



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**SAULO BANDEIRA DE OLIVEIRA MARQUES**

**CONTRA OS MORALISTAS: CONTRAPONTO A QUATRO LEITURAS DE VIÉS  
MORAL DA *ARTE RETÓRICA* DE ARISTÓTELES**

João Pessoa/PB  
2019

SAULO BANDEIRA DE OLIVEIRA MARQUES

**CONTRA OS MORALISTAS: CONTRAPONTO A QUATRO LEITURAS DE VIÉS  
MORAL DA *ARTE RETÓRICA* DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba PPGF/UFPB como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

João Pessoa/PB  
2019

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

M357c Marques, Saulo Bandeira de Oliveira.

Contra os moralistas: contrapontos a quatro leituras de viés moral da Arte Retórica de Aristóteles / Saulo Bandeira de Oliveira Marques. - João Pessoa, 2019.  
105 f. : il.

Orientação: Narbal de Marsillac Fontes.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Aristóteles. 2. Deinotes. 3. Moral. 4. Retórica. I. Fontes, Narbal de Marsillac. II. Título.

UFPB/CCHLA

SAULO BANDEIRA DE OLIVEIRA MARQUES

**CONTRA OS MORALISTAS: CONTRAPONTO A QUATRO LEITURAS DE VIÉS  
MORAL DA ARTE RETÓRICA DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba PPGF/UFPB como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

A Banca Examinadora composta pelos professores abaixo, presidida pelo primeiro, submeteu o candidato à defesa em nível de Mestrado, julgando-o nos seguintes termos:

Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (PPGF/UFPB) – Examinador interno ao Programa

Julgamento: Aprovado Assinatura: Marconi Pequeno

Dra. Priscilla Gontijo Leite (PPGH/UFPB) – Examinadora externa ao Programa

Julgamento: Aprovado Assinatura: Priscilla Gontijo Leite

Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (PPGF/UFPB) – Examinador interno ao Programa

Julgamento: APROVADO Assinatura: Enoque Feitosa Sobreira Filho

MENÇÃO GERAL: APROVADO

João Pessoa/PB, 04 de julho de 2019.

Em memória de  
João Pedro de Oliveira Marques  
Luiz Alves de Souza  
Maria José da Silveira Souza

## AGRADECIMENTOS

De início, quero expressar minha gratidão ao professor Narbal de Marsillac pela condução de minha orientação. Sua leitura sempre atenta dos originais, as diversas sugestões de leitura, as correções, seu incentivo e seu apoio foram de grande valia para a pesquisa que resultou na confecção desse trabalho. Por óbvio, quaisquer imprecisões são exclusivamente de minha responsabilidade.

Durante as aulas, eu pude tratar de alguns aspectos do tema dessa dissertação, em especial durante as disciplinas ministradas pelos professores Narbal de Marsillac, Marconi Pequeno e Giuseppe Tosi, a quem sou grato pelos comentários e pelas sugestões de leitura.

No exame de qualificação, a banca composta pelos professores Narbal de Marsillac, Marconi Pequeno e Enoque Sobreira Filho apontou algumas imprecisões, indicou algumas ideias que precisavam ser melhor esclarecidas, sugeriu aprofundar alguns temas considerados pouco explorados, bem como propôs algumas alterações e supressões no texto. Sou-lhes grato pela atenta leitura desse trabalho e pela importante contribuição dada para essa redação final.

Agradeço a professora Priscilla Gontijo que muito gentilmente aceitou o convite para participar da banca de defesa. Sou grato também ao professor Marconi Pequeno pelo obséquio de presidir aquela sessão.

No exame da dissertação, a banca formada pela professora Priscilla Gontijo e pelos professores Marconi Pequeno e Enoque Sobreira Filho solicitou que lhe explanasse melhor algumas ideias e debateu comigo alguns pontos tidos por controversos. A banca sugeriu ainda explorar alguns temas a título de aprofundar futuras pesquisas na área. Agradeço-lhes por sua leitura atenta e pela oportunidade do debate que teve importante contribuição, quer para esse trabalho, quer para minha formação intelectual.

Quero agradecer a atenção recebida por todos os servidores do PPGF e aproveitar o ensejo para parabenizar o trabalho do professor Bartolomeu Leite à frente da coordenação do Curso. A liderança e a abnegação do professor Bartolomeu Leite são louváveis. Junto com os demais professores e professoras do Programa, creio que o PPGF terá avanços significativos nas pesquisas filosóficas na Paraíba, retornando à referência de outrora.

Durante todo o curso, eu contei com o apoio dos colegas, com quem debati diversos aspectos da discussão dessa dissertação. Sou grato, em especial, a Angélica Barbosa, Deibson Santos, Edilene Silva, Rafaella Sucupira, Tarciano Batista, Thomaz Rocha e Valkíria Melo, mencionados em ordem alfabética, por questão de justiça.

Discuti no grupo de pesquisa “Retórica e Direitos Humanos”, liderado pelo professor Narbal de Marsillac, as primeiras impressões sobre a racionalidade retórica enquanto *deinotēs*. Naquela oportunidade, tanto o professor Narbal de Marsillac como os colegas Cauim Ferreira e Emmanuel Ribeiro fizeram importantes considerações sobre o tema. Sou-lhes muito grato por suas contribuições.

Certamente, apoio familiar foi fundamental na superação das dificuldades inerentes ao percurso acadêmico. Agradeço à paciência, ao amparo e ao estímulo recebidos de minha esposa, Claudiana, e de minha mãe, Neide.

Meus sinceros agradecimentos aos colegas de trabalho Alyne Santos e David Nunes. O suporte de ambos, com permutas de turno e compensações de horários, permitiu não apenas cursar as disciplinas, mas, sobretudo, participar do processo seletivo. Certamente, sem seu apoio, eu não estaria escrevendo essas linhas.

“Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo”.

(Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6)

## RESUMO

MARQUES, Saulo Bandeira de Oliveira. **Contra os moralistas**: contrapontos a quatro leituras de viés moral da *Arte Retórica* de Aristóteles. Orientador: Narbal de Marsillac Fontes. 2019. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade de Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

Provavelmente em virtude de sua instrumentalidade, há um desassossego generalizado quando se lida com a retórica, mormente reputando-a como uma prática de feitiço imoral. Essa imagem a acompanha desde a disputa que travou com a filosofia, na Hélade do Século V a.C., pela primazia de ser a *paideía*. Entretanto, já naquela época, havia algumas perspectivas que a desvencilhavam, em todo ou em parte, dessa percepção. Aristóteles, por exemplo, escreveu uma *Arte Retórica* na qual se propôs a um tratamento técnico à retórica, exortando exercê-la sob um jaez moral. Essa sua admoestação por uma retórica “dignificada” ainda hoje conduz a interpretações da retórica enquanto uma atividade de viés moral, sob fundamentos diversos, não obstante o seu jaez técnico apontar para uma ambivalência nesse âmbito. Desde essa perspectiva, consideram-se aquelas leituras de feição moral como leituras parciais, seja por sua incompletude, seja por sua unidirecionalidade, inadequadas, pois, para caracterizar a retórica. Nesse sentido, e em contraposição a tais perspectivas, apresenta-se a retórica como derivação da *deinotēs*, advogando por um jaez prioritariamente ambivalente no âmbito moral. Para tanto, examinaram-se sob o modelo argumentativo de Toulmin quatro leituras de viés moral com fundamentos representativos distintos, dos quais se extraíram os elementos para a elaboração do contra-argumento através da técnica retórica da *inventio* por antimodelo. Uma vez desveladas suas bases de sustentação, constatou-se que as exceções apontadas consistiam em perspectivas equivalentes, recusadas enquanto tal por uma visão limitada das funções da retórica. Destarte, a leitura da retórica enquanto *deinotēs* é a mais condizente com o seu jaez técnico: como arte, a retórica nem é virtude, nem astúcia; mas, uma “razão” do contingente, uma habilidade do juízo prático que, pela observação da realidade circundante em seu mister de “encontrar os meios mais pertinentes para persuadir” (*Retórica*, 1355b25-26), auxilia a especular o e agir no Mundo.

**Palavras-Chave:** Aristóteles. *Deinotēs*. Moral. Retórica.

## ABSTRACT

MARQUES, Saulo Bandeira de Oliveira. **Against the moralists**: counterpoints to four moral view readings of Aristotle's *Art Rhetoric*. Advisor: Narbal de Marsillac Fontes. 2019. 104 f. Thesis (Master's degree in Philosophy) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade de Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

Probably due to her instrumentality, there is a general disquiet when dealing with rhetoric, often reputed to be an immoral practice. This image accompanies her since its dispute against the philosophy by the primacy of being the *paideía*, in Hellas of 5th century BC. However, at that time, there were already some perspectives that moved away, in whole or in part, from this perception. For example, Aristotle wrote an *Art of Rhetoric* with the purpose of to offer a technical treatment to rhetoric, exhorting to exercise it through its moral bias. His admonition still today leads to interpretations of rhetoric as a moral activity, under several grounds, notwithstanding his technical nature to point at an ambivalence in this sphere. From this perspective, those moral readings are considered as partial readings, whether because of their incompleteness or because of their unidirectionality, therefore they are inadequate to characterize rhetoric. In this sense, and in opposition to such perspectives, the rhetoric is presented as a derivation of *deinotēs*, advocating for a primarily ambivalent bias in the moral sphere. In order to do so, four moral bias readings with different representative grounds were examined through the Toulmin model of argumentation, from which has been extracted the elements to elaborate of the counterargument by the rhetorical technique of *inventio* by antimodel. Once their support grounds were unveiled, it's possible verify these rebuttals as an equivalent perspectives, rejected as such by a limited view of the functions of rhetoric. Hence, the reading of rhetoric as *deinotēs* is the most consistent with her technical nature: as art, the rhetoric is neither virtue nor cunning; but a “reason” of contingent, a skill of the practical judgment which, by observing the surrounding reality in its task of “finding the most pertinent means to persuade” (*Rhetoric*, 1355b25-26), aid to speculate and act in the World.

**Keywords:** Aristotle. *Deinotēs*. Moral. Rhetoric.

## ADVERTÊNCIA SOBRE AS REDUÇÕES UTILIZADAS

A fim de facilitar a consulta em outras traduções, as citações dos textos clássicos não seguirão a norma NBR 10520/2002 da ABNT. Quando citados, indicar-se-á a autoria, quando da primeira aparição, de forma abreviada, seguida do título, também abreviado, conforme a lista a seguir, e da localização do trecho. O sistema de referência para os textos dos filósofos pré-socráticos será a numeração de Diels-Kranz; para os de Platão, a paginação de Henricus Stephanus; e, para os de Aristóteles, a numeração de Immanuel Bekker. As abreviaturas estão de acordo com o *Lexicon* de Liddel e Scott. Os comentários e as notas dos tradutores e/ou comentadores, contudo, serão citados de acordo com a norma NBR 10520/2002 da ABNT.

<b>DK</b>	<b>Diels-Kranz</b>
80	Protágoras
82	Górgias
<b>Pl.</b>	<b>Platão</b>
<i>Grg.</i>	Górgias ( <i>Gorgias</i> )
<i>Men.</i>	Mênon ( <i>Menon</i> )
<i>Phdr.</i>	Fedro ( <i>Phaedrus</i> )
<i>Prt.</i>	Protágoras ( <i>Protagoras</i> )
<i>R.</i>	República ( <i>Respublica</i> )
<i>Tht.</i>	Teeteto ( <i>Theaetetus</i> )
<b>Arist.</b>	<b>Aristóteles</b>
<i>APo.</i>	Analíticos posteriores ( <i>Analytica posteriora</i> )
<i>APr.</i>	Analíticos anteriores ( <i>Analytica priora</i> )
<i>EE.</i>	Ética a Eudemo ( <i>Ethica Eudemia</i> )
<i>EN.</i>	Ética a Nicômaco ( <i>Ethica Nicomachea</i> )
<i>Int.</i>	Da interpretação ( <i>De interpretatione</i> )
<i>Metaph.</i>	Metafísica ( <i>Metaphysica</i> )
<i>Ph.</i>	Física ( <i>Physica</i> )
<i>Pol.</i>	Política ( <i>Politica</i> )
<i>Rh.</i>	Retórica ( <i>Rhetorica</i> )
<i>SE.</i>	Elencos Sofísticos ( <i>Sophistici elenchi</i> )
<i>Top.</i>	Tópicos ( <i>Topica</i> )
<b>Diog. Laert.</b>	<b>Diógenes Laércio</b>
<i>Vidas</i>	Vidas e opiniões dos filósofos ilustres

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
<b>1 A RETÓRICA EM ARISTÓTELES .....</b>	<b>11</b>
1.1 A SISTEMATIZAÇÃO ARISTOTÉLICA DO CONHECIMENTO .....	15
1.2 A RETÓRICA DESDE <i>RETÓRICA</i> 1355b26-35 .....	22
1.3 A RETÓRICA ENQUANTO ANTÍSTROFE DA DIALÉTICA .....	27
1.4 ARISTÓTELES E A MORALIDADE DA RETÓRICA .....	33
<b>2 AS INTERPRETAÇÕES DE VIÉS MORAL DA <i>RETÓRICA</i> .....</b>	<b>37</b>
2.1 O MODELO TOULMIN: BREVES CONSIDERAÇÕES .....	37
2.2 QUATRO LEITURAS DE VIÉS MORAL DA <i>RETÓRICA</i> .....	40
2.2.1 A retórica dialética: a leitura de Grimaldi .....	41
2.2.2 O rétor enquanto <i>phrónimos</i> : o argumento de Self .....	46
2.2.3 Retórica e <i>éthos</i> social: a posição de Ryan .....	50
2.2.4 Retórica e “verdades morais”: a perspectiva de Johnstone .....	54
2.2.5 Breves considerações sobre a hipótese desde as leituras de viés moral .....	58
<b>3 CONTRA OS MORALISTAS OU EM DEFESA DA AMBIVALÊNCIA .....</b>	<b>61</b>
3.1 CONTRA GRIMALDI: “BOAS” E “MÁS” RETÓRICAS .....	61
3.2 CONTRA SELF: A RETÓRICA COMO <i>DEINOTÊS</i> .....	67
3.3 CONTRA RYAN: A RETÓRICA COMO <i>PHÁRMAKON</i> .....	71
3.4 CONTRA JOHNSTONE: A RETÓRICA E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE .....	76
3.5 A HIPÓTESE DESDE O PONTO DE VISTA DOS CONTRAPONTOIS .....	81
CONCLUSÃO .....	85
REFERÊNCIAS .....	87

## INTRODUÇÃO

A introdução em um trabalho acadêmico, como intuitivo, tem a pretensão de pôr seus possíveis leitores a par do assunto ali tratado, informando-os dos pressupostos e dos objetivos daquele trabalho. Embora haja certa proximidade, uma introdução não é uma apresentação. Enquanto aquela, como dito, traz à tona os elementos do trabalho para orientar o leitor quando da leitura, essa é uma mera “exposição”, destacando os temas abordados, mas sem uma maior profundidade. Essa introdução pretende desempenhar esses dois papéis.

