprio ser humano que deve evitar os excessos e as carências na construção de si mesmo, de sua ética em busca da felicidade (*eudaimonia*). Portanto, assim como um arquiteto deve conhecer os materiais e as leis matemáticas úteis para a construção dos templos gregos, o ser humano, em busca do equilíbrio moral, precisa conhecer a si próprio, inclusive distinguindo entre as diferentes paixões que podem se manifestar em sua alma, a fim de escolher as melhores opções e os momentos mais apropriados para manifestá-las equilibradamente, tendo em vista a construção e a expressão de seu Ser, no sentido de sua identidade.

É dentro desse encaminhamento que ele se refere ao indivíduo e à importância de seu aperfeiçoamento moral, traçando um mapeamento da alma humana, de modo similar a um professor de pintura que procura mostrar ao seu aluno o quanto é fundamental o conhecimento das cores e tintas a serem utilizadas na produção de uma obra, assim como o domínio sobre as técnicas de clareamento e sombreamento, entre outras. O antigo pintor grego domina essas habilidades para melhor expressar a noção idealista de equilíbrio típica do mundo clássico, assim como o cidadão deve conhecer a Retórica a fim de expressar, através de palavras, tonalidades

expressar pelo discurso o seu caráter; a sua integridade, o que é fundamental para se alcançar a persuasão.

vocais, expressões verbais adequadas às circunstâncias sociais, o equilíbrio de seu caráter, o seu *ethos*, as suas virtudes em harmonia com o logos.

Realizar esse equilíbrio equivale a cada ser humano “esculpir” a si próprio, de modo similar a um escultor que afasta do mármore as partes indesejadas para torná-lo uma obra apreciável, o cidadão deve racionalmente evitar as paixões indesejadas a fim de “esculpir” a sua própria alma, imprimindo-lhe uma composição ética tão bela que é digna de ser apreciada, assim como atraente e admirada é a Retórica que expressa essa beleza ao mesmo tempo em que dela participa.

A analogia entre a composição harmônica na elaboração das artes, de um modo geral, e a harmonia buscada na própria alma humana, já fazia parte das observações de Aristóteles. O mesmo reconheceu, por exemplo, em sua obra *Política* (l. V, 5, 10), ao refletir sobre a importância da arte da música na educação dos jovens, que

(...) a música é, por sua natureza, uma das coisas que em si mesmas trazem o agrado. Parece, com efeito, que existe na harmonia e no ritmo algo de análogo à natureza humana, e é por isso que muitos filósofos pretendem que a alma é uma harmonia, e outros que ela encerra e abraça uma harmonia.

Tal afirmação pode propiciar uma reflexão no sentido de que o Ser (como identidade) expressa a arte, ao mesmo tempo em que a arte expressa o Ser. No caso da arte da música, o discurso sonoro pode, conforme Aristóteles (*op. cit.*, l. V, 5, 8-9), influenciar no devir moral. Em suas palavras:(...) a música é a imitação das afeições morais, e isso é evidente, porque existem diferenças essenciais na natureza dos diversos acordes. Alguns destes, como o tom mixolídio, os predis põem à melancolia e a sentimentos concentrados: outros inspiram voluptuosidade e abandono como os tons moderados. Uma outra harmonia intermédia traz à alma, paz e repouso; e só o tom dórico que produz esse efeito, ao passo que o frígio excita o entusiasmo. (...) o mesmo acontece quanto às diversas espécies de ritmos, os quais uns exprimem costumes calmos, pacíficos e outros perturbação e movimento;

Ao reconhecer que a música possui o poder de conduzir as afeições morais dos seus ouvintes, e também que diferentes ocasiões sociais merecem padrões distintos de combinações sonoras, Aristóteles põe em

relevo a importância do ensino da música na educação, incluindo essa arte como mais um meio para a construção ética dos indivíduos em busca da felicidade.⁸²

Assim como reconhece a importância de se ter músicas apropriadas para determinadas ocasiões, o mesmo autor destaca a importância de se saber quais as palavras adequadas a cada situação em sociedade, ou seja, de distinguir, por exemplo, como se deve proferir um discurso em um velório, ou numa assembleia, ou no âmbito judiciário. Nesse sentido, o orador deve conhecer quais as combinações mais apropriadas de argumentos para cada caso específico a fim de bem conduzir as emoções e afeições morais dos ouvintes, assim como, na arte melódica, devemos saber qual é a música mais indicada para cada ocasião e de acordo com o *ethos* que se quer despertar nos ouvintes. Tudo isso também nos leva a perceber que a arte retórica, como é vista pelo Estagirita, é desenvolvida numa dada ordem social, mas, ao mesmo tempo, pode conduzir e despertar novos direcionamentos – morais, econômicos, políticos, etc – e ordenações, dependendo da amplitude de sua influência sobre a sociedade que a circunda.

