

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

A RETÓRICA EM ARISTÓTELES:
da orientação das paixões ao aprimoramento da *eupraxia*

NATAL . 2010

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

A RETÓRICA EM ARISTÓTELES:
da orientação das paixões ao aprimoramento da *eupraxia*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Markus Figueira da Silva

Natal, RN
2010

MARCOS AURÉLIO DE LIMA

A RETÓRICA EM ARISTÓTELES:
da orientação das paixões ao aprimoramento da *eupraxia*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Markus Figueira da Silva

Banca Examinadora

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva - UFRN

Profa. Dra. Fernanda Machado de Bulhões - UFRN

Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda - UFMG

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Lima, Marcos Aurélio de.

A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia / Marcos Aurélio de Lima. – 2010.

119 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2010.

Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

1. Aristóteles. 2. Retórica. 3. Ética. 4. Verossimilhança. I. Silva, Markus Figueira da. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 1(38)

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Markus Figueira, sempre atencioso na orientação deste trabalho, firme em suas reflexões e no incentivo ao meu caminhar rumo à Filosofia.

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

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

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 oportunidade de trilhar por novos caminhos do conhecimento.

Aos funcionários da Biblioteca Central Zila Mamede (UFRN) e da Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (Departamento de Filosofia - UFRN), sempre solícitos, facilitando o acesso aos livros.

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)

paixão é de certo 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)

Resumo

Esta pesquisa põe em foco as relações entre a obra *Retórica*, de Aristóteles, e as concepções acerca de ética e de sabedoria prática desse mesmo autor. Nesse sentido, procura mostrar que Aristóteles produziu a *Retórica* a fim de nortear a construção oratória e a orientação das paixões do homem grego, configurando-a como referencial de práticas voltadas para a ordenação social da *pólis*. Em outras palavras, a *Retórica* aristotélica, concebida pelo autor como sendo o *estudo do que é persuasivo em cada discurso*, não é composta com o significado de persuasão a qualquer custo, pois, noutro sentido, é idealizada pelo filósofo como um saber útil ao aprimoramento da *eupraxia* (o bem agir em conformidade com o justo e o verdadeiro).

A presente investigação considera que tal obra foi elaborada pelo Estagirita numa 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. Nesse tumultuado ambiente social, Aristóteles, contando com uma cultura de gregos ansiosos por opiniões confiáveis e socialmente partilháveis no campo da verossimilhança, buscou, com a sua *Retórica*, contribuir para o desenvolvimento da ética e da ciência política; para os encaminhamentos judiciais e a organização das inter-relações sociais em ambientes variados, inclusive procurando proporcionar o conhecimento sobre as paixões humanas e o equilíbrio emocional dos cidadãos atuantes em encontros deliberativos.

Palavras-chave: retórica, verossimilhança, ética.

Abstract

This research brings into focus the relationship between the work *Rhetoric*, from Aristotle, and the conceptions of ethics and practical wisdom of the philosopher from Stageira. Accordingly, it attempts to show that Aristotle's *Rhetoric* was produced to guide the construction and orientation of oratory passions of the Greek man, setting it as a reference for practices aimed at social ordering of the *polis*. In other words, the Aristotelian Rhetoric, designed by the author as *the study of what is persuasive in every speech*, is not composed with the meaning of persuasion at any cost, in another sense it is conceived by Aristotle as a useful knowledge for the improvement *eupraxis* (the good act in accordance with the fair and true).

This research finds that such work has been prepared by Stagirite a time of strong social transformations and upheavals in ancient Greece: The skepticism expanded, with each person wanting to live their own businesses, and especially in Athens, a city that served as intellectual and political reference, there was a lack of collective spirit. In this tumultuous social environment, Aristotle, with a culture of Greeks eager Trusted reviews and socially shareable in the field of verisimilitude, sought with his *Rhetoric*, contributing to the development of ethics and political science; referrals for legal and organization of inter-social relations in varied environments, including seeking to provide knowledge about human passions and emotional status of active citizens in deliberative meetings.

Keywords: rhetoric, verisimilitude, ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	03
1 A ARTE RETÓRICA.....	13
1.1 A retórica antes de Aristóteles	13
1.2 Retórica em Aristóteles	29
1.2.1 Características do entimema	31
1.3 Retórica e sabedoria prática	36
1.4 Funções da <i>Retórica</i>	43
2 ÉTICA E VEROSSIMILHANÇA.....	48
2.1 As três partes da alma	50
2.2 Virtudes éticas e dianoéticas	53
2.3 A retórica como campo de estudos éticos	58
2.4 Verossimilhança, ética e vida prática	63
2.5 Aparente contradição no campo da verossimilhança	65
2.6 Ética e singularidade frente ao verossímil.....	69
2.6.1 O caso envolvendo tortura e vida prática.....	73

3 PAIXÕES, SUBLIMIDADE E BELEZA NA RETÓRICA.....	79
3.1 A Retórica e o jogo social de imagens	82
3.2 Conduzindo as paixões do auditório	87
3.3 O sentimento do sublime	89
3.3.1 Sublimidade e paixões	94
3.4 O belo no discurso para sociabilizar o <i>lógos</i>	97
3.4.1 O belo entre a arte retórica e o campo das artes	98
4 CONCLUSÕES	107
BIBLIOGRAFIA.....	115

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 idéias 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 idéia, haja visto que a consciência é o primeiro público, e cita o *eufemismo* como um dos alicerces importantes e sutis nessa arte.

Embora a prática retórica 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 a ser investigado. 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 verossimilhança¹. Diante de uma sociedade ameaçada por posturas egoístas e confusas, e do risco da desarticulação extrema das inter-

¹ A verossimilhança lida com o probabilístico, ou seja, o que é verossímil 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 possivelmente são comparados a outros pronunciamentos que podem refutar os primeiros. Também adotaremos os termos *campo da verossimilhança* e *campo do verossímil*, ambos com o sentido de campo discursivo constituído de idéias verossímeis; opiniões que podem ser contestadas e possivelmente substituídas por outras também verossímeis.

relações sociais, o filósofo de Estagira² percebeu a importância de ordenar a construção dos discursos a serem proferidos em ambientes diversos (judiciários, velórios, assembléias, etc).

A arte retórica ganha, com Aristóteles, o sentido de atividade que produz o estudo dos termos e das composições persuasivas³ dos argumentos; o exame acurado das formas que compõem o discurso (*ou rethón*); uma busca por identificar quais os melhores caminhos discursivos para cada caso em questão, levando em conta cada situação social; de acordo com o momento, o ambiente, a cultura e as pessoas envolvidas⁴. Diante dessa concepção aristotélica, o presente trabalho 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, o que nos leva a tentar responder uma questão subsequente: quais são as relações específicas que podemos identificar entre a *Retórica* aristotélica e as idéias 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 da própria *pólis*. Partindo desse encaminhamento, tentaremos compreender como se desenvolvem as relações entre a *Retórica*

² Estagira é o nome da cidade onde nasceu Aristóteles, e, por essa razão, em vários momentos adotaremos o termo % Estagirita+em substituição ao nome do citado filósofo.

³ Ferreira (2010, p. 15) explica que %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 [...].+

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 lingüístico 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.

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, 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 a retórica é vista por Aristóteles como mais próxima das ciências políticas e da ética 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 estudo, 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

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 a *dispraxia*, que indica a conduta desregrada, a *eupraxia* tem o sentido de bom comportamento; regrado e segundo as leis.

⁸ Isso também fora percebido por Rostagni *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.»

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 (*Poética*), no qual o autor apresenta questões sobre estilo; linguagem; entonação de voz; elegância e ditos populares; organização das partes do discursos; argumentos para provocar ou diminuir preconceitos; diferentes velocidades para a narração; o momento mais apropriado para empregar 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 suposta neutralidade), a exemplo do que afirma a pesquisadora Fonseca (2003, p. XIII) na *Introdução* feita para a obra *Retórica das Paixões* . de Aristóteles. Para citar mais um exemplo, Michel 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* aristotélica.