Em primeiro lugar, fará o papel de uma introdução *stricto sensu*, abordando o objeto da pesquisa quanto a seus pressupostos, expondo o problema a ser enfrentado e indicando o objetivo pretendido. Ainda enquanto no papel de introdução, tratará da metodologia adotada. Por fim, sob uma espécie de “licença científica”, ao modo de uma licença poética, assumirá o papel de apresentação, pondo em relevo a temática do itinerário redacional.

Pois bem.

O pensamento retórico não é apenas tão antigo quanto o pensamento filosófico como, na Hélade pelo Século V a.C., desfrutava de igual prestígio intelectual, rivalizando com essa quanto à primazia de se tornar a Paideia (παιδεία; *paideía*)<sup>1</sup> (JAEGER, 1995, p. 1060-1094 e p. 1177-1213). Desde essa disputa, tem-se lhe imputado um caráter de imoralidade e de vaziez, embora a retórica seja algo mais que mera estilística oca ou um método artiloso para seduzir incautos. Esse “mau sentimento” ressoou nos textos de Platão, mais acentuadamente, e nos de Aristóteles e fê-los rejeitar a retórica dos sofistas e especular por uma retórica “depurada”, dialética e filosófica (BARNES, 1999, p. 259-260; Pl., *Phdr.*, 261a7-10, 270d10-e6 e 276e1-279b5; Pl., *Prt.*, 312c1-314c2; Arist., *Rh.*, 1354a12-26 e 1355a19-29).

Tradicionalmente,<sup>2</sup> os estudiosos (ALEXANDRE JÚNIOR *In: ARISTÓTELES*, 2005, p. 19-21; HINKS, 1940, p. 62-63; REBOUL, 2004, p. 1-19) relacionam o surgimento da

---

<sup>1</sup> Alguns termos chaves traduzidos serão apresentados em grego antigo com sua respectiva transliteração, em sua primeira aparição, e, em seguida, apenas transliterados. O objetivo é indicar aos leitores o sentido da tradução, a fim de evitar o adágio “tradutor, traidor”. O padrão adotado para a transliteração do grego antigo é o apresentado por Prado (2006, *passim*).

<sup>2</sup> Schiappa defendeu, no ousado artigo *Did Plato coin rhetorikē?* (1990), que o termo ῥητορικὴ (*rhētorikē*) foi criado por Platão, mais especificamente na redação do *Górgias*. Schiappa (1990, p. 457-464) embasa sua tese em duas hipóteses: a primeira delas parte da constatação de que, até o séc. IV a.C., o termo *rhētorikē* jamais havia sido usado, embora existisse a palavra ῥήτωρ (*rhētor*), à época designando apenas o orador político que falava em tribunais e assembleias; a segunda, que Platão desenvolveu uma série de palavras com o sufixo -ική, como ἐριστική (*eristikē*), διαλεκτική (*dialektikē*) e ἀντιλογική (*antilogikē*), e com *rhētorikē* não seria diferente. Essa tese “herética”, como Schiappa mesmo a descreveu (SCHIAPPA, 2016, p. 3), tem implicações significativas quanto ao estudo do movimento sofístico, bem como exige uma releitura tanto do *Górgias* quanto da *Retórica* de Aristóteles. Sobre o desenvolvimento da tese, cf. Schiappa (2016, *passim*); uma leitura sobre suas implicações, cf. Cassin (2005, p. 145-149).

retórica à derrubada de uma tirania em Siracusa, em 465 a.C. Durante essa tirania, Gelão, que tomou a cidade, e Hierão, seu sucessor, promoveram uma massiva deportação de cidadãos, além de várias execuções, e a expropriação de suas terras. Passados vinte anos, um levante popular, agora sob a tirania de Trasíbulo, o sucessor de Hierão, restabeleceu a democracia em Siracusa. Na versão mais aceita entre os pesquisadores, com o término da tirania, os cidadãos puderam reclamar suas terras perante os tribunais, recorrendo a logógrafos para elaborarem as petições a serem lidas diante dos magistrados. Nesse ambiente, dois logógrafos se destacaram: Córax e seu discípulo Tísias. A outra versão, menos acreditada, coloca Córax como o “porta-voz das massas” nas assembleias populares durante a formação do novo governo democrático (COLE, 1991, *passim*; MURPHY In: MURPHY (ed.), 1989, p. 14-16).

Entretanto, essa não é a única divergência. Córax é uma personagem histórica obscura. Alguns estudiosos creem que a ensinância de Córax se restringiu a informações orais, mais adiante transcritas por Tísias naquilo que se tornaria o primeiro manual de retórica; outros entendem que Córax não existiu. Dentre esses, uns defendem ter sido Córax uma mera figura lendária; outros, que Córax e Tísias eram a mesma pessoa, sendo Córax uma alcunha de Tísias, pela qual era conhecido – “córax” (κόραξ; *kórax*), em grego, significa corvo – (COLE, 1991, p. 65-84), algo como se sucedeu com Platão, cujo nome acredita-se ter sido Arístocles (Diog. Laert., *Vidas*, III, 4).

Em que pesem essas dissensões, foi a Córax que se atribuiu a elaboração de um método sistematizado de organizar o discurso, a fim de tornar as alegações não apenas mais claras, mas, sobretudo, persuasivas (HINKS, 1940, p. 66-69). Córax propôs organizá-lo em quatro partes: proêmio, narrativa, demonstração e epílogo. No proêmio, o pleiteante expunha a causa; na narrativa, discorria sobre os fatos; na demonstração, relacionava causa e fato(s); e, no epílogo, apresentava o pedido. Embora esse encadear sistêmico fosse por si só persuasivo por apresentar a causa de forma concatenada, a principal inovação de Córax foi o inventar argumentos com base em sua verossimilhança (εἰκόσις; *eikós*)<sup>3</sup> em detrimento da “verdade” (MURPHY In: MURPHY (ed.), 1989, p. 14-16).

Essa epifania de Córax veio de uma constatação um tanto intuitiva: só é possível haver demonstração se as premissas forem **necessárias**. E, naqueles casos que lhe eram propostos, os demandantes não tinham como apresentar a “verdade”, mas, apenas, relatos mais ou menos fidedignos relacionados às suas pretensões. Diante desse quadro, Córax defendeu que não

---

<sup>3</sup> De acordo com Liddell e Scott (1996, p. 484-485), *eikós* se traduz por “como o verdadeiro” no sentido de “verossímil”, “provável” ou “razoável”. Plebe e Emanuele (1992, p. 22-28) e Hinks (1940, p. 63-65) entendem *eikós* como o algo razoavelmente plausível dentro de certa gama de possibilidades.

havia a necessidade de os argumentos serem verdadeiros, mas tão-somente verossímeis, isto é, razoavelmente plausíveis de modo a se aproximarem daquilo reputado por verdadeiro. Nesse sentido, os argumentos deveriam ser elaborados a partir das regularidades apreendidas através de uma observação geral do Mundo, daquilo considerado provável (ou mais frequente) de acontecer (ou haver acontecido) em tais ou quais condições e/ou situações, de acordo com a concepção de um dado auditório (HINKS, 1940, p. 63-65). Surgia, assim, a retórica como a arte geradora da persuasão.

Nesse mesmo período histórico, as poleis gregas, especialmente Atenas, passavam por intensas mudanças socioeconômicas e políticas. Os novos fenômenos sociais que deram causa a essas mudanças, entre outras consequências, propiciaram o surgimento de um movimento intelectual de pensadores/professores itinerantes que ofereciam a ensinância das mais diversas artes, nas quais se diziam “expertos”, sob a percepção de honorários: os sofistas (GUTHRIE, 1971, p. 44-48; UNTERSTEINER, 2012, p. 514-518 e p. 542-543).

Ao contrário de outras correntes de pensamento pré-socráticas, a sofística não é considerada uma escola filosófica, mas um intrincado movimento de pensadores.<sup>4</sup> Embora os sofistas sustentassem determinadas convicções comuns, a exemplo do individualismo e do relativismo, suas perspectivas eram tão díspares quanto conflitantes em diversos aspectos fundamentais. A inexistência de um *corpus* teórico identitário (BELLIDO *In*: AA.VV., 1996, p. 7-10; GUTHRIE, 1971, p. 44-48) é explicada pela complexa realidade social do seu tempo histórico que lhe propiciou o surgimento e sobre o qual passou a refletir (BELLIDO *In*: AA.VV., 1996, p. 47-48; UNTERSTEINER, 2012, p. 542-543).

O “programa” dos “cursos” era variado, divergindo de sofista para sofista, mas todos eles consistiam principalmente de “disciplinas” relativas aos assuntos públicos (BELLIDO *In*: AA.VV., 1996, p. 14-20; KERFERD, 1981, p. 34-41). E, dentre elas, a arte retórica (τέχνη ῥητορική; *tékhne rhētoriké*) ocupava lugar de destaque. Embora não se saiba como ou quando os sofistas conheceram a retórica<sup>5</sup>, é certo que eles enxergaram naquela habilidade discursiva mais que uma mera estratégia probatória, um instrumento capaz de interpretar os novos tempos vividos, um modo de especular o e agir no Mundo (KERFERD, 1981, p. 78-82).

---

<sup>4</sup> Em que pese, ao menos desde Hegel, haver uma espécie de “resgate” do pensamento sofisticado, principalmente no Século XX, os sofistas permanecem à margem da filosofia: são “pensadores”, contudo não são “filósofos” (BELLIDO *In*: AA.VV., 1996, p. 7-10 e p. 53-58).

<sup>5</sup> Reputa-se a Górgias de Leontinos (c. 485-376 a.C.) a introdução da retórica na Hélade. Em 427 a.C., Leontinos enviou uma delegação diplomática para Atenas, a fim de tratar de uma causa contra Siracusa, na qual Górgias era um dos embaixadores (GUTHRIE, 1971, p. 40).

Essa prevalência da retórica se deveu, sobretudo, pelas mudanças no âmbito político. Aquelas transformações sociais resultaram no avanço de regimes democráticos, garantindo aos bons oradores angariar elevado prestígio social entre seus compatriotas. Tal circunstância fez da retórica uma habilidade importante, cujo domínio asseguraria ao orador se sobressair frente aos demais e fazer valer suas posições (*Prt.*, 319a1-6; RUIZ *In*: PLATÃO, 1987, p. 11-12). Não por outro motivo, a arte retórica compunha a “base curricular” de qualquer curso ministrado por qualquer sofista que se prezasse.

Sob essa conjuntura, então, a retórica passou a se relacionar com a sofística de modo tal a ponto de ambas se identificarem uma com a outra, em uma relação metonímica de mútua implicação: a retórica era a sofística; a sofística, a retórica (BELLIDO *In*: AA.VV., 1996, p. 24-31; GUTHRIE, 1971, p. 176-181). E, do mesmo modo que não havia uma perspectiva de Mundo comum compartilhada entre os sofistas, também não havia uma de retórica. Por exemplo, enquanto Górgias de Leontinos dedicava-se à inventividade do discurso (DK 82A1a e DK 82A24), Protágoras de Abdera enfatizava as antinomias (DK 80A21 e DK 80C2).

Essa simbiose com a sofística foi vantajosa para a retórica, quer pelo desenvolvimento teórico e prático atingido, quer pela disseminação alcançada, mas também lhe trouxe alguns prejuízos: a “má fama” da sofística lhe impregnou (*Prt.*, 311b1-312a10). Conforme Guthrie (1971, p. 27-34) e Kerferd (1950, p. 8-10) anotam, inicialmente, “sofista” era um termo usado para denominar aquele experto em alguma arte, em sinonímia com “sábio”. Poetas, estadistas e intelectuais gregos foram denominados “sofistas” até o termo designar em sentido estrito aquele professorado sob remuneração. Só mais tarde “sofista” assumiu um tom pejorativo, como uma espécie de insulto do tipo “intelectualoide”, “impostor” ou mesmo “charlatão”.

Esse sentimento generalizado de desconfiança frente aos sofistas ecoou nos escritos de Platão (GUTHRIE, 1971, p. 34) que, mesmo não tendo sido o único culpado por difundir uma má reputação para a sofística e, indiretamente, para a retórica, não lhes poupou de tecer severas críticas. Foi sob essa perspectiva que se desenvolveu o diálogo platônico mais ácido e veemente contra a retórica, o *Górgias*.

Nesse diálogo, por meio de Sócrates, Platão acusa a retórica de ser apenas uma mera “rotina”, um traquejo que se pode aplicar a qualquer arte, mesmo não tendo nenhuma relação com ela (Pl., *Grg.*, 449d1-455e10). Pior: essa intromissão da retórica não é apenas indevida, mas é, sobretudo, nociva. Para demonstrar esse aspecto deletério da retórica, Platão elegeu a justiça como exemplo e, recorrendo à metáfora da antístrofe (ἀντίστροφος; *antístrophos*), ele fez um paralelo correlacionando a retórica à culinária, por um lado, e a justiça à medicina, por outro, opondo-as: enquanto a medicina realmente visa à saúde do corpo, mesmo através de

remédios amargos, a culinária é só um cuidado aparente, pois se preocupa antes em agradar o paladar que oferecer uma alimentação nutritiva e saudável: aquela zela pelo corpo; essa lhe degenera (*Grg.*, 464b1-466a8).