Na sua Retórica, o próprio Aristóteles (2007, III, 14, p.176) compara a introdução de um discurso com o prelúdio musical e também com o prólogo na poesia. No que concerne à música:

O prelúdio musical assemelha-se à introdução dos discursos de demonstração. Nele, os flautistas tocam primeiro uma passagem brilhante, pois a conhecem bem, e então ajustam-na às notas de abertura da própria peça. [...] ele deverá iniciar com o que há de melhor em sua imaginação, e então introduz seu tema e o conduz, como de fato se costuma fazer.

No ideal aristotélico, a harmonia nas combinações das palavras, assim como entre as notas de uma melodia, expressa a própria harmonia da alma de quem as profere, e assim deve ser para que a persuasão dos ouvintes

82 É nesse sentido que Hourdakís (2001, p. 74), ao por em foco as relações entre Aristóteles e a Educação, afirma: "A música, portanto, no contexto da poética da educação e da fisiopedagogia, contribui essencialmente para a educação do indivíduo, não de maneira indispensável, nem de maneira útil, como a escrita, que se deve conhecer para ser útil e poder agir no domínio da política, ou o desenho, a fim de melhor julgar as obras de arte, ou mesmo a ginástica, que conserva a saúde e desenvolve a força física, mas para tornar agradáveis e criativos os lazeres do homem e para moldar a moral e o espírito humanos."

se dê também pelo belo apreciado; belo este que é o próprio *logos* a se manifestar em palavras, e estas revelam a harmonia da alma a se deliciar enquanto vivencia e expressa a sua identidade. Portanto, em Aristóteles, a Retórica é idealizada para servir ao ser humano que busca expressar sua sinceridade, no sentido de ele defender realmente o que acredita ser a opinião mais confiável. Para tanto, torna-se fundamental encontrar o justo meio em palavras que expressem sua busca pela sabedoria filosófica; refletindo a harmonia da própria alma racional que se estende por argumentos cuja arquitetura lógico-verossímil também alicerça o sentido do belo no discurso.

Por outro lado, embora o autor identifique semelhanças entre as várias manifestações de arte e a arte retórica na Grécia clássica, ele toma o cuidado de demarcar o que faz desta última uma arte diferenciada das outras, ou seja, ele identifica o que distingue a arte retórica das demais artes. Nessa perspectiva, consta, na abertura do capítulo 2, do Livro I, de Retórica (2007):

A retórica pode ser definida como a faculdade de observar os meios de persuasão disponíveis em qualquer caso dado. Essa não é a função de uma arte qualquer. Todas as outras artes podem instruir ou persuadir sobre seus próprios objetos de estudo específicos; por exemplo, a medicina atua sobre o que é saudável ou não, a geometria sobre as propriedades da magnitude, a aritmética sobre os números, e o mesmo é verdadeiro para todas as outras artes e ciências. Mas, consideramos a retórica como o poder de observar os meios de persuasão em quase todos os assuntos que se nos apresentam.

Ao observar que a arte retórica tem, em especial, como diferencial das demais, a liberdade para atuar sobre os diversos temas, Aristóteles identifica um aspecto que vai aproximá-la bastante da dialética.

Outro diferencial, delineado por Aristóteles, consta na abertura do capítulo 8, do livro III (*opus cit.*), onde ele observa que a redação de uma prosa não deve ser métrica nem destituída de ritmo. Ele tem em vista que a forma métrica destrói a confiança do ouvinte por aparentar artificialidade e, ao mesmo tempo, desviar a sua atenção para as recorrências métricas. Mas acrescenta: “Por outro lado, a linguagem sem ritmo é também ilimitada;

não precisamos da limitação do metro, mas devemos também ter alguma limitação, ou o efeito será vago e insatisfatório”.

O Estagirita propõe então que a prosa seja rítmica, mas não métrica. E que seja rítmica apenas em determinada medida, não em sua totalidade; não em sentido de precisão rítmica. Por conseguinte, essa Retórica, cuja matéria prima consiste em palavras, desfruta de elementos comuns às outras artes, a exemplo do ritmo (tão presente na música) e da métrica (típica da poesia). Porém, esses elementos estão presentes na retórica regidos por uma identidade própria da arte da persuasão, uma espécie de *impressão digital* que confere a essa prática uma abertura para a construção do belo como expressão original na composição discursiva. Por tal característica, o orador pode enveredar por um processo criativo e um conjunto de experiências semelhantes ao que ocorre nas demais artes e, ao mesmo tempo, desfrutar do que a retórica tem de original em si mesma. O seu sentido do que é o belo nasce e se desenvolve apoiado, por um lado, na semelhança às demais artes e, por outro, na diferença que firma a sua identidade operadora da construção do discurso.