Procuraremos mostrar que Aristóteles idealiza a *Retórica* 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 idéias 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 inter-relações sociais; discussões e diálogos em ambiente democrático, vivências e responsabilidades em busca da harmonia entre os interesses individuais e coletivos.

Nessa vida prática da *pólis*, trabalha-se pelo ideal de 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 a fim de nortearem as suas condutas. Assim, como nos lembra Bittar (2003, p. 1294) em seu *Curso de Filosofia Aristotélica*, enquanto Platão considera retórica e *retorismo*⁹ como sendo a mesma coisa, 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 arte¹⁰ 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

⁹ 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 vencer debates a qualquer custo. Voltaremos à essa visão platônica (em mais detalhes) no item 1.1.

¹⁰ A palavra arte (*téchne*) é aqui empregada com o sentido de um saber fazer bem feito o que se faz, seja na construção de um artefato ou de um discurso, considerando que *fazer com arte*, para os antigos gregos, é saber produzir tecnicamente bem, com habilidade, o que o indivíduo se propõe a produzir - este sentido fica claro na *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, VI, 5, 1140b) -, e também com referência ao caráter imitativo (a arte imita a natureza). Porém, tal imitação não significa copiar, pois, na visão aristotélica, a imitação artística *metamorfoseia reproduzindo*, como nos lembra Stirn (1999, p. 65).

ela deve partir de conceitos de belo e de virtude para poder realizar o tipo de persuasão que lhe é próprio.¹¹

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 idéia de que o saber lidar socialmente com o campo da verossimilhança (campo discursivo em que as 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 para que este possa ler as realidades sociais multifacetadas, cada qual com suas variantes e circunstâncias, contando com o sentimento de sublimidade da razão¹² em seu potencial para identificar os melhores discursos.

Para fornecer mais elementos que auxiliem o retor¹³ 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

¹¹ 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.

¹²Tal 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.

¹³ Aquele que discursa retoricamente.

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 este 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 *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 na vida em sociedade. 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 numa relação de completude, como pilares de sustentação filosófica de fundamental importância para a formação de um retor norteado pelas idéias do filósofo em estudo. Assim, Aristóteles percebe que a retórica sem arte (*téchne*) seria fadada ao fracasso pela inabilidade lingüística-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 as paixões de seus ouvintes, conduzindo-as 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 aplica-se uma argamassa composta de cimento, areia e água, ocorre que, na retórica aristotélica, 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, 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 itens 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 acabamento¹⁴. 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 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 idéia 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*.

¹⁴ 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 (também com três elementos).

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-lingüística-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 demarcado, 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 percebera 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 ao 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, pretendemos mostrar que, para Aristóteles, os discursos que envolvem o verossímil não são tratados necessariamente como ameaças à ordem social e (ou) contrários ao *lógos*, pois, indo noutra direção, a verossimilhança é por ele identificada como um campo

discursivo que, apesar de perigoso (comumente cheio de armadilhas conceituais e lingüísticas), pode ser adentrado por uma retórica *desbravadora* e participativa da ordenação social.

Vejam agora a ordem dos capítulos e um resumo de seus conteúdos. O capítulo I é dividido em duas partes principais: na primeira, 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* aristotélica; 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 cidadão-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, constam 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 tortura*¹⁵.

No capítulo III, colocamos em foco as relações entre *Retórica* e orientação das paixões humanas; uma busca por compreender como a ordenação 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

¹⁵ Casos em que Aristóteles aconselha sobre como um retor pode (ou não) tirar proveito de depoimentos que foram obtidos sob o método da tortura.

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 quando esta consegue 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 lógos; a *Retórica* como instrumento idealizado por Aristóteles para ser útil desde à ordenação do discurso à ordenação social.

1 A ARTE RETÓRICA

Esse trecho da pesquisa visa fornecer dados sobre as origens da retórica e alguns de seus encaminhamentos durante um percurso histórico que especificaremos mais adiante. A intenção nossa é oferecer ao leitor, mesmo que numa breve abordagem, alguns dos principais nomes e suas contribuições no campo da retórica, para que melhor possamos identificar as características . e (ou) possíveis semelhanças . entre a *Retórica* aristotélica e outras. Tal distinção poderá clarificar melhor a relevante contribuição de Aristóteles frente aos demais autores que tratam do tema em foco. 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 retórica antes de Aristóteles

O pesquisador Reboul (2004, p.1) nos mostra que a retórica tem historicamente participado da vida de inúmeros povos, entre os quais constam os hindus, egípcios, chineses e hebreus. Entretanto, ele 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.¹⁶

Homero (séc. VIII a C.) já considerava que os homens dotados de eloquência¹⁷ (vista por ele como dádiva divina) recebiam muito respeito entre as pessoas comuns na antiga Grécia, conforme nos lembra o pesquisador Ferreira (2010, p. 39-40).

A eloquência discursiva também teve o seu lugar na mitologia grega, pois conta-se que Mercúrio (identificado com o *lógos*), 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." (idem, *ibidem*). Também na mitologia, encontramos referência a uma divindade chamada Persuasão, participante do cortejo de Vênus e portadora do poder encantatório da beleza. De acordo com Ferreira (*ibid.*, p. 40), "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."

Por outro lado, levando em conta o não mitológico, Chauí (2002, p. 41) destaca a importância de, já na Grécia arcaica, terem ocorrido assembléias de

¹⁶ 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 idéias já desenvolvidas na antiga Grécia.

¹⁷ 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 Oratore*, I, XXXII+. não foi o que chamamos de eloquência que nasceu da retórica, mas a retórica, que nasceu da eloquência.

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.

Perelman (2004, p. 179) também reconhece a forte contribuição grega para o desenvolvimento da arte retórica. Portanto, uma vez que os nomes basilares, que contribuíram para as discussões e o desenvolvimento dessa arte, ecoam da antiga Grécia, compreendemos ser esclarecedor voltarmos a nossa atenção para os antigos pensadores gregos. Abordaremos, logo a seguir, os principais nomes e as idéias que antecederam a Retórica de Aristóteles, conforme registram alguns dos principais historiadores que tratam do tema em foco.

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)¹⁸

Plebe (1978, p. 1), destaca as origens da retórica antiga na Magna Grécia¹⁹ do V século a. C, reservando especial atenção aos nomes de Córax e Tísias (sendo

¹⁸ [...] 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.

¹⁹ Vários pesquisadores afirmam que os gregos organizaram o sistema retórico dividindo-o em quatro partes que, de acordo com Mosca (2004, p. 28-29), são: *inventio* - É o estoque de material, de onde

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.²⁰

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*)²¹, 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:

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 (Opus cit., ibid.) 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.

²⁰ 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 longa 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) 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)

²¹ 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*.

Por isto a sua retórica assumia o aspecto técnico de uma *ars* com preceitos assentados cientificamente: 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 *gynaikeioi* 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 Agrigento, 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 idéia 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)²²

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 de quem não o é.

²² 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.

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" (Reboul (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. O autor 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 escrivães 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: %a.] de um lado, a da poesia como *apáte* (literalmente, engano, [...]), de outro, 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

(*epodé, goeteía*). 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 (*hē 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.²³

²³ Segundo Plutarco *apud* Plebe (ibid., p.17), a arte de Górgias é criadora de crenças e não de ensinamentos embasados em verdades.

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 verdade subjetiva foi Górgias de Leontino.” (tradução nossa)²⁴

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 idéias 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 idéias 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

²⁴ “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.”

doutrina se expandiu na Ática, exemplificando que ela é citada em um fragmento da *Antílope* 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 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 idéias 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.

Por esse encaminhamento, Sócrates procurava conduzir a discussão 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 idéias supostamente nascidas de dentro daquele que com ele discutia. Daí o porquê desse instigador de diálogos figurar como um *parteiro* de idéias, 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 sofísticas sobre Sócrates. O pesquisador Nestle (1978, p. 21)²⁵, 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

²⁵ Nestlé citado por Plebe (1978).