Essa postura de desprezo, no entanto, foi atenuada no *Fedro*. Aqui, Platão foi além de reavaliar a retórica: ele passou a defender uma versão **moralizada** (*Phdr.*, 260d2-10). Assim, aquela crítica da retórica no *Górgias* como puro deleite (vaziez) ou nocividade (imoralidade) permanece, mas, agora, não para a retórica em si, e sim a de determinado **jaez**, a praticada pelos sofistas. Sua outra face, por se relacionar com a verdade, o justo e o belo, ultrapassa a mera elaboração de discursos, fazendo de seus cultores **filósofos** (*Phdr.*, 278c6-d7). Nesse sentido, a retórica seria uma espécie de guia (ψυχαγωγία; *psykhagōgía*) para levar as almas à verdade (*Phdr.*, 261a7-10). Foi considerando essa dualidade de perspectivas sobre a retórica que Aristóteles escreveu sua *Arte Retórica*.

Embora em um dos seus primeiros escritos, hoje perdido, o Estagirita tenha se oposto à retórica (BERTI, 1998, p. 169-170; RACIONERO *In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 19-37), sua postura foi mais receptiva que a de Platão. Diferentemente de seu mestre, Aristóteles não a concebe restrita àquele aspecto moral, apesar de tê-lo preferido, como se exporá no capítulo primeiro dessa dissertação. Para ele, a retórica é uma técnica (τέχνη; *tékhne*) e, enquanto tal, passível de ser utilizada para fins justos ou injustos (*Rh.*, 1355b2-7). Entretanto, a sua exortação por uma retórica “dignificada” (*Rh.*, 1354a12-1355a29) ainda hoje norteia algumas leituras de sua *Retórica* desde um ponto de vista intrinsecamente moral, associando a retórica à virtude enquanto excelência (ἀρετή; *areté*) moral.

É o caso, por exemplo, da leitura de Roberts (1924, p. 344-346). Para ele, a referência à retórica como uma antístrofe da dialética (*Rh.*, 1354a1) logo na abertura da *Retórica* não foi acidental. Segundo seu argumento, Aristóteles estaria, de pronto, opondo-se àquela concepção caricaturesca da retórica no *Górgias* e aderindo ao modelo moral apresentado no *Fedro* como o ponto de partida para redigir sua *Retórica*. Portanto, consoante essa perspectiva, para Aristóteles, a retórica não seria uma coleção de “trapaçarias”, mas um modo de atrair as almas para a verdade através dos discursos.

Embora não seja um caso isolado, essa interpretação de Roberts é minoritária entre os estudiosos da *Retórica*. Para a corrente majoritária, a retórica é uma técnica, portanto, como tal, ambivalente em relação à moral: ela não é, em si, boa ou má; é ambivalente. O dissenso entre as perspectivas majoritária e minoritária a respeito de um pretense viés moral da retórica levanta a questão sobre as razões que as fundamentam, problema que aqui se investiga. Sob

esse prisma e em consonância com a corrente majoritária, pretende-se aqui investigar o(s) porquê(s) das leituras de viés moral, bem como avaliar a robustez de suas razões.

Nesse ponto, convém abrir um breve parêntese de advertência.

Em que pese a defesa das visões essencialistas por uma invariabilidade axiológica das qualidades dos objetos, tornando-as, portanto, imunes à contingência do tempo e do espaço, parece que os valores são decorrentes, entre outros aspectos, da percepção e da reação dos indivíduos aos estímulos do ambiente no qual estão inseridos, atribuindo certas qualidades, positivas ou negativas, a uma ampla gama de ações – o que torna os valores não apenas dependentes do tempo e do lugar, mas de quem valora, seja o indivíduo, seja a coletividade. Essa dependência provoca uma dissonância entre os eventos do Mundo e as valorações sobre eles, fenômeno que Adeodato denomina “abismo axiológico”.

Conforme pontua Adeodato (2011, p. 63-67), existe uma incompatibilidade entre a ocorrência dos eventos do Mundo, sempre únicos e irrepetíveis, e a percepção que se tem deles, sempre condicionada à individualidade dos seres humanos. A “apreensão” de qualquer acontecimento cognoscível varia de um sujeito cognoscente para outro, com influência direta sobre o modo como aquele evento é julgado (bom ou mau, certo ou errado, justo ou injusto, belo ou feio, doloso ou culposo, determinado ou fortuito, etc.). Esse afastamento entre um e outro é mitigado, mas não superado, pela linguagem. Através dela, pode-se estabelecer uma “ponte” entre a percepção e o acontecido apresentando-a como um relato desse desde aquela.

Isso não implica, de modo algum, que haja uma profusão enésima de valorações sobre um mesmo evento do Mundo, ao alvedrio de cada indivíduo, ainda que consensos estejam cada vez mais difíceis. Através de controles sociais os mais diversos – mito, religião, política, ciência, etc. –, os relatos sobre aquelas “realidades” experimentadas são confrontados entre si de modo que um deles se torna o “vencedor” em dada época e lugar, sem quaisquer garantias de que, em breve, outro venha a lhe suceder (ADEODATO, 2011, p. 18-20). Eis o porquê de haver certos consensos e adesões a respeito de como se deveria valorar um ou outro fenômeno e de, ainda assim, o justo, o moral, o lícito, enfim, o ético variar tanto espaço-temporalmente.

Quer dizer: qualquer valoração será sempre **uma** perspectiva entre tantas outras; por mais ampla que seja, será sempre **parcial**; ainda que duradoura, ela é **histórica**.

Desde essas considerações, pede-se ao leitor que, em todas as vezes nas quais se fizer uso, nessa dissertação, dos termos “justo”, “lícito”, “correto”, “bom” ou “moral” e “injusto”, “ilícito”, “incorreto”, “mau” ou “imoral” e outros que sejam correlatos, atribua àqueles um sentido de valor **positivo** enquanto a esses um valor **negativo**, sem, contudo, preenchê-los com qualquer conteúdo. Em outras palavras, pede-se que os considere como tipos ideais, a

fim de evitar qualquer espécie de anacronismo com a perspectiva de Aristóteles, bem como tornar possível o diálogo com as vertentes de jaez moral da retórica.

Outrossim, e agora retomando a discussão, tais considerações revelam a importância dessa temática no âmbito dos estudos sobre a retórica.

De modo bastante geral, a perspectiva retórica considera que não há nada “dado” nisso que se chama Mundo, mas, sim, que os fenômenos e o Mundo mesmo são “construídos” pela linguagem. Sob esse aspecto, opiniões, conjecturas, valorações, hipóteses, teorias, etc., são o que fazem o Mundo ser como “é” (ADEODATO, 2011, p. 38-43) – e não o contrário. Nesse sentido, na trilha aberta por Marsillac e Parini (2015, p. 20-21), a retórica não apenas persuade para definir o “moral” ou “imoral”: antes, a Moral mesma é uma **construção** retórica.

Daí o porquê de o debate sobre um possível viés moral para a retórica ter uma ampla repercussão, tanto no âmbito acadêmico quanto fora dele. Nessa contemporaneidade, dadas as inúmeras questões éticas e políticas cotidianas oriundas dos embates entre as mais diversas perspectivas sobre o ser e o viver em sociedade, uma “miscelânea ética” – multiplicidade de crenças religiosas, de convicções políticas, de orientações sexuais, etc. – tem minado as bases das grandes certezas, exigindo-se uma forma de racionalidade mais adequada para tratar dos problemas sociais inerentes ao atrito entre as cosmovisões (MARSILLAC, 2011, p. 273-274; 2014, p. 167-171). E a retórica, por sua amplitude e sua metodologia, parece ser a ferramenta adequada para o tratamento das questões dessa natureza (BERTI, 1998, p. 177-187).

Por um outro lado, a *Retórica* de Aristóteles tem sido o modelo com base no qual ou a partir do qual os estudiosos da comunicação e os filósofos assumem como ponto de partida para elaborarem suas teorias da argumentação (BERTI, 1998, p. 170; BRANDES, 1968, p. 482). É o caso, por exemplo, de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 1-11) que encontram nela os elementos para resgatar a argumentação das amarras do racionalismo de Descartes através dos *tópoi* formados pelas opiniões comuns, opondo à lógica *more geometrico* (de viés racionalista) a lógica do preferível (a “nova retórica”). Também Theodor Viehweg (2008, p. 21-31), no âmbito específico do direito, na obra de sugestivo título *Tópica e Jurisprudência*, busca elaborar uma teoria da práxis jurídico-argumentativa por meio dos *tópoi* como métodos. Sem mencionar a influência indireta presente na “ética do discurso” de Habermas e Apel (BERTI, 1997, p. 292-299).

Ademais, como se poderia supor, a influência da *Retórica* não está restrita apenas ao campo acadêmico. Políticos e “operadores do direito” – advogados, membros do Ministério Público, juízes, entre outros – fazem uso de estratégias da retórica, mesmo involuntariamente, em especial dos entimemas (SOBOTA, 1991, *passim*). Aqui no Brasil, por exemplo, esse

“empirismo retórico” no âmbito jurídico-judiciário tem sido objeto de estudo ao menos desde 1984 (ADEODATO, 2014, p. 15).

Em suma, pelas razões expostas, essa dissertação analisa um pretenso viés moral da retórica, objetivando entender seus fundamentos, desde uma perspectiva ambivalente quanto à moral, a qual se assume como hipótese. Portanto, o que aqui se propõe não é lançar a *ultima verba* sobre a questão, mas observar como uma vertente retórica lida estrategicamente com a retórica, discutindo sua abordagem sob um enfoque retórico e filosófico.

Para o enfrentamento do problema dos pretensos fundamentos morais da retórica, recorreu-se à pesquisa bibliográfica. Consultaram-se textos de Aristóteles e de comentadores, bem como outros textos que, direta ou indiretamente, examinam a ou partem da *Retórica*. Em relação à escolha dos textos de perspectiva moral, optou-se por analisar os argumentação de quatro autores: Grimaldi (1980; 1988) e sua retórica “dialética”; Self (1979) e a retórica como *phrónēsis*; Ryan (1972) e a retórica na formação do *éthos* da sociedade; e Johnstone (1980) e a retórica enquanto ferramenta de descoberta de verdades morais. A escolha desses autores não implicou na exclusão de outros que também tenham argumentado com base em ou a partir de tais fundamentos, mas que sua argumentação, pela complexidade ou pela completude, serviu de referência.

O principal motivo de denominar esse trabalho com o chamativo título de *Contra os moralistas* não foi apenas o de ressaltá-lo como uma **crítica** aos autores citados ou aos demais intérpretes de viés moral, nem mesmo mais precisamente àquelas correntes, embora também o seja, mas o de enfatizar o método adotado na análise do problema: a técnica da *inventio* por antimodelo. Como destacam Plebe e Emanuele em seu *Manual de retórica* (1992, p. 35-39), o método inventivo por antimodelo parte de argumentos contrários àqueles que se pretende defender no intuito de buscar neles *tópoi* argumentativos *a contrario*. Essa forma discursivo-argumentativa deve apresentar em seu título, necessariamente, por se tratar de uma reação a determinado discurso, a palavra *contra* e põe-se em contraposição a um pensador, a um grupo de intelectuais ou mesmo a um comportamento. O filósofo pirrônico Sextus Empiricus talvez seja o exemplo mais célebre de utente dessa técnica, utilizando-a em quase toda a sua obra.

Para tornar possível o uso da técnica do antimodelo foi necessário adotar um método de análise que simultaneamente ofertasse conhecer os argumentos não apenas para refutá-los, mas, sobretudo, para tomá-los como um ponto de partida do qual se pudesse afastar. Dentre outros paradigmas possíveis para a análise do discurso, optou-se pelo modelo de Stephen Toulmin (1922-2009) por seu caráter retórico.

Para Aristóteles, a retórica se ocuparia dos discursos com a pretensão de discernir os meios mais pertinentes para torná-los persuasivos (*Rh.*, 1355b8-15) e Toulmin, em seu *The uses of argument* (2003), quando apresenta o *layout* dos argumentos, em um só lance, oferece uma ferramenta de análise e um esquema de formatação argumentativa aptos, por um lado, para auxiliar no entendimento do argumento e, por outro, para torná-lo mais persuasivo – “retórico”, diria Aristóteles. Esse método de análise argumentativa proposto por Toulmin será abordado com mais detalhes no capítulo segundo dessa dissertação.

Assim, em relação à metodologia, basicamente, esse trabalho analisará os argumentos das leituras de viés moral da retórica na *Retórica* sob o modelo de análise argumentativa de Toulmin, extraído delas os *tópoi* argumentativos para contra-argumentar.

Estruturalmente, o desenvolvimento dessa dissertação está disposto em três capítulos.

O primeiro capítulo foi redigido com a pretensão de estabelecer o ponto de partida, localizando a retórica no pensamento de Aristóteles. Para esse desiderato, de início, de forma breve, expôs-se algumas considerações sobre a composição, a preservação e a disseminação do texto da *Retórica*. Depois, seguindo o itinerário trilhado por Berti (1998), fez-se uma breve incursão no âmbito da teoria do conhecimento do Estagirita, com enfoque em sua concepção de ciência e nas formas de racionalizar o Mundo. Em seguida, abordou-se a retórica como *tékhnē*, *dýnamis*, *epistēmē* e antístrofe na *Retórica*, com vistas a identificar se e como cada uma dessas perspectivas se relaciona com o conceito de retórica na *Retórica*. Por fim, desde esses tópicos, apresentou-se a perspectiva aristotélica quanto ao viés moral da retórica.

O segundo capítulo, basicamente, abordou a epifania da qual se originou a presente dissertação: as leituras de viés moral da retórica desde a *Retórica*. Em primeiro lugar, a fim de subsidiar seu entendimento (e propiciar seu enfrentamento, no capítulo terceiro), apresentou-se o modelo de análise argumentativa de Toulmin, adotado como paradigma metodológico para o exame daquelas leituras. Em seguida, desde a discussão do capítulo antecedente e com base no modelo Toulmin, analisaram-se as quatro interpretações de viés moral representativas da *Retórica*, expondo-as no *layout* do modelo Toulmin, com destaque a certo aspecto de sua argumentação. O capítulo é concluído com um cotejo entre essas perspectivas e a hipótese.