Ao final do nosso estudo, confirmamos que Aristóteles não aparta a retórica da ética, pois, pelo contrário, ele procura dignificá-la e depurá-la dos significados conferidos por aqueles que insistiam em vê-la como mera enganação de oradores destituídos de responsabilidade social. Mesmo quando atribui à retórica o sentido de “faculdade de observar os meios de persuasão disponíveis em qualquer caso dado”⁸³, ele o faz tendo em vista a sua utilidade prática frente aos problemas sociais vividos na *pólis* de seu tempo, propondo tal arte como instrumento fundamental para adentrar o campo da verossimilhança e orientar o homem diante dos conflitos envolvendo tantas supostas verdades. Ao elaborar a sua Retórica, ele buscou a clarificação dos questionamentos; o exame acurado das opiniões, procurando ordená-las conforme os seus diferentes graus de confiabilidade persuasiva, conferindo-lhe uma força de orientação da vida prática; de arte participativa na construção da cidadania.

Tal prática discursiva (a retórica) é concebida por Aristóteles como caminho para sociabilizar o *logos* e, assim, servir como instrumental para a ordenação social, numa postura corajosa do filósofo frente aos perigos e inseguranças que compõem o campo da verossimilhança. Em outras palavras, o cidadão, ao buscar o discurso mais confiável para si, deve fazê-lo considerando que o belo e a virtude só se realizam em harmonia com a sua própria capacidade de identificar quais são as ideias mais confiáveis no mundo das opiniões. Isso responsabiliza o ser humano pelas diretrizes de suas escolhas e pelos encaminhamentos decisivos acerca de sua comunidade. Nessa perspectiva, o belo e a virtude se coadunam com o saber identificar um bom discurso, o que inclui saber compará-lo e distingui-lo criticamente dos demais (assim como também saber proferi-lo).

Ao tratar dos diferentes tipos de meios de persuasão, Aristóteles considera que o caráter do orador é um importante requisito (ao lado da inserção dos ouvintes em determinado estado psicológico e das provas) para conquistar a confiança de um auditório. Considerando o homem de

83 Como consta no Livro I de *Retórica* (início do capítulo 2).

bem como sendo o ideal para o exercício retórico, ele desenvolve uma concepção na qual a própria retórica deve ser útil para o aprimoramento do mesmo caráter citado, de modo a favorecer o aperfeiçoamento reflexivo e crítico de cada ser humano participante dos encontros sociais nos quais se proferem os discursos. As práticas oratórias são concebidas para serem norteadas tanto pelo saber escolher os melhores argumentos possíveis, por um lado, quanto pelo saber conduzir e orientar as paixões humanas, por outro. Estamos diante de uma proposta de equilíbrio das paixões; uma idealização que visa bem dosar o mundo dos sentimentos, considerando que este seja regido por uma ética racionalista de orientação ao justo meio (a mediania das paixões conforme consta na obra *Ética a Nicômaco*).

Nesse encaminhamento, caracteriza-se a busca por harmonizar as três partes da alma - intelectiva, sensitiva, vegetativa -, de modo que a primeira (intelectiva) esteja hierarquicamente acima das outras duas a fim de orientar e disciplinar as paixões, numa ética que prima pela formação do homem cuja racionalidade é útil ao aprimoramento do seu caráter.

Para Aristóteles, o homem virtuoso pode aperfeiçoar a sua sabedoria prática, e esta, ao mesmo tempo, pode contribuir para o aprimoramento das virtudes. A citada sabedoria é importante para o desenvolvimento da própria arte do discurso (e vice-versa), em um jogo de inter-relações em que os homens podem aprender a lidar cada vez melhor com o social. Nessa perspectiva, ele é favorável a que cada cidadão aprenda a expressar seus pensamentos (e sentimentos) pela via retórica; atuando politicamente na construção da *pólis* e de sua produção cultural, na formação dos valores éticos e no desenvolvimento de sua capacidade crítica diante do mundo das opiniões. Ele corrobora a ideia de que novas práticas e trilhas conceituais podem ser abertas pelo exercício discursivo, sendo este fundamental para que o homem possa desenvolver a sua própria capacidade de identificar e produzir bons argumentos, assim como o seu potencial ético rumo à felicidade.