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. Na realidade, trata-se da distinção entre debate e discussão.+

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 *Eutidemo*, nos quais Platão 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 na época de Platão, 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.

É consenso entre vários pesquisadores - a exemplo de Watanabe (1995) e Plebe (1978) - que Platão estava mais interessado na dialética, a qual era por ele vista como uma arte que se voltava tanto para a forma quanto o conteúdo, mas viu-se obrigado a discutir sobre a retórica por reconhecer que tal atividade, tendo o caráter de experiência técnico-prática, não seria de todo inútil. 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 *kolakeía* (adulação), mas admite que tal gênero é contrafação da arte. Portanto, em resumo, embora tenha reconhecido que os sofistas tinham um espírito ousado e imaginativo, Platão 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 enquanto ignora a dialética. Por conseguinte, segundo Platão, qualquer sofista, uma vez não praticante da dialética, não merece confiança, por maior que seja a sua habilidade oratória. Nesse sentido, em um trecho do *Fedro* (LII, 268 b-c), Platão faz uma comparação entre as características da retórica e o perfil de um falso médico²⁶. Ele descreve que o suposto médico alega conhecer os modos de deixar o corpo quente ou frio, de provocar vômitos ou evacuações, entre outros efeitos, e que diz: ~~“~~ 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

²⁶ 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.

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 identificar 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 depois²⁷. 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 idéia única todas as idéias 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 despense 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

²⁷ Reale (2007, p, 163-165) já observara que diversos estudiosos reconheceram que a *Retórica* de Aristóteles tem o propósito de realizar o mesmo ideal de justiça exposto por Platão no *Fedro*. Nas palavras de Reale (opus cit., p. 63) consta o seguinte trecho: "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, compreendemos que a Retórica de Aristóteles põe em evidência uma possível justiça probabilística; que conta com o campo das opiniões, ou seja, na concretude de uma realidade social dada (na medida do possível), enquanto Platão buscava construir um sentido de justiça por ele idealizado para compor o seu modelo de cidade ideal.

concerne à sistematização da retórica. 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 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. Isócrates define a si mesmo como um *ante-sofista* e, chamando a si próprio de *filósofo*, procurando integrar a filosofia à arte retórica. Por conseguinte, 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, chegando a integrar a filosofia à arte do discurso. Isócrates despreza a grandiloqüência 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 sistemático²⁸. 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

²⁸ 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).

assim for, [a.] 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 Plutarco²⁹, embora tivesse contra si, no início de seus 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.

²⁹ Apud Penteado (opus cit., p. 254)

1.2 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 instâncias. 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 idéias 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, p. 49)³⁰.

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

³⁰ A numeração por parágrafos, que é bastante comum nas obras antigas, não consta nesta edição, e, em casos assim, optamos aqui por colocar o ano da edição seguido do 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 numeração por parágrafo, excuindo, neste último caso, o nº da página.

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 entimema³¹. 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.+.

Tal filósofo (1959, I, IV, 14) já percebera o poder e a abrangência da arte retórica nas multífaces 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 tôdas (sic) 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 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 Marilena 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 [...]+ .

³¹ 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.

No que concerne ao 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 idéias 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. Tudo isso confirma a relevância da obra desse filósofo e a importância do estudo aqui proposto.

1.2.1 Características do entimema

Aristóteles (*RET.*, 1959, 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 demonstração³². 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) como sendo *ideia*; *pensamento*, é um elemento central da Retórica, cuja importância ganha destaque em demonstrações diante dos tribunais, quando o estado de coisas ainda não está

³² Demonstração, no sentido de *provar mediante raciocínio concludente; comprovar*.

esclarecido. Na caracterização clássica do entimema, pode-se não pronunciar uma parte de sua conclusão.³³

Hoffe (opus cit., p. 65) observa que Aristóteles utiliza o entimema para tratar [p.a.] 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.*), Aristóteles dedica-se ao estudo da refutação, como procedê-la seja pela objeção ou pelo contra-silogismo³⁴. 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.³⁵

³³ (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.+

³⁴ Comparando os entimemas demonstrativos com os refutativos, Aristóteles (*Ret.*, 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+.

³⁵ 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, [p.a.] que o provável também *in casu* não ocorre, baseando-se nos elementos tempo/fatos+.

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

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 discussão³⁶. Vejamos, por exemplo, o seguinte *tópoi* 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*: *“Misto 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 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 (*Ret.*, 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 [...]”*

³⁶ 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.

Já no primeiro parágrafo do livro II (*Ret.*, capítulo XXIV), 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 (opus cit., idem) 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 exemplos³⁷, Aristóteles (opus cit., II, XXI, 2) diz

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.

É interessante observar como Aristóteles concebe a retórica . e seus elementos constitutivos - em diferentes períodos de sua vida. Nesse sentido, é

³⁷ 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.

possível fazer uma distinção entre %etórica antiga+e %etórica 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, [%a.] 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 %etórica 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 %etórica 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 (Cf. opus cit., I, 1094 b). Para o Estagirita (opus cit. I, 1, 1094 b), a ciência política³⁸ 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)³⁹, sendo esta última ligada à

³⁸ 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.

³⁹ 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,

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.

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 (*Étic. a Nic.*, VI, 5, 1140b) considera que tal sabedoria não é ciência e não é arte⁴⁰, chamando-a de virtude. Entretanto, acrescenta (opus 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 idéias 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 sabedoria, como 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: Constatase, freqüentemente, que a palavra política não

trata-se de uma sabedoria que é sapiência, enquanto *phronesis* é uma sabedoria caracterizada pela prudência.

⁴⁰ 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. 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: 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.

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.+

Aristóteles (*Ética a Nic.*, VI, 7, 1141b, 15), 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 sabedoria, Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco* (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.+

O Estagirita também estabelece diferença entre os termos citados e o sentido da palavra *discernimento*. Para ele, o discernimento consiste na *reta discriminação do equitativo*, identificando equidade com discernimento; considera que este último é correto quando o homem julga segundo a verdade.⁴¹ (Cf. *Étic. a Nic.*, 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 sociedade⁴². Eis que ele concebe, diferentemente de Platão, a retórica como uma

⁴¹O Estagirita (*Étic. A Nic.*, 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) [p. a.] que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza+(opus cit., VI, 7, 1141b), .

⁴² 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.+

ponte cujo direcionamento pode, contando também com a sabedoria prática, ligar as opiniões úteis e verossímeis, dos cidadãos da *pólis*, ao tão almejado *lógos*. Assim a *Retórica* de Aristóteles serve como instrumento para se alcançar e aprimorar a *eupraxia*, 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. Aristóteles 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.⁴³ 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 Hoffe (2008, p. 60-61), embora reconheçam o ideal aristotélica de vincular o discurso ao fim último do homem (a felicidade), interpretam que o Estagirita propõe uma retórica neutra no sentido normativo e de comprometimento com uma polis 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 constatam conexões (mesmo que indiretas) entre as várias instâncias 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

⁴³ 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."

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 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 (*Política*, 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 por 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, mas 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.”(Opus 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, Aristóteles, 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 nova ordenação para a arte retórica a fim de que esta sirva como instrumento de ligação entre os cidadãos; suas idéias e seus ideais. Eis que 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)⁴⁴

Ortega inicia o item %Revisión de la Retórica: 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

⁴⁴ %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+

fato de os cidadãos pensarem diferentes entre si, prefere idealizar e propor uma *Retórica* capaz de assegurar que os conflitos sejam civilizados diante do verossímil. Os cidadãos, tornando-se hábeis na retórica, passam a ser admirados socialmente como homens que dominam a *arte da palavra* e, além disso, tornam-se mais participativos nas decisões em assembleias, criando um efeito de distinção social para o retor. Por essa via, Aristóteles 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 *lógos*.