O terceiro capítulo, por fim, também formatado no modelo argumentativo de Toulmin e seguindo a técnica do antimodelo como *inventio*, tratou não apenas de se opor àquelas perspectivas, mas, sobretudo, de apresentar uma leitura contraposta, ao modo de uma crítica, não à visão moral da retórica em si, mas à unidirecionalidade por elas proposta. No final do capítulo, apresenta-se uma réplica às considerações feitas no capítulo segundo à hipótese.

Página intencionalmente em branco (NBR ABNT 14724/2011 item 5.2.2)

## 1 A RETÓRICA EM ARISTÓTELES

Um dos raros consensos entre os estudiosos da *Retórica* de Aristóteles é considerá-la um marco nos estudos da retórica, tanto os de outrora quanto os atuais, conforme assinalam Alexandre Júnior (*In: ARISTÓTELES*, 2005, p. 50-62), Berti (1997, p. 292-299), Brandes (1968, p. 482), Racionero (*In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 1-19) e Tovar (*In: ARISTÓTELES*, 1971, p. XXXIX-XLI), entre outros. Embora pouco se conheça dos estudos da retórica pré-*Retórica*, tendo em vista que muitas obras daquela época, em especial os textos dos sofistas,<sup>6</sup> perderam-se, é possível mensurar o impacto da *Retórica* pela sua influência, implícita ou explícita, nas obras que lhes são posteriores. Esse consenso, no entanto, não se mantém quando a temática está relacionada à composição, à preservação e à disseminação do texto da *Retórica*.

De fato, existem algumas inconsistências e outras tantas contradições ao longo dos três livros da *Retórica*, problemas que têm levado os estudiosos a discutirem sobre certos aspectos redacionais. É o caso, por exemplo, do debate a respeito de se a versão atualmente conhecida é decorrente de um texto exotérico (“publicado”) ou de um esotérico (interno ao Liceu). Para os defensores da primeira perspectiva, o texto da *Retórica* supérstite é uma versão exotérica que, por alguma razão, foi “incrementado” com outros textos do Estagirita sobre retórica, como mais adiante será comentado; para os adeptos da segunda vertente, o texto não passa de anotações sobre seus cursos de retórica, quer feitas pelo próprio Aristóteles, ao longo de seu magistério, quer, talvez, por algum(ns) de seu(s) sucessor(es) na cátedra de retórica do Liceu (RACIONERO *In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 37-46; TOVAR *In: ARISTÓTELES*, 1971, p. XXI-XXXII). Essa controvérsia leva à discussão da data da redação da *Retórica*.

Quanto a esse problema, através de uma cronologia externa, com base nas referências às personagens mencionadas ao longo do texto, há quem defenda que a *Retórica*, assim como a maioria das obras de Aristóteles, tenha sido redigida entre *c.* 338/335 a.C. e *c.* 329/323 a.C., período de sua segunda estadia em Atenas (TOVAR *In: ARISTÓTELES*, 1971, p. XXXII-XXXV). Outros entendem que a *Retórica* foi sendo escrita paulatinamente, ao menos durante três períodos da vida do Estagirita: parte do livro primeiro ainda durante seus estudos na Academia, *c.* de 350 a.C.; a parte substancial do texto entre *c.* 342 a.C. e *c.* 335 a.C., quando

---

<sup>6</sup> Embora muitos sofistas tenham uma produção extensa, alguns superando a incrível marca de cem “livros” (na verdade algo próximo ao que contemporaneamente se chama “capítulo”), conforme informa Diógenes Laércio (*Vidas, passim*), quase nada sobreviveu para além de sua própria época. É o caso, por exemplo, de Protágoras de Abdera (*c.* 490-421 a.C.) e de Górgias de Leontinos (*c.* 480-370 a.C.) de quem se conhece o pensamento apenas através de alguns poucos fragmentos e paráfrases e pelas críticas que lhes são dirigidas por Platão e Aristóteles.

estava na Macedônia; e a “conclusão” e os “retoques finais” (sic) após c. 335 a.C., quando retorna à Atenas e funda o Liceu (ALEXANDRE JÚNIOR *In: ARISTÓTELES*, 2005, p. 34-35). Há também quem sustente, com base em diversos testemunhos da tradição, a tese de a *Retórica* ter sido escrita durante sua primeira estadia em Atenas, quando ainda estava na Academia, como uma resposta à polêmica instaurada por aquela contra a escola de Isócrates, entre c. 353-349 a.C. (RACIONERO *In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 58-67). Tais divergências cronológicas remetem ao problema da composição da obra, acima mencionado, mas, agora, sob outro viés: seu conteúdo.

A respeito dessa questão, os estudiosos acreditam que os outros escritos sobre retórica de Aristóteles, catalogados por Diógenes Laércio (*Vidas*, V, 22-27), foram “aglutinados” no texto original da *Retórica*, explicando os problemas de harmonia e identidade presentes na obra. Nessa perspectiva, todo o Livro III seria uma obra à parte, correspondente ao *Sobre a elocução*, escrito listado no catálogo de Diógenes Laércio sob o número 86; e os capítulos 23 e 24 do Livro II seriam o *Divisão dos entimemas*, texto número 85 daquele rol (RACIONERO *In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 41 e p. 67-82; TOVAR *In: ARISTÓTELES*, 1971, p. XXVI-XXXII). Contudo, mesmo considerando essa “mal ajustada” integração entre escritos, alguns daqueles problemas redacionais citados anteriormente ainda persistem, como, por exemplo, o deslocamento do trecho de *Retórica*, 1357a22-1357b25 ou os retoques de *Retórica*, 1402b13-1403a16 (TOVAR *In: ARISTÓTELES*, 1971, p. XXXII), cuja explicação mais plausível continua sendo a tese do período estendido de redação.<sup>7</sup>

Assim, a quebra de unidade, os tratamentos ambíguos, as dissonâncias argumentativas e as constantes digressões e repetições ao longo do texto depõem que, muito provavelmente, a versão atualmente conhecida do texto da *Arte Retórica* não deve se assemelhar àquele talvez “publicado” pelo Estagirita. Considerando os testemunhos da tradição sobre a elegância e o fino trato de seus escritos, é bastante plausível considerar o texto sobrevivente da sua *Tékhnē Rhētorikḗ* como “apontamentos de notas aula”, com trechos mais ou menos alterados, seja por Aristóteles, ao longo de toda a sua carreira, seja pelos seus sucessores na cátedra de retórica do Liceu, após a sua morte. No mais, essas divergências entre os estudiosos não se restringem

---

<sup>7</sup> Ainda em relação à composição da *Retórica*, existem dois problemas marginais, como os denominou Tovar: os textos da *Retórica Teodecteia* e a *Retórica a Alexandre*. Basicamente, o debate envolve a questão da autoria de ambos os textos e sua relação com a *Retórica*. Quanto ao primeiro, há uma séria vacilação entre os testemunhos da tradição, impossibilitando afirmar se sua autoria é ou não é do Estagirita; quanto ao segundo, que o texto da *Retórica* seria a culminância de uma espécie de **evolução**, iniciada com a *Retórica Teodecteia* e seguida pela *Retórica a Alexandre*, perspectiva prejudicada em face da impossibilidade de atribuir esses textos a Aristóteles. Sobre o tema, cf. Racionero (*In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 67-74) e Tovar (*In: ARISTÓTELES*, 1971, p. XXXV-XXXIX).

à *Retórica*, estendendo-se por todo o *Corpus Aristotelicum*. Certamente, a causa de todas essas questões está na forma como os textos do Estagirita foram preservados.

A tradição informa que, após a morte de Aristóteles (c. 322 a.C.), Teofrasto (c. 372-287 a.C.) o sucedeu na regência do Liceu, tornando-se o legatário da biblioteca do Estagirita. Falecido Teofrasto, Neleu de Escépsis (c. séc. III a.C.), seu sobrinho e aluno, foi preterido por Estratão de Lâmpsaco (c. 335-269 a.C.) para lhe suceder do comando do Liceu. Neleu, então, retornou à sua cidade natal, não sem levar consigo uma preciosa herança: a biblioteca do tio com os escritos do Estagirita. Para evitar que ela fosse confiscada pelos reis da Ásia Menor, Neleu a “guardou” em uma caverna. A biblioteca ficou tão bem escondida que não se teve notícias daqueles escritos por cerca de cento e cinquenta anos. Como se poderia supor, as péssimas condições do local, sob ação da umidade e dos insetos, danificaram seriamente os textos. Quando redescobertos, Apelição de Teos (c. séc. I a.C.), por uma vultosa soma de dinheiro, adquiriu a biblioteca dos descendentes de Neleu e tentou, ele mesmo, preencher as lacunas decorrentes da má conservação, “publicando” uma versão com vários defeitos. Com a morte de Apelição, a biblioteca foi transferida para Roma por Lúcio Cornélio Sula (c. 138-88 a.C.), onde Tirânio de Amisos, o gramático (c. séc. I a.C.), pode consultá-la. Tirânio tentou estabelecer uma versão “autêntica” dos textos de Aristóteles, mas, pelo estado lastimável dos originais e a imperícia dos copistas contratados, sua versão apresentou tantas falhas quanto aquela de Apelição. Mais tarde, um de seus discípulos, Andrônico de Rodes (c. séc. I a.C.), estabeleceu, a partir dos estudos sobre Aristóteles, a versão atualmente conhecida do *Corpus Aristotelicum* (BRANDES, 1968, p. 487-488;<sup>8</sup> GRAYEFF, 1956, p. 105-106<sup>9</sup>).

Embora o estudo do viés histórico da *Retórica* não seja o foco desse trabalho, por isso sua menção *en passant*, ele é pertinente porque esclarece a divergência entre os manuscritos até agora encontrados com o texto da *Retórica*, pois, segundo o relato da tradição citado logo acima, por volta do séc. I a.C., “circulavam” ao menos três versões das obras de Aristóteles –

---

<sup>8</sup> Brandes (1968, p. 488-489) relata outras versões dessa história, com algumas poucas alterações. Em uma delas, Neleu vendeu os textos já amplamente divulgados à dinastia ptolomaica do Egito, guardando para si os textos “inéditos”. Seus herdeiros os mantiveram reservados do público até que foram vendidos para Apelição de Teos, daí seguindo a história, conforme narrado no corpo do texto. Em outra, que o curso de retórica do Liceu era tão afamado que versões escritas das aulas começaram a se espalhar por toda Hélade, Roma e Bizâncio. Uma dessas cópias teria chegado até Cícero (106-43 a.C.).

<sup>9</sup> Grayeff (1956, p. 106-110) é cético quanto ao testemunho da tradição sobre o pretenso “desaparecimento” dos textos de Aristóteles, acreditando ser essa história um “factoide” para conferir autenticidade para a edição dos textos elaborada por Andrônico de Rodes, cuja intenção era restabelecer a escola peripatética em Roma, mas sob seu comando. Resumidamente, Grayeff sustenta sua posição duvidando que os peripatéticos tenham realmente ficado sem quaisquer dos textos de Aristóteles após a saída de Neleu de Escépsis. Segundo defende, Andrônico de Rodes usou de sua influência e do fato de a biblioteca “perdida” de Neleu ter sido transferida para Roma para superar outros peripatéticos na disputa pelo comando de um “novo Liceu”.

a de Apelição, a de Tirânio e a de Andrônico. E isso é um problema. Por exemplo, não se sabe qual dessas versões ingressou no Mundo Árabe e serviu de base para os comentários de Al-Farabi e Avicena, nem qual delas originou o códice *Parisianus* 1741 (c. séc. X ou XI d.C.), o manuscrito considerado entre os estudiosos o de maior reputação por, supostamente, em face das diversas glosas no e correções do texto, remeter-se a outro manuscrito ainda mais antigo (RACIONERO *In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 140-145; TOVAR *In: ARISTÓTELES*, 1971, p. XLI-XLVI).

Apenas para ilustrar a diversidade de manuscritos da *Retórica* que, hipoteticamente, podem ter sido derivados de uma ou de todas as versões que estavam em circulação naquela época, colaciona-se o *stemma* elaborado por Racionero (*In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 145) em sua tradução:

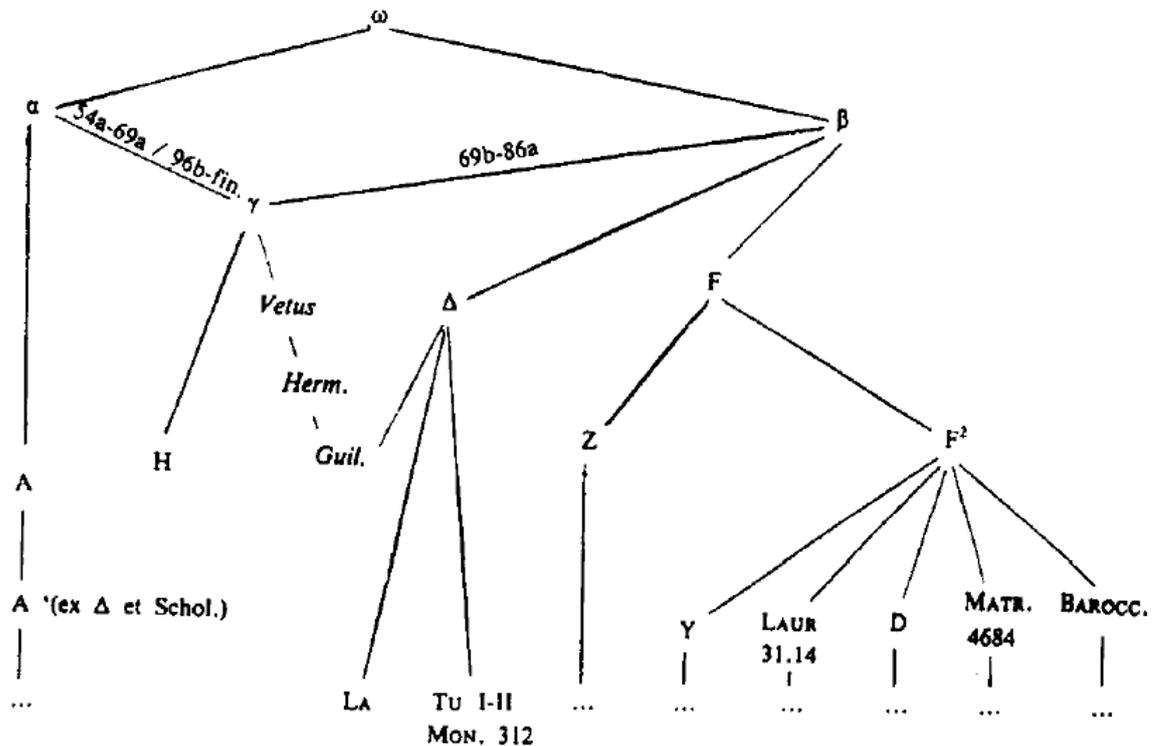


Figura 01 – Reprodução do *stemma* da origem dos manuscritos da *Retórica*

No esquema proposto por Racionero, haveria uma versão  $\omega$  original do texto da qual decorreriam duas outras versões,  $\alpha$  e  $\beta$ , das quais derivam três ramos distintos da *Retórica*: de  $\alpha$ , o já citado códice *Parisianus* 1741, representado por **A**, base da tradução de Bekker; de  $\beta$ , o códice *Cantabrigensis* 1291, representado por **F**, do qual derivam a maior parte das versões e traduções da *Retórica*; e, de trechos de  $\alpha$  e de  $\beta$ , ter-se-ia  $\gamma$ , da qual o frade dominicano Guilherme de Moerbeke baseou sua tradução, representada por **Guil.**, e originou o códice *Marcianus* 214, representado por **H**, de cuja versão advieram algumas traduções latinas e

serviu de base para as traduções árabes. Há ainda uma versão Δ, com a qual tanto Guilherme de Moerbeke quanto o(s) redator(es) do códice *Parisianus* 1741 tiveram contato e puderam comparar suas versões.