Constatamos que a Retórica de Aristóteles tem em si a tríade aris, ou seja, uma combinação que envolve arte (*téchne*), como sendo a habilidade de dominar as técnicas, ao lado da ética (bastante apoiada na *Ética a Nicômaco*) e da orientação das paixões (*pathé*), esta última consistindo no conhecimento acerca das disposições emocionais (tanto do orador quanto de seus ouvintes) a fim de conduzir as paixões de modo coerente com os objetivos buscados pelo retor.

Por conseguinte, a Retórica aristotélica é configurada para ser útil em íntima relação com a vida prática e a cidadania, para fornecer ao homem os elementos discursivos que possibilitem, dentro dos encontros oratórios de seu cotidiano e no plano das deliberações sociais, uma ligação entre as opiniões úteis e verossímeis ao tão desejado logos.

Na medida em que consegue encontrar respostas mais confiáveis no campo das opiniões, o homem vive o sentimento de sublimidade da razão, mesmo que em nível moderado, sentindo-se poderoso e mais seguro de si diante de um território discursivo tão inóspito, uma vez que uma ideia verossímil pode ser refutada por outra ideia também inserida na verossimilhança. Aristóteles provavelmente percebeu o conforto psicológico existente quando o ser humano encontra supostas verdades que por ele foram buscadas, e o quanto isso é importante para restabelecer a sensação de ordem e normalidade social, de esperança quando se busca as melhores alternativas nas deliberações da *pólis*. Para tanto, é fundamental saber orientar as paixões sob a luz da razão, o que pode gerar o sentimento do sublime, pois, sendo assim, a razão é sublimada na medida em que a mesma é sentida como poderosa ao conseguir ordenar o mundo emocional, organizando-o dentro de experiências que antes se mostravam ameaçadoras. Nesse desdobramento, Aristóteles põe a orientação das paixões em condição destacada na busca por assegurar o predomínio da razão sobre as escolhas humanas.

E quando diante de decisões muito difíceis de serem tomadas no campo da verossimilhança, a exemplo dos casos sob tortura, o Estagirita não oferece respostas definitivas, não generaliza, evitando dizer se a tortura em si é (ou não) ética, levando-nos a refletir sobre uma realidade cujos casos mais complexos não comportam idealizações inteiramente pré-estabelecidas, pois há de se pesar as diferentes circunstâncias e as ocorrências específicas de cada caso. Significa dizer que o verossímil não deve ser visto desencarnado da vida prática, da concretude que cada caso comporta em si mesmo, da experiência singular e da especificidade de cada situação. Tais experiências têm a Retórica aristotélica como instrumento para tentar clarificar o discurso mais confiável (assim é idealizado pelo citado pensador), inclusive buscando facilitar a comunicação entre os diferentes pontos de vista socialmente expostos, para que sejam examinados (e debatidos entre as partes envolvidas) os argumentos, as motivações desencadeadoras dos atos e os resultados das ações. Por esta via, Aristóteles, de certo modo, procura nos fazer ver que, mesmo nos

casos mais complexos, ainda que pareça não haver resposta confiável na verossimilhança, temos a opção de aceitar que o verossímil é parte normal de nossa vida cotidiana e, para melhor convivermos com tal realidade, o filósofo nos oferece a sua Retórica a fim de fortalecer os laços de cidadania e a busca pelo mais justo. Assim, conceber a verossimilhança como sendo algo normal na vida prática já é uma resposta alcançada pela racionalidade, o que nos deixa de sobreaviso para degraus seguintes na busca pela aquisição de conhecimentos.

Para Aristóteles, a retórica é vislumbrada como produção discursiva que decorre não apenas da atividade intelectual, pois as palavras não devem ser montadas umas nas outras unicamente por interesses de oradores frios em busca da adesão de um público. O filósofo de Estagira compreende que matemática e beleza se irmanam, assim como técnica, ética e graciosidade na Retórica, sem que isso implique em contradição frente ao racionalismo desse autor. Nessa perspectiva, é possível identificar que ele não isola a parte intelectual da parte sensitiva, podendo esta última sentir e desfrutar prazerosamente do belo proposto pela primeira, deliciando-se sob a orientação da sabedoria filosófica numa relação de complementaridade (sensitivo-intelectivo) na produção estilística.

Considerando o predomínio de um padrão clássico de beleza na antiga Grécia, consistindo no equilíbrio matemático de proporções e medidas envolvendo, por exemplo, a arquitetura, a pintura e a música, vemos que a Retórica é idealizada pelo Estagirita para ser imbuída também desses valores que configuram uma noção de simetria, harmonia, beleza e prazer.