O exercício de racionalidade, adentrando a retórica e a verossimilhança, coaduna-se com a idéia de cidadania em Aristóteles, mesmo porque este filósofo estabelece um horizonte ético para o cidadão, uma postura digna para o 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, [...]» (Política, 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 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 liberdade para cumprir ou não com tal possibilidade. 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 retórica. Por exemplo: caso um retor defenda publicamente idéias *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, tal retor terá a chance de reavaliar as proposições por ele defendidas, chegando, possivelmente, à 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 o discurso do outro, e com o seu próprio também.

Esse encontro com a diversidade discursiva provavelmente não seria possível em sociedades radicalmente proibidoras dos discursos ~~ameaçadores~~, onde muitos retores não desfrutariam socialmente de oportunidades suficientes para expressarem suas idéias e exercitarem a arte oratória em grupo. Se assim fosse, não poderiam discutir publicamente, não seriam impulsionados, pelas críticas de seus oponentes (talvez capazes de abalarem suas certezas) ao aperfeiçoamento de seus caminhos retóricos, de seus conceitos e de sua ética. Sem os encontros sociais ordenados democraticamente, seriam subtraídas as chances dos oradores possivelmente contribuírem com boas idéias para transformações sociais benéficas à comunidade.

Contudo, na *pólis* grega, quando contando com uma democracia que oferece certa tolerância à diversidade de discursos, o exercício da arte retórica é favorecido e viabilizado na prática social. Por conseguinte, cada retor pode desfrutar dos encontros públicos nas ágoras, por exemplo, onde exercita a sua interpretação diante da fala de seus oponentes, e, por outro lado, também pode aprender algo mais sobre si mesmo (e ou o mundo ao seu redor) que até então ele não havia se dado conta, beneficiado pelo cruzamento de discursos distintos entre si.

No encontro com os demais retores, cada qual tem contato com as funções hermenêutica e heurística; podendo interpretar e aperfeiçoar suas idéias. 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. No caso de um orador defender uma idéia 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. Assim sendo, 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, voltada para formar o cidadão 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 da *pólis*.

Fica claro, frente ao exposto até aqui, que a *tríade aris* não é fixada como algo inabalável 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 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 cidadãos, 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 reinterpretações 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 retóricas, numa dinâmica que propicia o aperfeiçoamento técnico dessa arte na medida em que os retores exercitam o jogo social que é próprio da mesma. O ouvinte não é necessariamente passivo, pois é idealizado como sendo um cidadão que também tem direito a 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 idéias debatidas retoricamente, a ética pode ou não ser mantida na triangulação, sendo o homem livre para optar, 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, propiciado pela arte retórica, de exame e de reexame de idéias. Mas 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*. Sendo consciente dos riscos e dificuldades, esse filósofo 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* 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 inter-dependentes. 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 parte⁴⁵. 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 idealiza um cidadão que seja livre para refletir e escolher, para criticar e contra-argumentar frente a idéias políticas 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, sem que necessite ser coagido para isso. O Estagirita (*Política*, IV, 13, 11) afirma que %faz-se uma falsa idéia 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 despóticos sobre esses escravos.+

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

⁴⁵ 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.

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 inter-pessoais, procurar o mais justo, buscar as palavras mais seguras em argumentos que se encadeiam como uma firme ponte entre a consciência humana e o campo da verossimilhança, buscando, ao mesmo tempo, a ordenação social e do próprio homem que participa da retórica. O jogo retórico é socialmente configurado na medida em que cada homem pode livremente expressar o seu discurso, respeitando as leis da *pólis* e, ao mesmo tempo, participando da construção social que também busca o aperfeiçoamento dessas mesmas leis.

2 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 da Retórica. 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~~ melhor, ~~segundo a racionalidade~~, e não o que, em vez de verdadeiro, é apenas semelhante ao verdadeiro. Eles se apóiam no exemplo de *eikós* dado por Aristóteles nos *Primeiros Analíticos* (70 a), onde consta: ~~o~~ *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 Alcibíades ame Sócrates. Significa, com efeito, que é essa a atitude que esperamos de Alcibíades segundo determinada forma de racionalidade, de coerência, de modelo de vida. Ao contrário, o verdadeiro sem o verossímil é, com freqüência, 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 *o 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 (*opus cit.*, p. 15), reconhece que:

A Nicomaquéia 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 *nicomaquéia* é aqui colocada como importante referência, sendo possível identificar e traçar relações entre a mesma e a *Retórica* de Aristóteles⁴⁶, 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 alma vegetativa (responsável por geração, nutrição e crescimento) uma alma 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. Assim, o intelecto é visto por Aristóteles como a melhor parte do homem; essa alma racional o distingue dos demais seres no mundo e é responsável por orientar, disciplinar e harmonizar as demais almas (vegetativa e sensitiva) a fim de conduzir o homem 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 (2007, I, 2, 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 dos seres vivos, e não apenas a espécie humana, pois ela parece funcionar

⁴⁶ Conforme também já percebera Plebe (1978), 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 redimiou completamente a retórica da acusação de superficialidade e de imoralidade que lhe fizera Platão.+

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 alma vegetativa não faz parte, por natureza, da excelência intelectual, ou seja, não participa do princípio racional. Comparando-a à alma sensitiva, 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 (opus cit., 1103 a).

Pegoraro (2006, p. 47) observa que

Aristóteles tem o cuidado de dizer [em *Ética a 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.

Tal administração inteligente pode nos fazer lembrar que, para Aristóteles, 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, Aristóteles enfatiza sobre a importância de o orador fazer com que os ouvintes confiem na virtude daquele que lhes dirige a palavra. Virtude, para ele, (e...) 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. (1959, I, IX, 4)

No decorrer do texto, Aristóteles deixa claro que a virtude por ele professada não se caracteriza por dissimulação e palavrórios vazios que visem enganar a quem os ouve, mesmo porque já não seria virtude se a mesma tivesse a falsidade como fundamento. Ao contrário, ele toma o cuidado de estabelecer formas de virtude compromissadas com a cidadania, com a busca pelo bem comum, ou seja, norteadoras de práticas sociais que recusam e reagem às armadilhas de palavras vazias, promessas vãs e interesses escusos. 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.”* (Opus cit., I, IX, 3)

Portanto, 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. Aristóteles 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.”* (Opus cit., I, IX, 5).

Sobre essas virtudes, ele acrescenta (*Ret.*, 2007, II, 9, p. 51):

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 incontinência 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 estas virtudes, combinadas entre si, devem caracterizar o indivíduo ético, determinando que cada qual assuma uma postura cidadã de praticar o bem

pelo bem social (e não só de si mesmo), em busca de realizações úteis a uma coletividade. É nessa linha de pensamento, de formação de um retor que busca sinceramente harmonizar os interesses múltiplos e dizer *não* ao egoísmo, que Aristóteles (opus 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.

Na principal obra aqui em foco (1959, I, IX, 6) Aristóteles afirma que %As maiores virtudes são necessariamente aquelas de que os demais homens retiram maior utilidade, visto a virtude ser uma faculdade que permite ser benfazejo.+.

A *Retórica* aristotélica, idealizada para ser útil ao desenvolvimento político-social da *pólis*, é apresentada 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 idéia de que tal obra vibra em sintonia com a *Ética a Nicômaco*.

2.2 Virtudes éticas e dianoéticas

No intuito de clarificação dos conceitos, vejamos primeiro o que diz Pegoraro (2006, p. 47) que, ao analisar a ética aristotélica, procura explicar o significado de *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 intelectiva.

A virtude só é reconhecida como tal quando a energia que a constitui se manifesta equilibradamente, ou seja, evitando excesso ou falta. Assim, Aristóteles aponta para o que ele denomina *justo meio* (ou mediania) como sendo o equilíbrio entre o excesso e a falta; *justo meio* que caracteriza a virtude ética. Tal 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 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 irracional⁴⁷. 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.”