Como se pode perceber, então, a *Retórica* como hoje a conhecemos é provavelmente uma cópia da cópia da cópia de tantas outras cópias... (BRANDES, 1968, p. 489). E, sob esse aspecto, pode-se apenas conjecturar a respeito de seu conteúdo, implicando em lê-la através de ilações, sem a pretensão de, como dito, lançar a *ultima verba*. Afinal, não está descartada a possibilidade de, quem sabe, em alguma escavação ou até em uma biblioteca de uma abadia medieval, encontrar-se um manuscrito com a versão “completa” da *Retórica*.<sup>10</sup>

Enquanto isso não ocorre, resta lançar luzes sobre os problemas existentes, entre os quais o aspecto moral que algumas leituras, no todo ou em parte e com base ou a partir da *Retórica*, ainda insistem em fomentar. Considerando tais circunstâncias como advertência, pretende-se, nesse capítulo, apresentar a posição de Aristóteles sobre a retórica. Para tanto, em primeiro lugar, discorre-se brevemente sobre sua sistematização do conhecimento, com ênfase para as ciências produtivas e práticas. Em seguida, analisam-se dois trechos significativos da *Retórica* diretamente relacionados ao problema da moral: o primeiro deles, na seção 1.2, está relacionado à definição da retórica por Aristóteles; o segundo, na seção 1.3, à questão da relação antitrófica entre a retórica e a dialética. Por fim, a partir desses tópicos prévios, expõe-se a perspectiva aristotélica quanto ao caráter moral da retórica.

## 1.1 A SISTEMATIZAÇÃO ARISTOTÉLICA DO CONHECIMENTO<sup>11</sup>

Em um trecho bastante conhecido da *Metafísica*<sup>12</sup>, Aristóteles expõe sua categorização das ciências, relacionando-as à natureza dos objetos sobre os quais refletem e associando-as a uma das partes da “alma racional” (Arist., *EN.*, 1139a3-14; PEREIRA, 2001, p. 269-272). Segundo o Estagirita, o conhecimento será ou de ordem teórica (*θεωρητικαί; theōrētikai*) ou

<sup>10</sup> Veja-se o caso da descoberta da *Constituição de Atenas*, escrito atribuído a Aristóteles. O papiro que continha o texto foi encontrado, ainda que em fragmentos, em uma escavação na cidade de Oxyrhinchus, Egito, no último quartel do séc. XIX.

<sup>11</sup> A proposta dessa seção é tão-somente apontar as distinções entre as formas aristotélicas de racionalizar a(s) realidade(s), sem a pretensão de analisar os detalhes do sistema aristotélico do conhecimento. A distinção aqui apresentada será fundamental para o desenvolvimento dos argumentos sustentados nessa dissertação. Sobre a temática da sistematização do conhecimento em Aristóteles, cf. Berti (1998) e Pereira (2001).

<sup>12</sup> “[...] For the principle of production is in the producer – it is either reason or art or some capacity, while the principle of action is in the doer – viz. choice, for that which is done and that which is chosen are the same. Therefore, if all thought is either practical or productive or theoretical, natural science must be theoretical, but it will theorize about such being as admits of being moved, and only about that kind of substance which in respect of its formula is for the most part not separable from matter” (*Metaph.*, 1025b20-25).

prática (πρακτικαί; *praktikai*) ou produtiva (ποιητικαί; *poiētikai*) (Arist., *Top.*, 145a13-18; Arist., *Metaph.*, 1025b25). Na primeira delas, a investigação está na esfera da apodicticidade; nas outras, na da contingência.

Vinculadas à parte científica (επιστημονικόν; *epistēmonikón*) da alma intelectual, as ciências teóricas lidam com os objetos necessários, quer dizer, aqueles considerados eternos e imutáveis ou aqueles que, embora mutáveis, ocorrem “na maioria das vezes” (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ; *hōs epì tò polý*) (Arist., *APo.*, 87b23). Para Aristóteles, a apreensão dos objetos se dará através de uma de suas três faculdades racionais inerentes, sempre de acordo com as características daquele: pela ciência em *stricto sensu* (ἐπιστήμη; *epistēmē*)<sup>13</sup>, pelo intelecto ou razão intuitiva (νοῦς; *noûs*) ou ainda pela sabedoria filosófica (σοφία; *sophía*) (Arist., *EN.*, 1139b15-17).

A ciência busca conhecer o quê e o porquê dos fatos; é uma compreensão explicativa da realidade, um saber por saber ou um “saber-em-si-mesmo” (HANKINSON, 1999, p. 110). A ciência parte de princípios verdadeiros, primeiros, imediatos, mais conhecidos, anteriores e causais (*APo.*, 71b21-24)<sup>14</sup>. É uma racionalidade demonstrativa, necessária e apodíctica (*EN.*, 1140b31-1141a8; BERTI, 1998, p. 3-11).

O intelecto ou razão intuitiva é a captação pura dos primeiros princípios. Aristóteles entende que esses princípios não podem ser demonstrados, porque, se assim o fosse, sempre haveria um princípio antecedente, baseado em outro e assim por diante, em regressão infinita (*APo.*, 99b15-100b17; BERTI, 1998, p. 11-18; SMITH, 1999, p. 49-51). Por esse motivo, os primeiros princípios são captados através do intelecto (*EN.*, 1140b31-1141a8), superando a aporia do *Mênon* (*Pl., Men.*, 79e7-85b8)<sup>15</sup>.

A sabedoria filosófica é a unidade entre a ciência e o intelecto (BERTI, 1998, p. 145). Ela não apenas demonstra a partir dos princípios, como o faz a ciência, mas também os conhece, qual o intelecto. Seu objeto são as realidades supra-sensíveis (*EN.*, 1141a9-1141b7).

---

<sup>13</sup> O termo ἐπιστήμη tanto é utilizado *lato sensu*, significando “conhecimento” ou “entendimento”, quanto *stricto sensu*, no sentido de “ciência” ou “conhecimento científico”, em oposição à doxa (δόξα). Sobre os significados do termo, cf. Liddel e Scott (1996, p. 660); sobre seus significados no *Corpus Aristotelicum*, cf. Bonitz (1870, p. 278-280).

<sup>14</sup> “If, then, understanding is as we posited, it is necessary for demonstrative understanding in particular to depend on things which are true and primitive and immediate and more familiar than and prior to and explanatory of the conclusion (for in this way the principles will also be appropriate to what is being proved). For there will be deduction even without these conditions, but there will not be demonstration; for it will not produce understanding”.

<sup>15</sup> Nesse diálogo, Mênon questiona Sócrates sobre a possibilidade de se conhecer algo, colocando a seguinte aporia: se eu conheço o que investigo, não há sentido em investigá-lo; se não o conheço, é impossível fazê-lo, pois não sei o que é. O trecho do diálogo (*Men.*, 80d5-9) é o seguinte: “E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás isso <que encontre> é aquilo que não conhecias?”.

Já as ciências práticas e produtivas estão vinculadas à parte calculadora (λογιστικόν; *logistikón*) ou opinativa (δοξαστικόν; *doxastikón*) da alma racional. Sua área de investigação se circunscreve aos objetos contingentes, ou seja, aqueles que podem ser ou não ser de dada maneira (*EN.*, 1140a1-2). E essa amplitude contingente implica antes em deliberar e escolher (ἔξις προαιρετική; *héxis proairetiké*) que em demonstrar (ἔξις αποδεικτική; *héxis apodeiktiké*) (*Metaph.*, 1039b27-1040a2)<sup>16</sup>.

Diferentemente de Platão (Pl., *Tht.*, 186c7-10;<sup>17</sup> *R.*, 522b3-4<sup>18</sup>), para o Estagirita, as ciências práticas e produtivas (ou poiéticas), mesmo não lidando com a verdade (ἀλήθεια; *alétheia*), não são saberes de segunda ordem, mas apenas saberes diferentes que, pela natureza de seu objeto, exigem um método adequado às suas características. Afinal, diz Aristóteles, “se a persuasão é inadmissível ao matemático, igualmente as demonstrações são inexigíveis para um retórico” (*EN.*, 1094b23-27)<sup>19</sup>.

Embora atuem no mesmo campo de investigação, a contingência das ações humanas, as ciências práticas e produtivas as investigam sob perspectivas específicas, distintas e não-redutíveis uma à outra (*EN.*, 1140a1-6). As ciências práticas examinam a ação como um fim em si, ou seja, o agir enquanto ação (πράξις; *práxis*), racionalizando-a por meio da prudência (φρόνησις; *phrónēsis*).<sup>20-21</sup> As ciências produtivas, de sua parte, tomam a ação como meio para um fim, um modo de produzir (ποίησις; *poiēsis*), apreendendo o vínculo entre o agir e o produto da ação através da arte<sup>22</sup> ou técnica (*tékhne*).

<sup>16</sup> “For this reason, also, there is neither definition nor demonstration of sensible individual substances, because they have matter whose nature is such that they are capable both of being and of not being; for which reason all the individual instances of them are destructible. [...] but the state which varies thus is opinion, so too demonstration and definition cannot vary thus, but it is opinion that deals with that which can be otherwise than as it is, clearly there can neither be definition nor demonstration of sensible individuals”.

<sup>17</sup> “Sócrates: – E poderá atingir a verdade de alguma coisa quem não alcançar a sua essência? Teeteto: – Nunca! Sócrates: – E do que não se alcança a verdade, poder-se-á ter conhecimento? Teeteto: – De que jeito, Sócrates?”. Mais sobre o tema, cf. Pereira (2001, p. 64-67).

<sup>18</sup> “Sócrates: – [...] As demais artes se nos afiguram plebeias”. Mais sobre o tema, cf. Pereira (2001, p. 64-67).

<sup>19</sup> “[...] it is evidently equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rhetorician demonstrative proofs”.

<sup>20</sup> O termo *phrónēsis* é traduzido na maioria das vezes por “prudência” (BERTI, 1998, p. 143), mas há quem o traduza por “opinião moral” (BONET *In*: ARISTÓTELES, 1985a, p. 270, nota n. 123) ou ainda por “sensatez” (ANGIONI, 2009a, p. 46), por exemplo. Aqui, optou-se por acompanhar a corrente majoritária e traduzi-lo por prudência.

<sup>21</sup> Aubenque (2008, p. 21-55) destaca que houve uma alteração significativa no sentido atribuído à *phrónēsis* nos textos de Aristóteles. A partir da concepção genética defendida por Jaeger, Aubenque procura mostrar que nos textos mais antigos ora a *phrónēsis* se identificava, em sinonímia, ora tinha uma relação mais próxima à *sophía*. Nos textos mais modernos, a *phrónēsis* vai reduzindo seu viés teórico e acentuando o seu caráter prático.

<sup>22</sup> A arte, para Aristóteles, não é apenas a atividade do artista das “belas-artes”. Embora escultores, músicos, pintores e poetas também sejam chamados “artistas”, o sentido não é de cultores do belo estético, mas, sim, o de alguém que produz algo ou tem aptidão para instrumentalizá-lo (BONET *In*: ARISTÓTELES, 1985a, p. 271-272, nota n. 125).

Essa distinção, no entanto, apresenta algumas nuances.<sup>23</sup>

Para Ackrill (1978, p. 595), as ações podem ser produções e as produções, ações, a depender do ponto de vista. É o caso, o exemplo é de Ackrill (1978, p. 596), mas adaptado ao direito civil brasileiro, de alguém que tem uma obrigação de fazer para quitar certo débito – consertar um muro ou algo do gênero. Nesse sentido, sob uma perspectiva, consertar o muro é agir, porque é quitar o débito – a ação é um fim em si –, mas, sob outro ângulo, é produzir, pois o conserto do muro não passa de um meio para quitar uma dívida (fim).

A esse respeito, Ackrill (1978, p. 596) considera necessário distinguir entre fazer algo e escolher algo intencionalmente ou, melhor, aquilo que **pode** ser feito do **porque** se é feito (EN., 1135a15-1136a9). No primeiro caso, têm-se ações que engendram as artes; no segundo, as ações com conteúdo moral, objeto da *phrónēsis*. Nesse sentido, Angioni (2009a, p. 48-49), desde *Ética a Nicômaco* 1105a17-1105b18, destaca que as vicissitudes e/ou circunstâncias no agir-fazer são irrelevantes, mas são essenciais no agir-agir, pois essas são requisitos para a constituição das ações de jaez moral, quer dizer, são condições necessárias.