A vida prática pede o belo, e este deve ser oferecido, conforme Aristóteles, em discursos de oradores a fim de que a experiência de adentramento no campo da verossimilhança seja a mais prazerosa possível para retores e auditórios. A proposta aristotélica deixa transparecer que para bem persuadir é fundamental proporcionar uma experiência do belo aos que são submetidos a essa prática. Nesse sentido, a própria retórica é o belo apreciado na medida em que o retor consegue persuadir seus ouvintes de que não há diferença entre a sua retórica e a sua própria identidade ética; o caráter do retor lhe vale como argumento, de modo que a ética participa do belo que norteia o discurso. Por outro lado, é importante saber desenvolver a beleza discursiva em conformidade com as situações sociais diversas (de velório, de festas, de embates judiciais, de assembleias deliberativas, etc) e seus auditórios variados que podem ser compostos por pessoas de

diferentes idades e grupos sociais. Diante desse quadro, Aristóteles procura orientar no sentido de o retor desenvolver uma flexibilidade nos modos de conduzir sua oratória; um saber lidar com as multifaces sociais da *pólis*. Assim, ele avalia a singularidade de cada caso, colocando a ética (conforme a sua proposta *nicomaqueia*) na condição de referência que também deve nortear a todos os discursos que tratam do verossímil, numa Retórica que não os aparta da busca pela verdade e nem da prática pelo mais justo.

Afinal, o Estagirita constata que não há como evitar o convívio estreito entre animal político e mundo das opiniões, e nos oferece a sua Retórica como instrumento capaz de propiciar uma experiência harmoniosa envolvendo homem, construção dos discursos, ética, orientação das paixões, verossimilhança e vida prática; uma Retórica cujo ideal de utilidade é a busca da eupraxia (o bem agir em conformidade com o justo).

Registramos, no parágrafo seguinte, algumas observações, possivelmente inspiradoras de investigações futuras, com breves reflexões sobre os encaminhamentos da retórica em épocas posteriores àquela vivida por Aristóteles.

Embora a Retórica aristotélica tenha sido concebida com o ideal voltado para a ética e a sabedoria, o seu desdobramento, nos séculos subsequentes ao vivido por Aristóteles, não foi favorável à sua inserção nas práticas sociais, principalmente, pelos seguintes fatores: 1) No final da antiguidade as assembleias deliberantes perderam o poder em proveito do imperador e dos funcionários por ele nomeados; 2) O processo de cristianização deu origem à ideia de que a verdade vem de Deus, bastando ter fé e confiar no magistério eclesiástico, submetendo a retórica, assim como toda a filosofia, durante vários séculos, à teologia cristã no ocidente. Nessa perspectiva, a retórica manteve-se apenas como meio para apresentar verdades e valores já estabelecidos pela igreja.⁸⁴

Mesmo após a Idade Média, a retórica não recebeu espaço significativo em correntes filosóficas do mundo moderno, como o racionalismo e o empirismo, a não ser como técnica de apresentação e de formalização de ideias. Em contrapartida, a dialética é valorizada juntamente com a ciência nascente no século XVI, como consta em Konder (2000, p. 14): “Com o renascimento, a dialética pôde sair dos subterrâneos em que tinha sido

84 Conforme observa Perelman (2004, p. 179). Por outro lado, vale destacar a importância dos estudos latinos sobre a arte retórica, a exemplo daqueles desenvolvidos por Cícero (106 a. C. – 43 a.C.) e por Quintiliano (35 – 96) em Roma.

obrigada a viver durante vários séculos: deixou o seu refúgio e veio à luz do dia. Conquistou posições que conseguiu manter nos séculos seguintes”. A dialética, como modo mais rigoroso e detalhista de investigação, passou a servir aos interesses da ciência moderna, e foi especialmente destacada por Hegel (1770-1831) em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), ao pesquisar acerca da realidade histórica do homem⁸⁵.

Também consideramos interessante registrar aqui os resultados obtidos pela pesquisadora Grigera (2008), que, em visita à Biblioteca de Menéndez y Pelayo (Santander-Espanha), conseguiu localizar, em agosto de 1994, um exemplar da *Retórica de Aristóteles* com anotações do próprio punho do poeta madrilenho Francisco Gomes de Quevedo (1580-1645). A partir desse achado, Grigera tem procurado mostrar que a *Retórica de Aristóteles* exerceu influência sobre a produção poética espanhola do século XVII e, principalmente, sobre a obra de Quevedo.