Em sua *Ética a Nicômaco* (2007, II, 5, 1105 b), ao examinar o que é a virtude, Aristóteles 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. Para o Estagirita, 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 temperança⁴⁸ e a justiça, sendo esta última considerada por Aristóteles como a mais importante de todas as virtudes éticas.

⁴⁷ Isso também é destacado por Reale (1994, p. 107).

⁴⁸ 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),

O Estagirita acrescenta (2007, I, 1, 1105 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.

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. O primeiro sentido (das práticas coletivas), foi traduzido para o latim pelos romanos, ganhando o sentido de *moralis*

segundo Aristóteles (*Étc. A Nic.*, IV, 1, 1119 b), [ἡδονή] 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+

(de onde vem *moral*), palavra que designa valores e práticas que compõem os costumes, as leis, as tradições, enfim, o instituído para o coletivo. Nesse sentido, Fonseca (2003, p. 49), ao fazer a tradução de *Aristóteles: a Ética; textos selecionados*, insere em nota de rodapé a observação de que Cícero teria sido o primeiro (ou estaria entre os primeiros) que traduziu *ética* por *moralis*.

Continuemos mais diretamente com a ética de Aristóteles. Este, ao destacar o *hábito* para a formação das *virtudes éticas*, conduz 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, *Ética a Nicômaco*, 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 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 as suas ações de cunho social, construindo por meio de seu intelecto o significado do que é ser ético. Dentro desta linha de pensamento, o *bem* é visto por Aristóteles (2007, I, 7, 1098 a, 15), em sua ética *nicomaquéia*, 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, vale lembrar o que diz Hoffe (2008, p. 173) ao 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. Para tanto, 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

É interessante observar que, Aristóteles, no início de sua *Retórica* (2º parágrafo do livro I, trad. Silvano Madeira), 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 idéias 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. Procurando evitar tal engano, procuraremos mostrar, no decorrer deste trabalho, 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 idéias; um desafio enfrentado no campo da verossimilhança.

Em vários trechos da *Retórica*, 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 discurso⁴⁹. 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 de cidadania, propondo uma produção discursiva que possa participar da construção moral do homem e, por conseguinte, da própria condição política da *pólis*. É nessa perspectiva que Ortega (1989, p. 43), ao investigar sobre a concepção aristotélica de *Retórica*, observa que «Tanto a Ética como a Política

⁴⁹ 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».

necessitam da Retórica, porque esta é um instrumento para influir nas decisões Moraes e políticas.+(tradução nossa)⁵⁰.

A *pólis* é idealizada por Aristóteles (em sua obra *Política*) 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, na *Retórica*, a importância do caráter humano como elemento persuasivo, ao acrescentar (2007, I, 2, p. 23):

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 dialética⁵¹, também um campo dos estudos éticos, colocando a ética como objeto de

⁵⁰ Tanto La Etica como La Política necesitan de La Retórica, porque ésta es un instrumento para influir en las decisiones morales y políticas.+

⁵¹Tal idéia consta em Aristóteles (2007, p. 24), capítulo 2 do livro I, 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

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 comprometido 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.

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 humano 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

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.

domínio técnico é precioso instrumento para o bem comum e a convivência, que melhora sempre com a liberdade de palavra.+(tradução nossa)⁵².

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.

Tal aperfeiçoamento ético também implica no conhecimento acerca das paixões, uma vez que estas podem interferir no processo de clarificação da verdade, turvando-a 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* aristotélico, ameaçar o domínio da razão.

O Estagirita propõe (*Ética a Nicômaco*, II, 6, 1110 a) que as paixões devem ser orientadas pelo intelecto, para o *justo meio*, mas observa que algumas delas são tão danosas (como: inveja, desdém, 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

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 libertad de palabra.+

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 (*Ética a Nic.*, 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, podendo clarificar e expressar socialmente a sua excelência moral, inclusive com vistas ao seu aperfeiçoamento, eis a utilidade da retórica 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 idéias 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 da verossimilhança, 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 recusar a verossimilhança, ele resolve enfrentá-la; 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 da *pólis*. Assim, a verossimilhança não fica entregue à *própria sorte*, e a *Retórica* é concebida para desempenhar um importante papel como arte que rege o verossímil; pensada como atividade capaz de trazer o *lógos* para ser

vivenciado eticamente nesse processo ordenador do 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. Hourdakis (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 (opus 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*. Defendemos que a Retórica aristotélica também se insere nesse contexto social com o sentido de fazer parte da vida prática dos cidadãos; em busca de uma reorganização social 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 as características da vida prática, ao mesmo tempo em que esta última pode ser melhor ordenada na medida em que o homem desenvolve uma boa construção de seu discurso, conforme veremos no item a seguir.

2.5 Aparente contradição no campo da verossimilhança

Aristóteles, não perdendo de vista o campo discursivo da verossimilhança, ou seja, campo em que as supostas *verdades* costumam ser abaladas por outras igualmente convincentes, demonstra compreender que a liberdade de escolha de cada cidadão (por uma ou outra *verdade*), no exercício do seu livre pensar, pode ser amadurecida nos encontros discursivos em que cada um aprende a examinar e escolher as idéias a ele apresentadas. Então, ele aconselha que o cidadão retor conheça tanto os argumentos que defendem a uma determinada idéia, 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 oratórias 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, 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 campo da verossimilhança. Tanto é assim, que Aristóteles (Retór., 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.

Reafirmamos que Aristóteles propõe um sentido para a arte retórica que ultrapassa a persuasão pela mera persuasão, defendendo a necessidade de excluir oratórias regidas pelo egoísmo e por interesses escusos, pois, embora analise os diferentes modelos de discursos para circunstâncias diversas em sociedade, ele idealiza que, independente dos jogos de linguagem, todos tenham em comum a ancoragem no compromisso ético.

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 (opus 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, opus 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 (opus 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 idéias 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.

Dentro desse quadro, mais uma vez destacamos a atuação daquele que se dedica à arte retórica como alguém que não o faz solitariamente; não é uma produção de monólogos. A retórica pressupõe a existência de ouvintes frente ao discurso do retor; pessoas que podem discordar das idéias do orador, o que não é raro acontecer. É claro que isso varia conforme as circunstâncias e as ocasiões sociais. Em um embate jurídico, por exemplo, um advogado defende uma causa sabendo que é certeza a existência de um 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, e o medo de se cometer injustiças. Por outro lado, também pode haver o forte medo de que um crime fique 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 arrastada para o campo do verossímil. Sendo assim, nós, realizadores desta investigação, consideramos que a ética aristotélica, proposta inicialmente na *Retórica*, deve prevalecer por toda a sua obra, mas, dentro desta compreensão, tal ética também inclui o respeito à sabedoria prática do cidadão, à sua liberdade de reflexão e escolha frente ao verossímil, frente a casos particulares nem sempre fáceis de serem prontamente resolvidos.

Por conseguinte, 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 precisão frente a alguns casos mais imprevisíveis, geralmente inusitados em seus desfechos, ele prefere não questionar se é ou não ético aceitar aquela prática específica. Tal filósofo, 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 Aristóteles 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 meio*⁵³. Portanto, o que nos chama a atenção é que Aristóteles, ao respeitar 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 no campo do verossímil para reger as escolhas do mundo social, uma ética de respeito à liberdade de pensamento e de expressão de idéias, possibilitando a diversidade de discursos que podem ser manifestos publicamente; mesmo que sejam conflitantes entre si, trazendo a público visões de mundo variadas, embora Aristóteles pregue, ao mesmo tempo, a importância de todos os cidadãos obedecerem às leis da *pólis*. Cada cidadão é livre para refletir e escolher, mas deve ser educado para respeitar as leis que asseguram a ordenação da cidade, tendo dignidade e coragem para servir aos interesses do Estado, que, nessa concepção aristotélica, coadunam-se com os interesses do cidadão cujas decisões amadurecem na medida em que participa dos encontros retóricos, e, ao mesmo tempo, utiliza a retórica para expressar seu amadurecimento alcançado.