Sob esse aspecto, Angioni (2009a, p. 51-52) observa que pouco importa o estado de ânimo do artista (se trabalha de bom grado ou não, se teve essa ou aquela motivação para a feitura do produto, etc.) ou a destinação dada ao produto de sua arte. Para as ações morais, no entanto, essas questões fazem toda a diferença. Não bastam às ações morais que sejam feitas sob tal ou qual regra, como se dá na arte, isto é, não é suficiente que sejam **externamente** morais ou julgadas assim. Mais: não é porque se faz algo justo que se é justo. Para Aristóteles, uma ação só será uma ação moral se e somente se há conhecimento do que se faz (agir como preciso, com quem preciso, quando preciso e onde for preciso, como bem anotam Aubenque (2008, p. 108) e Höffe (2008, p. 180-181)), se se escolhe fazê-lo em si e por si e se o faz com convicção (EN., 1105a28-33).<sup>24-25</sup> E esse é o âmbito no qual a *phrónēsis* atua.

<sup>23</sup> A reflexão dos próximos parágrafos leva em consideração as ponderações e observações dos participantes do GT Aristóteles da ANPOF, em especial do Dr. Lucas Angioni, coordenador do GT, e do Dr. Narbal de Marsillac, à apresentação do trabalho “A retórica enquanto *deinotēs*: a leitura de *Retórica* 1355b17-21 desde a *Ética Nicomaquéia* 1144a23-31”, de minha autoria, por ocasião do XVIII Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Vitória, ES, entre 22 e 26 de outubro de 2018.

<sup>24</sup> “[...] but if the acts that are in accordance with the excellences have themselves a certain character it does not follow that they are done justly or temperately. The agent also must be in a certain condition when he does them; in the first place he must have knowledge, secondly he must choose the acts, and choose them for their own sakes, and thirdly his action must proceed from a firm and unchangeable character”.

<sup>25</sup> Um exemplo paradigmático é a doação de sangue. Contemporaneamente, doar sangue é considerado um gesto de altruísmo, reputado como moralmente positivo. Considere que fulano e beltrano são doadores de sangue. Em uma campanha para reabastecer o estoque de sangue, o hemocentro local convoca os doadores e ambos para lá se dirigem. Entretanto, enquanto fulano doa sangue apenas para usufruir de um dia de folga no trabalho, beltrano o faz na intenção de colaborar com a campanha. Embora a ação de ambos esteja ajudando, para Aristóteles, apenas beltrano age moralmente: a ação de fulano não pode ser considerada moral porque não foi escolhida em si e para si, mas em virtude de outro interesse – esse nada altruísta.

A prudência ou sabedoria prática é, então, a capacidade de deliberar bem a propósito de um determinado fim (τέλος; *télos*). O fim deliberado é o que é bom e conveniente para o homem, não em particular, mas para vida geral, orientando (prescrevendo comportamentos para) sua vida moral, cujo modelo é o “homem prudente” (φρόνιμος; *phrónimos*), assim considerado aquele que tem certa experiência de vida (*EN.*, 1140a24-1140b30; BERTI, 1998, p. 143-156).

Sob essa perspectiva, Aubenque (2008, p. 59-105) destaca que a capacidade de “visão de conjunto” do *phrónimos* quanto aos aspectos **concretos** da vida em comum o torna, a um só tempo, regra e juiz. Face à contingência das ações humanas, marcadas pela singularidade, não há um critério definitivo e universal para definir o agir bem, exigindo um tratamento próprio para cada caso particular. Aristóteles aponta como regra um modelo de pessoa “de bem” ou zelosa (σπουδαῖος; *spoudaîos*) que, diante de tais ou quais situações do cotidiano, avalia como se deve agir: essa pessoa é o homem prudente (*EN.*, 1113a29-31)<sup>26</sup>. E é por ser o paradigma que o *phrónimos* também se torna juiz. Afinal, quem melhor poderia julgar senão aquele que **vive** a regra, encarnando-a? Quem melhor poderia sopesar as várias possibilidades de agir a não ser aquele que delibera adequada e moralmente?<sup>27</sup>

A *phrónēsis* é, então, ela mesma, uma virtude (*EN.*, 1140b23-25), diferentemente da arte, como mais adiante se comentará, e esse aspecto é fundamental para sua compreensão. Deliberar é uma atividade à qual os seres humanos são impelidos em face da contingência do Mundo. É algo constante e, por sua natureza, ínsito à opinião (δόξα; *dóxa*), porém, de modo algum, inato à moralidade (AUBENQUE, 2008, p. 173-182). Portanto, nem toda deliberação é *phrónēsis*.

Deliberar é um ato de escolha (προαίρεσις; *prohaíresis*) no qual, após comparar duas ou mais possibilidades, prefere-se uma em detrimento de ou mais que outra(s) (*EN.*, 1112a15-17), porém sempre com vistas a realizar um fim (AUBENQUE, 2008, p. 212). Ou seja, não há deliberação sobre o fim, mas sobre os meios para realizá-lo (*EN.*, 1112b11-12). E o fim pode ser ou não moralmente aceitável (*EN.*, 1151a6-7 e 1152a10-14).

---

<sup>26</sup> “[...] since the good man judges each class of things rightly, and in each the truth appears to him?”.

<sup>27</sup> Aubenque (2008, p. 71-87), ao tratar do que chama “problemática do critério”, faz um levantamento dos usos, por Aristóteles, dos termos *spoudaîos* e *phrónimos*. Segundo argumenta, Aristóteles procura se desvencilhar do intelectualismo socrático, buscando refúgio na “imanência crítica” (AUBENQUE, 2008, p. 86), razão pela qual o Estagirita opta por fundar o critério de escolha do bem, não o Bem absoluto, platônico, mas um bem humano, em alguém que “viva bem” (*EN.*, 1099a21-24; 1113a25-1113b2 e 1176a8-29) e só pessoas “virtuosas” (*spoudaîos*) vivem dessa maneira. Outrossim, essa “pessoa-medida” é algo mais que regra, é também juiz, exigindo-se que tenha a capacidade de distinguir corretamente o bem “real” do bem “aparente” e apenas alguém “prudente” (*phrónimos*) pode fazê-lo. Nesse sentido, em concordância com a posição de Aubenque (2008, p. 85-87), considera-se o *phrónimos* como uma especificação do *spoudaîos*.

Deliberar corretamente, isto é, escolher dentre as alternativa possíveis a mais adequada para realizar o que se almeja, é uma habilidade (δεινότης; *deinotēs*) desejável (*Top.*, 126a30-126b3), de modo algum exclusiva das pessoas honestas, afinal, como lembra Aristóteles, as pessoas más também alcançam seus desideratos (*EN.*, 1144a20-1144b1). Assim, uma pessoa meramente habilidosa (δεινός; *deinós*) distingue-se do *phrónimos* pela intenção do propósito que persegue: enquanto o *deinós* não tem, necessariamente, um objetivo probo, o *phrónimos* visa um fim intrinsecamente moral. Portanto, para o Estagirita, “não é possível ser virtuoso sem *phrónēsis* nem ser *phrónimos* sem virtude”<sup>28</sup> (*EN.*, 1144a36-1144b1; AUBENQUE, 2008, p. 100-103)<sup>29</sup>. Desse modo, à virtude moral (*areté*) do agente cabe indicar os fins de sua ação; à prudência, cuidar para que os meios escolhidos sejam meios morais (*EN.*, 1144a6-9 e 1145a2-5).

Por sua vez, a arte é a racionalidade ligada à produção. Há arte tanto quando o artista maneja a matéria e fabrica um artefato (produz uma flauta de madeira) quanto o artista maneja o artefato de acordo com a sua função (produz uma música com a flauta) (*Arist., Ph.*, 194a36-194b8;<sup>30</sup> *Arist., Pol.*, 1258a25-27<sup>31</sup>). Porém, nem toda produção é arte, embora toda arte seja uma disposição produtiva. Para Aristóteles, a diferença entre o manejar dos objetos por experiência (ἐμπειρία; *empeiria*) e a arte reside na **racionalidade** do fazer, pois, enquanto na *empeiria* o fazer se circunscreve ao hábito, na arte se conhece da causa, isto é, sabe-se o porquê da relação entre o agir e o resultado da ação (*Metaph.*, 981a1-981b10). Portanto, a arte não é só o produzir, mas, também (e principalmente), é uma reflexão sobre o nexos entre a causa (a ação) e seu efeito (o produto). Nesse sentido, o artista procura as razões pelas quais a causa está ligada ao efeito, como o faz o cientista (*Metaph.*, 981a24-30), porém sob a perspectiva de entender a geração daquele algo e não compreender um puro conceito (*APo.*,

<sup>28</sup> “It is clear, then, from what has been said, that it is not possible to be good in the strict sense without practical wisdom, nor practically wise without moral excellence” (*EN.*, 1144b31-32).

<sup>29</sup> Alguns estudiosos (AUBENQUE, 2008, p. 209-214; HÖFFE, 2008, p. 183-187; HUTCHINTON, 1999, p. 208-210) enxergam aqui um círculo vicioso no pensamento de Aristóteles. Segundo defendem, o efeito se torna a causa da causa (praticar o bem torna alguém virtuoso, mas só quem é virtuoso pratica o bem). Para Angioni (2009a, p. 48-49), esse paradoxo é apenas aparente. A questão se resolve quando se atenta que a prática é condição necessária, mas **insuficiente** para adquirir virtude moral (*areté*), conforme se depreende da leitura de *Ética a Nicômaco* 1105a17-1105b18.

<sup>30</sup> “The arts, therefore, which govern the matter and have knowledge are two, namely the art which uses the product and the art which directs the production of it. That is why the using art also is in a sense directive; but it differs in that it knows the form, whereas the art which is directive as being concerned with production knows the matter. For the helmsman knows and prescribes what sort of form a helm should have, the other from what wood it should be made and by means of what operations. In the products of art, however, we make the material with a view to the function, whereas in the products of nature the matter is there all along”.

<sup>31</sup> “[...] he may be compared to the weaver who has not to make but to use wool, and to know, too, what sort of wool is good and serviceable or bad and unserviceable”.

100a3-9): há, assim, na arte, uma dimensão prática direcionada para a aplicação concreta do conhecimento, algo inexistente na ciência.

Portanto, para o Estagirita, a arte é, ao mesmo tempo, um procedimento sistemático racional regido por determinadas regras para a produção de algo, “um modo de fazer”, e um conhecer da aplicação “correta” dos métodos para, através da ação, produzir algo, “um modo de saber” (COPE, 1867, p. 22-23). O objetivo da arte, então, enquanto forma de racionalidade, reside na compreensão de como algo pode ser ou não ser de dada maneira ou, se sendo, ser de um modo ou de outro, mas, sempre, distinguindo o produto da ação que o produziu (*EN.*, 1140a10-14). O conhecer do porquê e da causa é, consoante aponta Berti (1998, p. 157-164), o que faz um raciocínio ser verdadeiro, base do conhecimento artístico (*EN.*, 1140a10). Por essa razão, quem “erra” voluntariamente é melhor artista do que quem “erra” por ignorância, pois aquele sabe fazer, mas não o fez, enquanto esse desconhece seu ofício, daí o porquê de se falar em excelência da arte – algo inapropriado para a *phrónēsis* (*EN.*, 1140b21-25).

Não obstante tal excelência, não se pode olvidar que a arte está situada no âmbito da contingência. E, assim sendo, por mais detalhada, minuciosa e exaustiva que seja a reflexão, o resultado pode não ocorrer da forma prevista ou até mesmo nem ocorrer, afinal, nesse campo, talvez a única certeza seja a incerteza. No máximo, com base na frequência e na regularidade dos eventos, podem-se fazer previsões mais ou menos confiáveis, sem qualquer garantia de êxito, mesmo seguindo estritamente todos os seus preceitos.

Contudo, essa falta de exatidão característica não lhe compromete enquanto forma de racionalizar o Mundo (Arist., *APr.*, 24a16-24b15; *APo.*, 88b30-89b9). Para Aristóteles, se na esfera da apodicticidade as conclusões são “necessariamente necessárias”, avaliadas sob o crivo da verdade;<sup>32</sup> na da contingência, bastam conclusões plausíveis, avaliadas quanto à sua coerência ou à sua consistência com a realidade, sua verossimilhança (*EN.*, 1094b11-25). É o caso, por exemplo, do ângulo reto que é abordado de um modo pelo geômetra e de outro pelo carpinteiro (*EN.*, 1098a29-33), mas que não deixa de cumprir sua função em ambos os casos.

Dentre as várias formas de arte – arquitetura, estratégia militar, ginástica, medicina, navegação, entre outras –, conforme destaca Berti (1998, p. 164), Aristóteles debruçou-se especificamente sobre duas: a arte retórica<sup>33</sup> e a arte poética. Coincidentemente, ambas têm por matéria “palavras” e não objetos tangíveis.

<sup>32</sup> Para Aristóteles, existe a possibilidade de obter conclusões verdadeiras (ou verossímeis) a partir de premissas falsas. Sobre o tema, cf. *Analíticos Anteriores*, 53b26-30 e 57a29-57b17.

<sup>33</sup> Embora o texto da *Retórica* apresente a retórica como uma arte, portanto vinculada às ciências produtivas, há estudiosos que a alocam no âmbito das ciências práticas, de forma exclusiva ou em coexistência com aquelas, a exemplo de Höffe (2008, p. 34).

## 1.2 A RETÓRICA DESDE *RETÓRICA* 1355b26-35

Na seção antecedente, de caráter visivelmente propedêutico, procurou-se estabelecer duas distinções consideradas indispensáveis para essa dissertação. A primeira delas entre duas perspectivas de racionalidade, a apodíctica e a contingente; a segunda, entre o saber prático e o produtivo. Agora conhecidas, em especial a diferença entre a *tékhnē* e a *phrónēsis*, pode-se comentar a definição aristotélica de retórica. A definição, situada em *Retórica*, 1355b26-35, é a seguinte:

A retórica é a capacidade de descobrir o que é mais persuasivo para cada caso. E esta não é a função de nenhuma outra arte, pois que as outras tratam do ensino e da persuasão de seus próprios objetos, como a medicina que versa sobre a saúde e a doença, a geometria quanto às alterações sobre as grandezas, a aritmética em relação aos números e, do mesmo modo, todas as demais artes e ciências. Mas a retórica, pode-se dizer, parece ter a faculdade de descobrir os meios persuasivos para qualquer caso que se lhe proponha. Eis o porquê de se afirmar que suas regras não se aplicam a nenhum outro gênero específico (Tradução em equivalência dinâmica das versões de Alexandre Júnior,<sup>34</sup> Freese,<sup>35</sup> Racionero,<sup>36</sup> Rhys Roberts<sup>37</sup> e Tovar<sup>38</sup> com base no texto em grego da edição de Immanuel Bekker<sup>39</sup>).