Por outro lado, o advento do romantismo é citado, por vários autores, como a principal causa da desvalorização da retórica, pois, a partir deste, como afirmam Faria & Seabra (2005, p. 31) na Introdução de *Retórica a Herênio*⁸⁶, “[...] o exercício de imitação das autoridades do passado será repudiado em prol da originalidade, que só o homem de gênio, abrilhantado pela inspiração, pode alcançar”. O romantismo também é citado por Perelman (2004, p. 179) como causador do desprezo pela arte da persuasão, tendo em vista que os românticos não aceitavam as técnicas de composição e ornamentação estilística da retórica, “papel ao qual fora progressivamente reduzida já no final do século XVII”. O romantismo idealizou uma arte que deve nascer da espontaneidade e da sinceridade do artista, e este deve compor “com a mesma naturalidade com que os pássaros cantam” (*id.*, *ibid.*).

Nos séculos XIX e XX, encontramos pesquisadores cujos depoimentos

85 A dialética pensada por Hegel consiste na superação de opiniões contrárias entre si em busca da verdade (uma opinião seria a tese e a outra a antítese; o confronto entre essas duas resultaria numa síntese, e esta seria uma nova tese para dar continuidade ao processo : tese-antítese-síntese). Abrão (2004, p. 355) explica que essa dialética especificamente “[...] não é um método, no sentido de um esquema para a interpretação dos fenômenos e de suas formas de ocorrência. O sistema de articulação dos fenômenos não é concebido separadamente da realidade. Ao contrário, é esta, abordada enciclopedicamente, que impõe ao filósofo a única estrutura possível para a compreensão do real”. Assim, Hegel busca oferecer não apenas um método para se interpretar a realidade, e sim a própria estrutura da realidade que se manifesta dialeticamente.

86 *A Retórica a Herênio* é uma obra atribuída a Cícero, mas há controvérsias em decorrência das imprecisões nas comprovações de sua autoria.

registram certa insatisfação diante de uma suposta ausência do belo aristotélico nos discursos. Como exemplo, Barros (1993, p. 32), em sua *Comunicação e Oratória*, chama a atenção para a existência de discursos que apresentam os seguintes supostos desequilíbrios: ausência de clareza e sem regras, inibições incuráveis, gagueiras, ideias apoiadas em argumentações ridículas, caretas, além de “[...] os berros incessantes; a presunção; o afetamento; o aplauso às extravagâncias; as frases desgraçadamente ditas sem arte....., sem suspeita sequer que as regras da retórica foram objeto de estudo, cuja antiguidade ainda não as tornou obsoletas.”

Esta citação nos chega como uma indignação pelo distanciamento entre discursos proferidos em sociedades modernas e a Retórica aristotélica, e também um lamento por ainda não termos reconhecido e ou compreendido a mensagem do antigo filósofo de Estagira, para o qual a manifestação do belo na oratória é também primordial para a sociabilização do logos e o desenvolvimento das potencialidades éticas.

Apesar da supracitada desvalorização da retórica, vários pesquisadores têm registrado um vagaroso renascimento da importância dessa arte nas últimas três décadas, e Perelman (2004, p. 180) já anunciara isto. Entretanto, temos ainda a busca por compreender que tipo de retórica estaria predominantemente voltando à cena social, em quais sociedades ela estaria encontrando mais facilidades para o seu desenvolvimento (e por quais razões) e, além disso, quais os referenciais de beleza que estariam a norteá-la. Estas indagações também despertaram reflexões por ocasião do *Congresso Brasileiro de Retórica*, realizado durante o período de 27 a 30 de setembro de 2010, na cidade de Ouro Preto-MG, sob a iniciativa conjunta de duas universidades: UFMG e UFOP. Pesquisadores de vários Estados brasileiros participaram do citado evento, apresentando os seus trabalhos na área da retórica e, ao mesmo tempo, buscando novos conhecimentos e inspirações para investigações futuras. Os congressistas avaliaram as possibilidades para que novos empreendimentos (institucionais, individuais e de grupos diversos) ponham em foco os estudos voltados para esse tema tão fascinante, cujas práticas estão presentes em nossa vida social; acadêmica e cotidiana. Nesses termos, as portas parecem um pouco mais abertas também para a Retórica de Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA

ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ANÔNIMO. **Sobre lo Sublime**. Tradução e notas de José Alsina Clota. Barcelona: Bosch, s.d..