Assim, Aristóteles procura incentivar o desenvolvimento da coragem individual (e também coletiva) para a busca do que seja socialmente mais justo. Dentro desse quadro, 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 idéias. Os cidadãos, passam a ter em

⁵³ Alguém pode contra-argumentar dizendo que a tortura caracteriza o excesso e, portanto, não pode ser justo meio. Mas, dependendo de cada caso, o torturador pode alegar que a tortura decorre de uma situação emergencial e da providência para manter o equilíbrio e a ordem social (eis a verossimilhança).

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 idéias 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 idéias 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 idéias, 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 (Retórica, 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.

Eis que Aristóteles, 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 evita descaracterizar 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 (se possível 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 de 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, geralmente 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, fica implícita uma ética aristotélica democrática do discurso e da formação da cidadania, pois 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, a sensação 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.

Também devemos considerar que Aristóteles (Ética a Nic., 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 que o prazer e o sofrimento que sentimos têm uma influência nada pequena em nossas ações (opus 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* (opus cit., 1104b, 15).

Então, vejamos o *caso sob tortura*, sob as considerações da Retórica aristotélica, buscando compreender como a dor e o prazer podem influenciar no julgamento de sua legitimidade moral⁵⁴. 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

⁵⁴ 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.

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 inocentes).

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 dificulta 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 terreno fértil 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 Retórica que também é instrumento para 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.

3 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 homens 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 *pháthe* (paixão) . que é energia *flutuante* e sujeita a muitas oscilações no humano . para um nível equilibrado (o justo meio). Contando com tal equilíbrio, em que os homens podem orientar suas próprias emoções, seus impulsos mais agressivos (mesmo quando diante de seus oponentes e inimigos), crescem 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 a verdade 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 do palestrante. Em casos assim, o desafio é o de o orador 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 *lógos* 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 *peessoas 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 «[a.] 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 sinais 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, cinismo, 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 *pólis*. 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 proferindo novos discursos. Por outro lado, 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, a *Retórica* inclui uma psicologia aristotélica 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.

Nessa perspectiva, Hoffe (2008, p. 64), após observar que a retórica aristotélica também se ocupa com a psicologia dos ouvintes, suas tendências e inclinações, reconhece que a retórica, 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, à atividade política, pois os discursos podem produzir representações que se dizem o próprio ser. 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 discursa. A produção do discurso se insere nas disputas pelo poder (principalmente nas democracias) 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. Aristóteles, profundo conhecedor dessa dinâmica social, reconhece a importância da retórica e, ao invés de recusá-la, prefere propor que a mesma seja associada à ética a fim de que exerça o seu poder ordenador da *pólis* sem que isso implique em sacrificar a dignidade humana.

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, considero importante ter em vista a idéia 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 assembléias e pelo direito ao voto naquele contexto grego, ele percebe a arte retórica como sendo fundamental para aproximar socialmente os indivíduos uns dos outros. Não propõe a retórica apenas para juízes, 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 idéias, 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 em sociedade, 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 Calistenes de Ôlintos, que, segundo nos conta Diôgens 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+):

(Calistenes), 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 Calistenes.

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 idéia do quanto fora importante, naquele contexto histórico em que se encontrava Aristóteles, o homem saber lidar bem 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 emulação⁵⁵.

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

⁵⁵ Emulação: Aristóteles explica, na abertura do capítulo 11, Livro II de *Retórica* (2007, 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 sofremos 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.”

justamente porque na *Retórica no início do ca* 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, conforme Meyer, concebidos em sua temporalidade individual. Portanto, nas palavras de Meyer (opus 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.

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 (opus 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 a imagem de seu ser. 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 idéias, constataam 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. Tal 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 reencontra o social, ele pode visitar as paixões dos demais cidadãos da *pólis*, com cada qual também vivenciando os encontros, onde o *lógos* da cidadania é construído no trançar harmonioso entre o individual e o coletivo.

Portanto, legitimando a arte retórica nesse campo de discussões e de verossimilhança, Aristóteles tem em vista situações em que as paixões mais facilmente podem aflorar, considerando o calor social dos confrontos entre os concidadãos, inclusive durante processos deliberativos e de decisões políticas.

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 conforme diferentes disposições de sentimentos de um mesmo ouvinte. Aristóteles aborda essa questão já na abertura do Livro II, de *Retórica* (capítulo I, 4, p. 101, 1959), 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 idéias 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 paixão pode favorecer a quem discursa, desde que esteja coerente com os conteúdos e objetivos.

O conhecimento das paixões não é mero coadjuvante entre os elementos da *tríade aris*, pois a sua sábia aplicação retórica 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. Eis que a sábia administração 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 ou só em parte) ao que defende o orador. Contudo, aquele que discursa busca influenciar a todo o seu auditório, mas, quando tal influência é parcial, existe a forte probabilidade de os ouvintes que dele discordam manifestarem as suas opiniões contrárias às proferidas pelo retor. De um modo ou de outro, Aristóteles sabe que a retórica convida quem a ouve a participar de seu jogo social 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 idéias apresentadas pelo discurso retórico, 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 idéias 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.

Portanto, participar desse jogo retórico de discussões no campo do verossímil, implica em responsabilidades de cidadania, amadurecimento no lidar com a própria experiência de liberdade de escolhas, aprimoramento da acuidade reflexiva, respeito às diferenças de opiniões (num exercício de tolerância diante da pluralidade de idéias), numa ética que busca o bom convívio entre os concidadãos da *pólis*, mesmo quando suas idéias se apresentam conflitantes entre si.

3.3 O sentimento do sublime

No campo da verossimilhança, diante de idéias 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 sublimidade.

Para melhor compreendermos o sentimento do sublime, recapitulemos que a verossimilhança é caracterizada por conflitos de idéias 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 segura. Visto por esse lado, o que temos em foco não é o constrangimento diante de forças fenomênicas de uma natureza 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 ser humano pode sentir-se humilhado quando não encontra, por exemplo, respostas seguras diante de

oradores que defendem o que é apenas verossímil. A superação desse momento de constrangimento, a volta por cima através da atuação 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.

Em Aristóteles, o ato de expressar as idéias - inclusive as situadas na verossimilhança - deve ser decorrência direta da atitude genuína de um ser que busca clarificar a verdade (a mais confiável possível) e, nesse encaminhamento, o faz sob o domínio da parte intelectual da alma (a racionalidade), que seria, segundo o Estagirita, a melhor parte do homem (conforme já vimos anteriormente). Nessa perspectiva, no campo da verossimilhança, 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 aparece quando este convoca a razão humana a se confrontar 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 humano⁵⁶. Em se tratando da retórica, o sublime pode vir quando a racionalidade humana adentra a verossimilhança e

⁵⁶ 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).

encontra formas de identificar quais são as idéias 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 idéias 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, ou seja, dizendo de outro modo, cada conteúdo a ser transmitido pelo retor, visando a convencer seu auditório acerca da verossimilhança de sua tese, depende intrinsecamente de uma boa escolha do estilo oratório, o que ocorre pelo exercício da razão, e que pode levar ao sentimento de grandeza incomensurável desta. Sendo assim, em sua *Retórica*, é possível identificar a manifestação do sublime já na construção do belo, pois a resposta dada racionalmente no campo da verossimilhança pode ou não convencer a um auditório, dependendo também das escolhas estéticas que compõem o discurso. Nesse sentido, a razão precisa construir o mais belo para melhor convencer 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* (o discurso disforme e aberrante frente aos padrões clássicos da antiga Grécia).

É interessante ver que Aristóteles reserva, no livro III de *Retórica*, questões sobre estilo; linguagem; entonação de voz; elegância e ditos populares; organização das partes do discursos; diferentes velocidades para a narração; o momento mais apropriado para empregar a interrogação, entre outras. Visto por esse lado, 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*. Assim, podemos perguntar: quantos não se sentem abalados diante de uma bela oratória que põe em dúvida as suas antigas certezas? Eis que esse abalo se dá como constrangimento, diante do qual Aristóteles reconhece a importância da arte retórica, por um lado para abalar antigas convicções, por outro para buscar novas certezas mais confiáveis e, assim, procurar, pela razão humana, e diante da verossimilhança, sentir a força da própria racionalidade superando obstáculos e afastando opiniões pouco confiáveis.