<sup>34</sup> Na grafia original do português europeu: “Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é mais adequado a cada caso com o fim de persuadir. Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras apenas é instrutiva e persuasiva nas áreas de sua competência; como, por exemplo, a medicina sobre a saúde e a doença, a geometria sobre as variações que afectam as grandezas, e a aritmética sobre os números; o mesmo se passando com todas as outras artes e ciências. Mas a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada. E por isso afirmamos que, como arte, as suas regras não se aplicam a nenhum género específico de coisas”.

<sup>35</sup> “Rhetoric then may be defined as the faculty of discovering the possible means of persuasion in reference to any subject whatever. This is the function of no other of the arts, each of which is able to instruct and persuade in its own special subject; thus, medicine deals with health and sickness, geometry with the properties of magnitudes, arithmetic with number, and similarly with all the other arts and sciences. But Rhetoric, so to say, appears to be able to discover the means of persuasion in reference to any given subject. That is why we say that as an art its rules are not applied to any particular definite class of things”.

<sup>36</sup> “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer. Esta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia; como, por ejemplo, la medicina sobre la salud y lo que causa enfermedad, la geometría sobre las alteraciones que afectan a las magnitudes, la aritmética sobre los números y lo mismo las demás artes y ciencias. La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en – por así decirlo – cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico”.

<sup>37</sup> “Rhetoric may be defined as the faculty of observing in any given case the available means of persuasion. This is not a function of any other art. Every other art can instruct or persuade about its own particular subject-matter; for instance, medicine about what is healthy and unhealthy, geometry about the properties of magnitudes, arithmetic about numbers, and the same is true of the other arts and sciences. But rhetoric we look upon as the power of observing the means of persuasion on almost any subject presented to us; and that is why we say that, in its technical character, it is not concerned with any special or definite class of subjects”.

<sup>38</sup> “Sea retórica la facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir. Pues esto no es la obra de ningún otro arte, ya que cada una de las demás es de enseñanza y de persuasión sobre su objeto, como la medicina acerca de las cosas sanas y las enfermizas, y la geometría sobre las propiedades de las magnitudes, y la aritmética sobre el número, y de modo semejante las restantes artes y ciencias; mas la retórica sobre cualquier

Essa definição ofertada por Aristóteles apresenta a retórica sob aspectos distintos, mas complementares (a favor: COPE, 1867, p. 32-34; GRIMALDI, 1980, p. 36; RACIONERO *In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 173-174, nota n. 30; contra: NIETZSCHE, 2000, p. 85<sup>40</sup>). Em um primeiro plano, a retórica é posta como uma capacidade ou faculdade (δύναμις; *dýnamis*). Em seguida, como arte (*tékhnē*). Por fim, mesmo implicitamente, como conhecimento (*epistēmē*).

A *dýnamis* no sentido de potência é a capacidade de algo vir a ser outro, por si mesmo ou por algo distinto de si ou alguém, em um sentido ou em seu oposto (*Metaph.*, 1019a15-1020a6). Ao afirmar que a retórica é uma *dýnamis*, Aristóteles a considera como a capacidade de tornar algo em si mesmo ou em si enquanto outro um argumento persuasivo, não por si, mas pelo rétor, em um sentido ou em seu contrário (*Metaph.*, 1047b31-1048a24). Sob esse aspecto, então, a retórica se torna a aptidão para “analisar o que é mais persuasivo para cada caso” (*Rh.*, 1355b26-27)<sup>41</sup>, independentemente<sup>42</sup> do jaez desse “mais persuasivo” (*Metaph.*, 1051a4-21), facultando ao rétor o seu uso.

Entretanto, da mesma maneira que a cal, o cimento e os tijolos podem, em potência, plasmarem-se em uma casa, em um coreto ou em uma ponte, mas apenas se manejados dentro de determinadas regras, a retórica só pode extrair o “mais persuasivo” de algo se seguir certos preceitos. Nesse sentido, a retórica é, por relacionar, através de um modo de fazer racional, uma ação e o seu resultado, uma arte (*EN.*, 1140a10-14). Assim, enquanto uma disposição produtiva, ela não se resume à simples prática de manejar as palavras para produzir persuasão. Caso alguém persuada outrem de dada assertiva, seja pelo acaso, seja pela experiência, para Aristóteles, não o fez pela **arte** retórica (*Rh.*, 1354a1-12). Daí a veemente crítica do Estagirita àqueles autores contemporâneos seus de “manuais de retórica” por não abordarem o método,

---

cosa dada, por así decirlo, parece que es capaz de considerar los medios persuasivos, y por eso decimos que no tiene su artificio acerca de ningún género específico”.

<sup>39</sup> “ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησαί τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. τοῦτο γὰρ οὐδεμιᾶς ἐτέρας ἐστὶ τέχνης ἔργον: τῶν γὰρ ἄλλων ἐκάστη περὶ τὸ αὐτῆ ὑποκείμενόν ἐστιν διδασκαλικὴ καὶ πειστικὴ, οἷον ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν καὶ νοσερῶν, καὶ γεωμετρία περὶ τὰ συμβεβηκότα πάθῃ τοῖς μεγέθεσι, καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμῶν, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν: ἡ δὲ ῥητορικὴ περὶ τοῦ δοθέντος ὡς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν, διὸ καὶ φαμεν αὐτὴν οὐ περὶ τι γένος ἴδιον ἀφωρισμένον ἔχειν τὸ τεχνικόν”.

<sup>40</sup> Para Nietzsche, a definição dada por Aristóteles de retórica a resume em uma *dýnamis* que pode ser elevada a uma *tékhnē*, mas não necessariamente. E, sob esse aspecto de capacidade, Nietzsche conclui que a linguagem é retórica, pois transmite uma opinião sobre algo e não aquilo que esse algo é (NIETZSCHE, 2000, p. 90-93).

<sup>41</sup> “Rhetoric may be defined as the faculty of observing in any given case the available means of persuasion”.

<sup>42</sup> Leia-se o “independentemente” *cum grano salis*. Certa quantidade de grãos de feijão pode se transformar em uma feijoada ou em um feijoal, mas não em uma estátua de mármore ou em um canavial. O mais persuasivo, nesse sentido, estará atrelado àquilo que pode se transformar, isto é, à potência daquele argumento, seja em um sentido, seja em outro, inclusive o contrário.

tachando seus escritos de meras compilações de dicas de oratória e estilística com chicanas rabulistas (*Rh.*, 1354a12-26).

Há, portanto, para Aristóteles, um conjunto de regras, um método através do qual o rétor lança mão para persuadir (*Top.*, 101b5-10). Segundo o Estagirita, esse método seria uma espécie de demonstração (*Rh.*, 1355a2-14) a partir das provas persuasivas (πίσταις; *písteis*)<sup>43</sup> (*Rh.*, 1355b35-1356a4), cuja finalidade é fazer do dúbio algo credível. De modo idêntico ao construtor que, em face dos materiais e em vista do projeto a ser executado, escolhe em meio ao ferramental disponível os instrumentos adequados, o rétor concentra-se, a fim de persuadir sobre o valor (ou desvalor) de uma tese, em seu público (*Rh.*, 1404a1-19) para lhes angariar o assentimento. Ciente da “situação retórica” (*Rh.*, 1403b18-27; BITZER, 1968, p. 6) na qual está inserido, o rétor se coloca diante do auditório em uma contínua autoavaliação baseada em uma relação de mútua interação com sua plateia – afinal, o discurso guia o auditório, mas o auditório também conduz o discurso. Conhecendo o tema e os que lhe ouvem, ele escolhe o tipo de discurso,<sup>45</sup> os tipos de prova,<sup>46</sup> os *tópoi*<sup>47</sup> de partida, etc., mais adequados para atingir seu objetivo (BITZER, 1968, p. 8): a adesão para aquela tese ora defendida.

E aqui há uma diferença significativa entre a retórica e as outras artes. Por exemplo, não obstante um construtor possa executar uma incontável quantidade de projetos, sua arte é limitada: a arte de construir, com suas técnicas e regras, só é adequada à construção, sendo inaplicável à medicina. Essa limitação, contudo, não se dá para a retórica, que abarca qualquer assunto (*Rh.*, 1354a1-7 e 1355b7-14), desde que o tema seja discutível, isto é, não necessário (*Rh.*, 1357a1-7).

Essa abrangência consideravelmente ampla de atuação da arte retórica exige do rétor o conhecimento sobre as mais variadas áreas, embora não precise ser um experto em quaisquer

---

<sup>43</sup> Para o Estagirita, existem duas espécies de provas: as não-técnicas e as técnicas. Aquelas existem previamente ao discurso, quer dizer, o orador vai coletá-las da realidade, como dados, a exemplo de testemunhos, contratos e leis. Essas são criadas por ele durante o discurso e podem decorrer do caráter (ἦθος; *êthos*), das paixões (plural, πάθη; singular, πάθος; *páthos*) ou do discurso em si (λόγος; *lógos*) (*Rh.*, 1355b35-1356a20).

<sup>44</sup> *Pístis* (πίστις) é o nome de uma divindade grega antiga responsável pela credulidade ou confiança. As *písteis*, enquanto provas persuasivas, segundo Grimaldi (1980, p. 37-43), podem significar a própria crença, o método utilizado ou ainda a fonte da persuasão. No primeiro caso, trata-se do estado de espírito causado pela persuasão; no segundo, o método em si, representado pelos entimemas; e, por último, as provas em sentido estrito: técnicas (*êthos*, *páthos* e *lógos*) e não-técnicas. Para outros significados de *pístis*, cf. Liddel e Scott (1996, p. 1048).

<sup>45</sup> Aristóteles reconhece três gêneros de discursos retóricos, correspondentes a um determinado fim persuasivo: o judicial, que persuade sobre eventos passados, discutindo fatos já ocorridos, é típico dos tribunais; o epidíctico, que envolve elogio e censura, cujo tempo principal é o presente; e o deliberativo, que se relaciona ao conselho e a dissuasão, voltado para o futuro, próprio da política, embora também seja aplicável a casos privados. Cf. *Retórica*, 1358a36-1359a6.

<sup>46</sup> Vide as notas n. 43-44.

<sup>47</sup> Aristóteles apresenta uma lista significativa de *tópoi* no Livro II da *Retórica*.

delas. Basta-lhe usar de conhecimentos básicos, mais ou menos difundidos, e compreensíveis para seu auditório. Quer dizer, não é preciso ir aos fundamentos de uma determinada área do conhecimento para persuadir,<sup>48</sup> sendo suficiente conhecer as opiniões geralmente admitidas (ἐνδοξα; *éndoxa*) sobre algo determinado, isto é, sua plausibilidade ou verossimilhança em detrimento ou mesmo independentemente de sua certeza ou exatidão, considerando plausível aquilo que todos, a maioria ou os mais sábios e, dentre esses, todos, a maioria ou os mais eminentes entre eles assim o entendam (*Top.*, 100b21-23)<sup>49-50-51-52</sup>. Quando o rétor ultrapassa esse domínio comum e faz uso de argumentos específicos, ele deixa o âmbito da retórica e ingressa no campo da ciência (*Rh.*, 1358a21-26; COPE, 1867, p. 14). Sob esse aspecto, a retórica é o conhecimento (*epistémē*) que distingue o persuasivo “real” do “aparente” (*Rh.*, 1355b15-17) a partir de e voltado para aquele tipo de saber comum.

A esse respeito, a partir da explanação de Aristóteles sobre o uso da Lei no discurso judicial, considere como exemplo uma situação bastante corriqueira. Suponha uma contenda jurídica entre duas pessoas, fulano e beltrano. O advogado de fulano, ciente de que o pleito de seu cliente não está sob a guarida de uma determinada Lei, argumentará a partir de outras Leis ou de outras fontes do direito positivo, talvez até apele ao Direito Natural, para rejeitá-la. O advogado de beltrano, vendo que o direito de seu cliente encontra amparo naquela Lei, nela fundamentará sua argumentação, repelindo qualquer outra fonte jurídica que lhe seja contrária (*Rh.*, 1375a25-1375b25). Ou seja, a depender daquilo pretendido ou da perspectiva assumida, um argumento será ou não será persuasivo para suplantar o argumento contrário, cabendo ao

---

<sup>48</sup> Essa característica da retórica é fortemente criticada por Platão no *Górgias* (458e3-459c6). Enquanto Górgias considera esse poder da retórica positivo, ressaltando a importância do rétor na sociedade (*Grg.*, 455a3-456a7), Sócrates o rejeita, reputando-o como uma habilidosa artimanha (*Grg.*, 462b5-463a5).

<sup>49</sup> “[...] those opinions are reputable which are accepted by everyone or by the majority or by the wise – i.e. by all, or by the majority, or by the most notable and reputable of them”.

<sup>50</sup> Há uma discussão entre os estudiosos sobre se o trecho citado corresponde ao conceito de *éndoxa*. Para uns, o trecho citado as **conceitua**, a exemplo de Berti (1998, p. 23-26); para outros, o trecho apresenta **tipos** de *éndoxa*, como defende Smith (1999, p. 60).

<sup>51</sup> É importante ressaltar, como o faz Berti (1998, p. 23-26), que a prevalência da verossimilhança não implica que as *éndoxa* se opõem à verdade. As *éndoxa* nem são verdadeiras, nem são falsas. São, sim, perspectivas às quais a comunidade dá crédito e das quais não se pode se afastar porque são compartilhadas, reconhecidas e aceitas. Ou seja, a “verdade” é insuficiente se não for algo crível: a “verdade” não é nada sem a credibilidade.