ARISTOTLE: **The “Art” of Rhetoric**. Englis Translation by J. H. Freese. Massachusetts, USA: Harvard University, 1926. (Loeb classical library collection, XXII, nº 193)

_____. **Arte retórica e arte poética**. Rio de Janeiro: Edições Ediouro; Tecnoprint S. A., (19--). (Coleção clássicos de ouro)

_____. **Ética a Nicômaco – texto integral**. São Paulo: Martin Claret Ltda., 2007. (Coleção A obra prima de cada autor)

_____. **Nicomachean ethics**. Englis Translation by H. Rackham. Massachusetts, USA: Harvard University. 1934 (Loeb classical library collection, XIX, nº 73)

_____. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores, v.?)

_____. **A Política**. SP: Escala, s.d.. (Coleção grandes obras do pensamento universal, v. 16)

_____. **Politics**. Englis Translation by H. Rackham. Massachusetts, USA: Harvard University. 1944 (Loeb classical library collection, XXI, nº 264)

_____. **A Ética: textos selecionados**. 2. ed. Bauru,SP: Ediouro, 2003.

_____. **Dos argumentos sofisticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores, v.1)

_____. **Gran Ética**. Buenos Aires: Aguilar, 1964.

_____. **Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores)

_____. **Retórica**. São Paulo: Rideel, 2007. (Coleção biblioteca clássica)

- _____. **Retórica das Paixões**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores, v.1)
- BARROS, Orlando Mara de. **Comunicação e oratória**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1993.
- BAYER, Raymond. **História da estética**: teoria da arte. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.
- BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia aristotélica**: leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri, SP: Manole, 2003.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Pragmática lingüística**: delimitações e objetivos. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). **Retóricas de ontem e de hoje**. 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. **Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (v. II)
- _____. **Convite à Filosofia**. 13.ed. São Paulo: Ática, 2006.
- CICERO. **Retórica a herênio**. São Paulo: Hedra, 2005.
- CORRÊA, Nereu. **Palavra**; uma introdução ao estudo da oratória. Rio de Janeiro: Editora Laudes; Instituto Nacional do Livro (MEC), 1972.
- DUBOIS, J.; EDELIN F.; KLINKENBERG, J. M.; MINGUET, P.; PIRE, F.; TRINON H.. **Retórica geral**. São Paulo: Cultrix; Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **Aristóteles**: a plenitude como horizonte do ser. São Paulo: Moderna, 1994. (Coleção logos)
- FAGUNDES, Valda Oliveira. **O discurso no júri**: aspectos lingüísticos e retóricos. São Paulo: Cortez, 1987.
- FERREIRA, Luiz Antonio. **Leitura e persuasão**: princípios de análise retórica. São Paulo: Contexto, 2010.
- FLORIDO, Janice (Coord.). **Aristóteles**: Vida e obra. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 2000. (Coleção os pensadores)

- GARAVELLI, Bice Mortara. **Manual de retórica**. Madri, Espanha: Cátedra, 1991.
- GRIGERA, Luiza López. **Anotações de Quevedo à retórica de Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.
- GUIMARÃES, Elisa. **Figuras de retórica e argumentação**. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- HALLIDAY, Tereza Lúcia. **O que é retórica**. São Paulo: Brasiliense, 1990. (Coleção primeiros passos)
- HOFFE, Otfried. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOURDAKIS, Antoine. **Aristóteles e a educação**. SP: Loyola, 2001.
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- LAÊRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. (Coleção biblioteca clássica)
- LACROIX, Alain. **A Razão: Platão, Aristóteles, Kant e Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de retórica literária**. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1982.
- LESLEY, Brown. **Platão e Aristóteles**. In: BUNNIN, Nicholas (Org.). *Compêndio de Filosofia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética: de Platão a Foucault**. 2.ed. RJ: Jorge Zahar, 2007.
- MARTINS, Nilce Sant'anna. **Introdução à estilística**. São Paulo: EDUSP, 1989.
- MORRALL, John B.. **Aristóteles**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- MOSCA, Lineide do Lago Salvador. **Velhas e novas retóricas: convergências e desdobramentos**. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- MURRY, J. Middleton. **O problema do estilo**. Rio de Janeiro: Livraria

Acadêmica, 1968.

ORTEGA, Alfonso. **Retórica**: el arte de hablar em publico. Madri, Espanha: Ideas Culturales, 1989.

OLIVEIRA, Lucas Mafaldo. **Paidéia e retórica no diálogo do Fedro de Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN (Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes), 2009.

OSINSKI, Dulce. **Arte, história e ensino**: uma trajetória. São Paulo: Cortez, 2001.