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, necessariamente 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 incomensurabilidade da razão frente ao verossímil; capaz, assim, de sociabilizar o lógos pela *Retórica* aristotélica.

Tal razão humana é situada, na *Retórica* do Estagirita, tanto como juiz que deve saber ouvir e ponderar diante dos discursos, quanto como aquela que deve saber se manifestar no próprio discurso proferido; inclusive dosando

equilibradamente palavras e silêncio; ritmo da fala e metáforas adequadas, exemplos pertinentes e pausas, etc. Vale lembrar das palavras de Anônimo (s.d., p. 34), quando este percebe que a sublimidade pode ser alcançada pela oratória que eleva o homem a um sentimento de ter a *alma grande*, que observa: “[a.] em Aristóteles, (*Eth. Nic.*, 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 sublimidade⁵⁷. Anônimo (opus cit., p. 33) , assim chamado por não haver certeza irrefutável acerca do nome do autor - que pode ter vivido em meados do século III p. C -, também defende que “[f]undo e forma, expressão e conteúdo, devem harmonizar-se em íntima relação, quando esta proposição equilibrada entre os elementos da produção literária se rompe, rompe-se igualmente a possibilidade de alcançar a sublimidade⁵⁸”.

Na *Retórica* de Aristóteles, consideramos não ser forçoso identificar a proposta de uma busca constante pelo triunfo da razão e pelo sentimento de sua incomensurabilidade diante da verossimilhança. Este filósofo procura mostrar 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 para cada caso em estudo. Sendo assim, o sentimento do sublime é alcançado na medida em que o homem supera o constrangimento frente às várias alternativas que se oferecem como verdades, salvaguardando o seu bem estar psicológico e emocional nesse campo inóspito dos discursos, conseguindo discernir qual dos argumentos disponíveis é o melhor a fim de fundamentar as suas escolhas. E caso não consiga identificar ainda qual dos argumentos é o melhor, o sentimento do sublime pode surgir (pelo menos em alguns casos) por outro caminho, qual seja, o de identificar que a verossimilhança faz

⁵⁷ “[a.] en Aristóteles (*Eth. Nic.*, 1124 a,13); el conocido pasage 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+.

⁵⁸ “[f]ondo y forma, expresión y contenido, deben hallarse em íntima relación; cuando esta proporción medida entre los dos elementos de la producción literaria se rompe, rómpese igualmente la posibilidad de alcanzar la sublimidad.+.

naturalmente parte de nossas vidas em sociedade, tanto quanto a própria *physis* que nos rodeia (o que não deixa de ser uma explicação racional). Assim, este filósofo 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 *lógos*, deixando em aberto as possibilidades do verossímil para que possamos buscar a ampliação das nossas capacidades reflexivas frente ao que nos é apresentado em práticas discursivas.

3.3.1 Sublimidade e paixões

É justo ter em vista 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 intelectual, 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 intelectual. 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 intelectual, ele também pode fazer a sua racionalidade adentrar a parte sensitiva da alma 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 homem deparou-se 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 cujo 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 inimigo; identificando as falhas, preparando reflexivamente a sua defesa. Surge o sentimento de sublimidade (mesmo que de uma forma atenuada) nesse momento em que a razão restabelece uma ordem interna na alma humana, 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 autocontrole que um orador pode conduzir coerentemente as suas próprias paixões e as de seus ouvintes.

Para vermos mais um exemplo da importância da razão na orientação das paixões, Aristóteles, em sua *Retórica* (III, 7, 10), após dizer que o orador deve antecipar-se, prevendo a censura dos outros, propõe alguns remédios para evitar excessos e inconvenientes estilísticos. Nas palavras do Estagirita: *“Mas 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+. Com esta observação, 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 um raciocínio sempre atento e pronto para evitar inconvenientes que possam desvirtuar as práticas discursivas.

Consideramos importante lembrar que, para Aristóteles, isso não significa que a racionalidade atue tiranicamente perante as demais partes da alma, e nem que a parte sensitiva seja subjugada e quase excluída da experiência humana. Ele, Aristóteles, considera que o homem virtuoso, sabendo valorizar as práticas virtuosas, sente um prazer ético em conduzir as suas paixões para um justo meio. Dentro dessa concepção, a racionalidade não reprime tiranicamente, pois ela orienta sabiamente. Os sentimentos não são excluídos, pois, muito pelo contrário, na visão aristotélica, a mediania das paixões humanas é colocada como de fundamental importância para que a vida do homem tenha melhor qualidade social; cidadania, convívio respeitoso entre os concidadãos, amizades, diálogos, encontros de reflexões filosóficas, multiplicando as possibilidades de sentimentos prazerosos a serem compartilhados socialmente. 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 idéias em circulação (com cada um podendo concordar ou não com o que lhe é proposto) e, quando desenvolvidas e (ou) aperfeiçoadas as idéias (na medida em que se identifica o pensamento mais confiável), ressurgem o sentimento do sublime. Por outro lado, 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 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 caótico. 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.

3.4 O belo no discurso para sociabilizar o *lógos*

Vendo por esse encaminhamento, 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 retórica 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 do corpo social, suas leis; seus 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. Assim, a retórica também é compromisso em educar para a sabedoria e, nesse sentido, cada cidadão necessita orientar e harmonizar sabiamente, a partir de seu intelecto, os seus sentimentos, desejos, ambições, assim como a sociedade, como um todo, em busca da *eudaimonia* (felicidade), procurando construir o bem da própria *pólis*. 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 trabalho e ou de amigos, ou o Estado, a busca por sabedoria põe em movimento as ações transformadoras da própria sociedade, sendo a retórica, como é idealizada por Aristóteles, um elemento fundamental nessa construção do mundo.

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

Ao considerar que a arte retórica consiste em saber discernir e escolher os meios mais apropriados de persuasão, Aristóteles evidencia a importância de tal conhecimento para que o ser humano possa clarificar as suas idéias e comunicá-las, da melhor maneira possível, em suas inter-relações sociais.

Embora comunicar idéias de forma clara e convincente já justifique, em grande parte, a importância da Retórica deste pensador, dizer deste modo, o que é bastante comum entre alguns comentadores da obra aristotélica, pode ainda nos expor ao risco de reduzir as idéias 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. Assim, 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, assim como técnica, ética e graciosidade podem participar do *belo*, sem que isso implique em contradição frente ao racionalismo desse autor.

Portanto, reconhecemos a importância da aplicação de entimemas e demais técnicas aristotélicas, cujo domínio é fundamental para uma boa *Retórica*, mas, em um sentido mais amplo, procuramos aqui transpassar as camadas mais duras do discurso racional desse autor, e alcançar outra dimensão de sua obra, ou seja, colocando em foco a preocupação desse filósofo 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 racionalista⁵⁹, e tendo ele

⁵⁹ Como confirmam diversos pesquisadores que analisam a sua *Ética* e (ou) a sua *Retórica*, a exemplo de Pegoraro (2006) e Bayer (1995).

considerado que a parte intelectual da alma deve, em cada indivíduo, 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 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 instâncias 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 escultura⁶⁰. 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. O belo em cada discurso é delineado para ser apreciado na medida em que o *retor* convence seus ouvintes de que não há diferença entre a sua retórica e a própria identidade ética e lingüística do orador. Assim, o equilíbrio discursivo significa o Ser - em todos os seus desdobramentos de sentidos - em pleno equilíbrio

⁶⁰ 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.

e harmonia com o *lógos*. 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 idéias e os seus sentimentos por meio da arte retórica⁶¹. Desse modo, Aristóteles tem em vista que o ser humano e o *lógos* 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 identificava-se o sentido de *belo*. As construções arquitetônicas buscavam o equilíbrio matemático das formas e proporções, sob a inspiração de que tal sabedoria habita a *físis* (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*). Nessa perspectiva, 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 nessa

⁶¹ Aristóteles, no 3º parágrafo do cap. II, Livro I de *Retórica* (2007, p. 23), destaca a importância de o orador saber expressar pelo discurso o seu caráter; a sua integridade, o que é fundamental para se alcançar a persuasão.

perspectiva . de auto-conhecimento - que Aristóteles apresenta a sua *Retórica das Paixões*, procurando mostrar, por exemplo, as diferenças entre amor e ódio, calma e cólera, e o que caracteriza a indignação, a inveja, a compaixão, etc.