PASCAL, Blaise. **A arte de persuadir**: precedida de a arte da conferência de Montaigne. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Breves encontros)

PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

PENTEADO, J. R. Whitaker. **Comunicação humana**. 3. ed. São Paulo: Pioneira Editora, 1972.

PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **L'empire rhétorique**: rhétorique et argumentation. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

PETERLINI, Ariovaldo Augusto. **A retórica na tradição latina**. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). Retóricas de ontem e de hoje. 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

PIRES, Celestino. **Convivência Política e noção tradicional de justiça**. In: BRITO, Adriano Naves de; HECK, José N. (Orgs.). Ética e política Goiânia. Universidade Federal de Goiás, 1997.

PIRIE, Madsen. **Como vencer todas as argumentações**: usando e abusando da lógica. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PLANTIN, Chistian. **A argumentação: história, teorias, perspectivas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

PLATÃO. **Fedro**. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção amazônica, v. V)

_____. **Górgias**. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção amazônica, vols. III-IV)

PLEBE, Armando. **Breve história da retórica antiga**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1978.

_____; EMANUELE, Pietro. **Manual de retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

REALE, Giovanni. **Aristóteles**. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção história da filosofia grega e romana, v. IV)

_____; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2007. V. 1

REBOUL, Oliver. **Introdução à retórica**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REZENDE, Antonio Martinez de. **Rompendo o silêncio: a construção do discurso oratório em Quintiliano**. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.

ROHDEN, Humberto. **O pensamento filosófico da antiguidade**. 5.ed. SP: Martin Claret, s.d.. (Coleção filosofia universal, v. 1)

RUBY, Christian. **Introdução à filosofia política**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental: a aventura das idéias dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). **Os Pré-Socráticos: vida e obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores)

SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. **Platão e Isócrates: entre filosofia e retórica**. Kriterion, Belo Horizonte, nº 102, p. 97-110, dez. 2000.

STIRN, François. **Compreender Aristóteles**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

TOMÁS, Lia. **Ouvir o lógos: música e filosofia**. São Paulo: UNESP, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. 28. ed. R J: Civilização Brasileira, 2006.

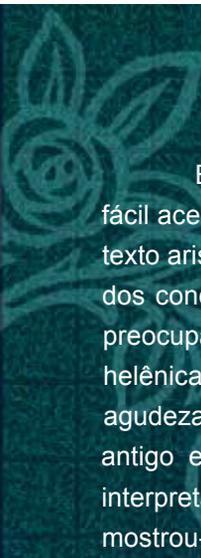
WATANABE, Lygia Araujo. **Platão por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos diálogos**. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção lógos)

WEISS, Donald. **Como falar em público: técnicas eficazes para discursos e apresentações**. São Paulo: Nobel, 2000.

IFRN
Editora ■■■■



Marcos Aurélio de Lima, natural de Natal-RN, licenciou-se em Artes (com habilitação em Música) pela UFRN, onde também cursou Especialização em Ética pelo Departamento de Filosofia, e neste concluiu o Mestrado que deu origem ao presente livro. Também concluiu o Mestrado em Artes pela Unicamp-SP, mesma universidade onde fez o seu Doutorado pela Faculdade de Educação. Atualmente é professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Natal-RN



Em seu livro, Marcos Aurélio traduz para uma linguagem simples e de fácil acesso um sem número de dificuldades de interpretação presentes no texto aristotélico, conduzindo com rigor os espíritos atentos à compreensão dos conceitos fundamentais da Arte Retórica. Mais que isso, expressa a preocupação de situar o aparecimento da retórica no cerne da cultura helênica, mostrando as fontes sobre as quais o estagirista se debruçou com agudeza e olhar crítico. Sabemos que para trabalhar com o texto grego antigo e superar as dificuldades oriundas das divergentes traduções e interpretações é preciso talento, esforço e dedicação. O nosso autor mostrou-se capaz de escrever um texto agradável que permite ao leitor o acompanhamento, passo a passo, da trama dos conceitos, desde a definição da retórica como *techné*, à sua relação com a sabedoria prática, às definições de dialética e verossimilhança, até as noções de paixões, sublimidade e beleza com vistas à sociabilização do lógos.

Estamos, pois, diante de um livro destinado principalmente aos estudantes de Filosofia, de Direito, de Comunicação, de Letras, de Psicologia e a todos os que enveredam pelos sinuosos caminhos do pensamento, buscando aprender sobre os discursos e os modos pelos quais se produzem os encantamentos e as verdades mediante o uso das palavras.

Markus Figueira da Silva
Prof. Dr. em Filosofia (UFRN)



ISBN