Como visto, o Estagirita propõe uma compreensão da arte retórica como sendo expressão da própria identidade do indivíduo; de sua ética, de seu ser atuante socialmente. 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 vocais, expressões verbais adequadas às circunstâncias sociais, o equilíbrio de seu caráter, o seu *ethos*, as suas virtudes em harmonia com o *lógos*.

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 *A Política* (I. 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 provocar 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 (opus 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 predispõem à melancolia e a sentimentos concentrados: outros inspiram voluptuosidade e abandono como os tons moderados. Uma outra harmonia intermédia tráz 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.⁶²

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 assembléia, 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

⁶²É nesse sentido que Hourdakis (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.»

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) compara a introdução de um discurso retórico 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 se dê também pelo belo que é presenciado pelo auditório; belo este que é o próprio lógos a se manifestar em palavras, e estas revelam a harmonia da alma a se deliciar enquanto vivencia a sua identidade sincera. Portanto, em Aristóteles, a *Retórica* é idealizada para servir ao ser humano que busca expressar a sua *verdade*, 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 de 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). Entretanto, esses elementos estão presentes na arte 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 retórica. Através de tal abertura, 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 tanto na semelhança às demais artes, por um lado, quanto na diferença, por outro.

4 CONCLUSÕES

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 atribuídos por aqueles que insistiam em vê-la como mera enganação de oradores destituídos de responsabilidade social. Mesmo quando atribui à retórica o sentido de %a capacidade de observar os meios de persuasão disponíveis em qualquer caso dado⁶³, 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 obra *Retórica*, Aristóteles 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 *lógos* 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, conforme idealizou o filósofo em questão, deve fazê-lo considerando que o belo e a virtude só se realizam em harmonia com sua capacidade de identificar os melhores argumentos entre os que lhe são oferecidos, o que responsabiliza o ser humano pelas diretrizes de sua própria existência 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 proferí-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

⁶³ Como consta no Livro I de *Retórica* (início do capítulo 2).

em determinado estado psicológico e das provas) para conquistar a confiança de um auditório. Considerando o *homem de bem* como sendo o retor 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 indivíduo participante dos encontros sociais nos quais se proferem os discursos. As práticas discursivas 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 - intelectual, 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 aperfeiçoamento 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) por 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 idéia de que novas práticas e trilhas conceituais podem ser abertas pelo exercício retórico, sendo este fundamental para que o homem possa aperfeiçoar a sua própria capacidade de identificar e produzir bons argumentos, assim como de desenvolver 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 da verossimilhança, o homem vive o sentimento de *sublimidade* de sua razão, sentindo-se poderoso e mais seguro de si diante de um território discursivo tão inóspito, uma vez que uma idéia verossímil pode ser refutada por outra idéia também inserida na verossimilhança. Aristóteles provavelmente percebeu o conforto psicológico existente quando o homem encontra supostas verdades que por ele (o ser humano) foram buscadas, e o quanto isso é importante para restabelecer a sensação de ordem e normalidade social; esperança e continuidade de uma cidadania em busca das melhores alternativas nas deliberações da *pólis*. Para tanto, também é importante o homem saber orientar as suas paixões sob a luz de sua razão, o que pode gerar o sentimento do sublime (mesmo que moderadamente), pois, sendo assim, a razão humana é sublimada por conseguir ordenar o mundo emocional; equilibrando-o dentro de experiências que antes lhe teriam causado o desequilíbrio das paixões. Nesse desdobramento, a orientação das paixões é fundamental na busca por assegurar o predomínio da razão sobre as decisões 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 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 Estagirita), 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 que levaram aos atos praticados 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* para fortalecer os laços de cidadania e a busca pelo mais justo. Assim, principalmente diante de casos complicados que desafiam a racionalidade a encontrar explicações, conceber a verossimilhança como sendo algo normal na vida prática já é uma resposta alcançada pela racionalidade, resposta que nos deixa de sobreaviso para degraus seguintes na busca pela aquisição de conhecimentos.

Nessa empreitada aristotélica, 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 podem participar do belo na *Retórica*, sem que isso implique em contradição frente ao racionalismo desse autor. 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).

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 à essa arte e, nesse sentido, a própria retórica é o belo apreciado na medida em que o *retor* convence seus ouvintes de que não há diferença entre a sua retórica e a própria identidade ética e lingüística do orador. 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 assembléias deliberativas, etc) e seus auditórios variados que podem ser compostos de pessoas de diferentes idades e grupos sociais. Tendo em vista essa diversidade, Aristóteles procura, em sua *Retórica*, orientar no sentido de o retor desenvolver uma flexibilidade nos modos de conduzir o seu discurso; um saber lidar com as multifaces sociais da *pólis*. Nesse sentido, a obra aristotélica aponta para a singularidade de cada caso, mas coloca a ética como sendo uma referência comum que deve nortear a todos os discursos retóricos, discursos que tratam do verossímil e cuja *Retórica* não os aparta da busca pela verdade e da prática do mais justo.

Aristóteles percebe que podemos nos deparar com inúmeros casos imersos na verossimilhança na vida cotidiana, diante dos quais somos desafiados a identificar o discurso que melhor nos eleve a uma sintonia com o *lógos*. Ele parte do princípio de que não há como evitar esse 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).

Finalizando esta dissertação, 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 contado com o belo ideal voltado para a ética e a sabedoria, o seu desdobramento, nos séculos subseqüentes ao vivido por Aristóteles, não foi favorável à sua inserção nas práticas sociais, principalmente, pelos seguintes fatores: 1) No final da antiguidade as assembléias deliberantes perderam o poder em proveito do imperador e dos funcionários por ele nomeados; 2) O processo de cristianização deu origem à idéia 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.⁶⁴

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 idéias. 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 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 homem⁶⁵.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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 [a.] 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,

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*⁶⁶, [p...] 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, [p...] papel ao qual fora progressivamente reduzida já no final do século XVII+. Tal romantismo idealizou uma arte que deve nascer da espontaneidade e da sinceridade do artista, e este deve compor [p...] com a mesma naturalidade com que os pássaros cantam+ (PERELMAN, opus cit.).

Vale observar que, nos séculos XIX e XX, encontramos pesquisadores cujos depoimentos 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, idéias apoiadas em argumentações ridículas, caretas, além de [p...] os berros incessantes; a presunção; o afetamento; o aplauso

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.

⁶⁶ A *Retórica a Herênio* é uma obra atribuída a Cícero, mas há controvérsias em decorrência das imprecisões nas comprovações de sua autoria.

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 *lógos* e o desenvolvimento das potencialidades éticas, o que inclui a sabedoria prática e a boa orientação das paixões humanas.

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 *I 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 e individuais) 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 para a Retórica de Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA

- ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ANÔNIMO. Tradução e notas de José Alsina Clota. *Sobre lo Sublime*. Barcelona: Bosch, s.d..
- ARISTOTLE. *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 sofísticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores, v.1)
- _____. *Gran Ética*. Buenos Aires: Aguilar, 1964.
- _____. *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.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- 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.; EDELINE 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 lógos)
- 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.
- HALLIDAY, Tereza Lúcia. *O que é retórica*. São Paulo: Brasiliense, 1990. (Coleção primeiros passos)
- 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.
- LAËRTIOS, 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 (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.
- 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.