Outrossim, embora não se resume meramente à frequência ou à regularidade, a plausibilidade (ou aceitação) de uma premissa está relacionada diretamente com a sua probabilidade (*eikós*) (*Rh.*, 1357a34-1357b1). Então, algo que usualmente não acontece (ou ocorre) não é provável, portanto, não é plausível. Nesse sentido, a crença que uma comunidade sustenta sobre algo conjuga convicções subjetivas com plausibilidade (*Apr.*, 70a3-7), formando juízos sobre a correção das condutas humanas na vida em sociedade (HÖFFE, 2008, p. 57).

<sup>52</sup> Para Farrell (1976, *passim*), esse tipo de conhecimento se relaciona diretamente aos problemas, aos interesses e às ações socialmente relevantes para um determinado agrupamento humano, em uma dada época histórica. É, portanto, um saber consensual, compartilhado e dependente de um auditório específico. Em sua definição, esse conhecimento social “comprises conceptions of symbolic relationships among problems, persons, interests, and actions, which imply (when accepted) certain notions of preferable public behavior” (FARRELL, 1976, p. 4).

rétor distinguir aquele “realmente” persuasivo daquele que o é apenas “aparentemente” dentre as *éndoxa*. Reboul (2004, p. 38-39) faz um breve comentário sobre esse tema, apresentando um quadro comparativo, a seguir reproduzido (mantida a grafia, bem como os destaques e as interpolações):

“ <i>Se a lei nos é desfavorável</i> ”	“ <i>Se a lei nos for favorável</i> ”
– “é preciso recorrer à lei comum, com razões mais equânimes e mais justas”;	– “é preciso explicar que ninguém [portanto nenhuma cidade] escolhe o bem absoluto, mas sim seu próprio bem”;
– “dizer que a fórmula do juramento <i>em minha alma e consciência</i> significa não nos atermos estritamente à letra da lei”;	– “dizer que a fórmula do juramento <i>em minha alma e consciência</i> 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”;
– “dizer que os princípios de equidade são permanentes e nunca mudam, nem a lei comum, que é baseada na natureza”	– “dizer que não há diferença entre não ter lei e não recorrer àquelas que temos!”
– citar “a lei não escrita de Antígona”, único critério de justiça das leis escritas, aliás muitas vezes ambíguas, anacrônicas ou contraditórias entre si.	– “dizer que querer ser mais sábio que as leis é justamente o que proíbem essas leis [não escritas] que costumam ser elogiadas”.

**Quadro 01 – Reprodução do quadro comparativo das *éndoxa* jurídicas (REBOUL, 2004, p. 38)**

Esse quadro, ao apresentar duas perspectivas opostas sobre um mesmo ponto, por um lado, mostra que um argumento pode ou não pode ser persuasivo, a depender daquilo que se pretende persuadir: buscar amparo em outra fonte jurídica quando a Lei é favorável à causa é arriscado, revelando-se um persuasivo “aparente”. Por outro, retrata um aspecto característico da *tékhne*: a sua ambivalência.

Conforme exposto na primeira seção, a arte é a racionalidade associada ao produzir cuja finalidade é entender como um algo pode ser ou não ser e, sendo, ser de um modo ou de outro, independente do que aquele algo venha (ou não) a ser. Essa definição mostra que tanto a ambivalência (“ser ou não ser”) quanto a contingência (“ser de um modo ou de outro”) são características inerentes à arte, enquanto a intenção não o é – distinguindo-a da *phrónēsis*. Sob esse prisma, para a arte, enquanto um método produtivo cuja aplicação de suas regras apenas habilita o artista a **prever** certo resultado, o problema da moralidade passa ao largo. Assim como um ferreiro produz uma faca, sem comprometer-se com o seu uso, seja por um *chef* para preparar uma refeição, seja por um assassino para cometer um homicídio bárbaro, um rétor

elabora um argumento persuasivo, quer para dissuadir alguém a agir de forma proíba, quer para praticar uma conduta desonesta.<sup>53-54</sup>

Essa característica da retórica, como de toda e qualquer arte na concepção aristotélica, ressalta que o resultado é algo **secundário**. Por essa razão, a retórica não visa à persuasão, mas encontrar os meios para persuadir. Em outras palavras, a retórica não está à procura (só) do efeito, mas de entender a relação entre um projeto (tornar credível o dúbio) e o produto (a persuasão). Mesmo porque, imersa na amplitude da contingência, não há a certeza de que a persuasão se realize e, se efetivada, que tenha sido decorrente de uma prova em particular ou ainda que seja eficaz e/ou duradoura: pode-se apenas conjecturar sobre seu alcance e sua eficiência (COPE, 1867, p. 14-19). Essa “indiferença” também abarca questões de viés moral, conforme mencionado (e mais adiante debatido).

Em resumo, para Aristóteles, a retórica é uma arte, no sentido de uma capacidade orientada por regras, com base no conhecimento do persuasivo, cuja finalidade é encontrar os meios mais persuasivos para cada caso. Sua metodologia, sua amplitude temática e suas bases de fundamentação aproximam-na da dialética, com significativas implicações e interpretações diversas, como se comenta a seguir.

### 1.3 A RETÓRICA ENQUANTO ANTÍSTROFE<sup>55</sup> DA DIALÉTICA

---

<sup>53</sup> Conforme mencionado anteriormente, não basta para uma ação aparentar ser uma ação virtuosa ou que se faça algo que se julgue moral para uma ação ser realmente uma ação moral. Quem deseja praticar o mal escolherá os meios para alcançá-lo (Arist., *EE.*, 1227b22-25), meios que, necessariamente, não têm caráter imoral, a exemplo da arte, ou que aparentem ser meios moralmente aceitáveis. Quando o rétor almeja persuadir dado auditório a assentir sobre um tema considerado imoral, o que se avalia não são os meios empregados, mas, sim, os seus propósitos.

Essa discussão, cerne deste trabalho, será retomada mais adiante, tanto na apresentação da perspectiva moral da retórica, no capítulo segundo, quanto no debate entre essa leitura e aquelas de caráter ambivalente, no capítulo terceiro.

<sup>54</sup> Sob um prisma contemporâneo, anacrônico, portanto, às reflexões de Aristóteles, a neutralidade da técnica (*tékhne*) é posta em xeque. Em um texto profundamente niilista, Adorno e Horkheimer (1985, *passim*) expõem como a razão instrumental produziu, enquanto paradigma do esclarecimento (*Aufklärung*), o horror e a barbárie das duas Grandes Guerras, dando ensejo à crescente dominação da Humanidade e à fundamentação dos totalitarismos. Adorno e Horkheimer criticam a matematização do raciocínio e o caráter meramente utilitarista ao qual se reduziu a razão, que fez da verdade algo nada mais que o sucesso de um resultado ou a adequação de um procedimento, em detrimento da crítica, tornando-a presa fácil para usos ideológicos, a exemplo da eficiente e horrorosa “linha de produção” do holocausto. Sob esse aspecto, para Adorno e Horkheimer, ao transformar-se a razão no simples manejo procedimental do Mundo para determinados fins, sob os critérios da calculabilidade e utilidade, aquele projeto emancipatório da *Aufklärung* havia se esgotado.

<sup>55</sup> Preferiu-se transliterar o termo ἀντίστροφος por sua correspondente em língua portuguesa “antístrofe” para preservar a metáfora platônica. Nas traduções consultadas, Alexandre Júnior o traduz por “a outra face”, porém menciona que a tradução mais comum é “correlativo”; Freese e Rhys Roberts traduzem por “*counterpart*” (contraparte); Racionero faz uma transliteração, como aqui adotado; e Tovar traduz por “correlativo”. Para Berti (1998, p. 171), ἀντίστροφος pode ser traduzido por “análogo”, “convertível”, “correspondente”, “especular” ou “paralelo”.

A frase de abertura da *Retórica* é um enunciado um tanto obscuro (REBOUL, 2004, p. 34), provocando uma gama de interpretações não apenas distintas, mas divergentes. Afinal, qual a pretensão de Aristóteles ao afirmar que “a retórica é uma antístrofe da dialética” (*Rh.*, 1354a1)<sup>56</sup>? Embora os estudiosos discordem sobre a intenção do Estagirita, há um consenso de que essa referência não se tratou de pura coincidência (BRUNSCHWIG, 1996, p. 34-36; MCADON, 2001, p. 113-114 e p. 129-146; ROBERTS, 1924, p. 344-346).

Em sentido denotativo, antístrofe significa o movimento do coral correspondente ao da estrofe, mas em sentido contrário (LIDDEL; SCOTT, 1996, p. 163-164). Seria uma espécie de movimento “espelhado”, na boa metáfora de Grimaldi (1980, p. 1-2). Platão, aproveitando-se dessa simetria enantiomorfa<sup>57</sup>, confere um sentido conotativo à antístrofe, transformando-a em uma metáfora por analogia<sup>58</sup>.

Como metáfora, a antístrofe seria uma relação entre um algo e outro(s) que envolveria uma aparência, mas não uma igualdade: seria simetricamente análoga, contudo, sem haver identidade porque encerraria uma oposição. Platão a utiliza nesse sentido no *Górgias* (*Grg.*, 464b1-466a8), conforme mencionado na introdução desse trabalho, quando estabelece uma comparação pejorativa entre a retórica e a arte culinária (BARNES, 1999, p. 259). Ao dizer que a retórica era antístrofe da dialética, o Estagirita não apenas rejeita a pecha platônica de a retórica ser um mero “traquejo” como lhe confere a dignidade daquela forma de racionalizar o Mundo pela qual Platão nutria grande apreço – uma comparação que deve ter “estremecido os muros da Academia” (BRUNSCHWIG, 1996, p. 34). As pistas para entender, então, o sentido que o Estagirita dá àquela metáfora, conforme apontam Brunshwig (1996, p. 36) e McAdon (2001, p. 113), estão na dialética aristotélica.

---

<sup>56</sup> “Rhetoric is the counterpart of Dialectic”.

<sup>57</sup> A simetria enantiomorfa é aquela na qual dois objetos apresentam formas idênticas, mas dispostas de tal modo que não podem ser sobrepostas uma à outra. O exemplo mais comum de enantiomorfismo são as imagens dos espelhos planos: um observador, posicionando-se diante de um espelho desse tipo, vê as imagens refletidas se invertem no sentido frente/costas e não no sentido direita/esquerda (todos os objetos à sua direita, permanecem à sua direita; os que lhe estão à esquerda, ficam à sua esquerda na imagem refletida), conforme comenta Walker (2011, p. 271). O problema é que o cérebro tende a “rotacionar” a imagem quando o observador se movimenta e o espelho, obviamente, não acompanha esse movimento. A simetria deixa de existir quando se rotaciona o corpo de modo a se aproximar do espelho, em posição perpendicular a ele. Pela mesma razão, veículos como viaturas de polícia e ambulâncias têm suas identificações escritas de forma “invertida” (caracteres voltados da direita para a esquerda) a fim de que os condutores de veículos que estejam à frente as possam ler no sentido “correto” (da esquerda para a direita) através dos espelhos retrovisores (WALKER, 2011, p. 277-278). Sou grato ao Dr. Narbal de Marsillac pela epifania desse exemplo.

<sup>58</sup> Como esclarecem Plebe e Emanuele (1992, p. 192-193), a metáfora é uma transposição de um significado para outro por meio de uma relação de semelhança entre ambos. Quando essa relação envolve quatro termos em uma “proporção” (o primeiro está para o segundo assim como o terceiro está para o quarto), há uma metáfora por analogia (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 189-190). Na metáfora de Platão, a justiça está para a medicina como a retórica está para a culinária.

Logo na abertura dos *Tópicos*, a dialética é apresentada como um método investigativo aplicável a **qualquer** problema que se lhe proponha (*Top.*, 100a18-24). Sob essa perspectiva, portanto, a dialética não estaria restrita a uma área específica do saber. Qualquer tema, em tese, poderia ser submetido ao método dialético. Entretanto, é preciso ressaltar, como o faz Pereira (2001, p. 374-378), que a dialética é aplicável apenas àqueles assuntos ainda não definitivamente estabelecidos (*Top.*, 105b30-31)<sup>59</sup>. Ou seja, embora se possa aplicar o método dialético a qualquer área do saber, sua aplicação não é indistinta e/ou ilimitada. É preciso haver um **problema**, quer dizer, que haja certo aspecto daquele algo sob análise que possa ser discutível. “Verdades” assentadas, a exemplo de “dois mais dois são quatro”, não podem ser discutidas dialeticamente, mas tão somente demonstradas.

Para Aristóteles, essa é uma característica que a retórica compartilha com a dialética (*Rh.*, 1355b7-12). Enquanto arte da persuasão, a retórica pode ser empregada em qualquer área do conhecimento, incluindo as ciências. Mas, de modo idêntico ao método dialético, seu âmbito de atuação não é irrestrito: a retórica só é cabível quando há questões discutíveis – afinal, não se persuade sobre o certo, apenas sobre o dúbio. Conforme comentado linhas atrás, ainda na seção 1.2, por ser uma arte, a retórica é um modo de adquirir conhecimento. E, para tanto, exige um método (*Rh.*, 1355a2-14).

Sobre esse ponto, a dialética e a retórica, são estruturalmente análogas. O raciocínio (*συλλογισμός*; *syllogismós*) empregado por ambas é um raciocínio fundado sobre premissas plausíveis (*éndoxa*) (*Top.*, 101a30-34; *Rh.*, 1355a24-29). Embora materialmente distinto, esse tipo de raciocínio não difere formalmente do silogismo científico porque ambos confrontam duas proposições para delas obter uma conclusão (*Top.*, 100a25-100b23)<sup>60</sup>. Para a dialética, essa conclusão resulta em descobrir argumentos não contraditórios; para a retórica, os meios mais persuasivos para um caso concreto (BERTI, 1998, p. 171-173).

Mesmo ambas utilizando o silogismo dialético como ferramenta para seus desideratos (*Rh.*, 1356b10-17) – a boa argumentação para a dialética e a persuasão para a retórica –, como se poderia supor, o modo de utilizá-lo é diferente.

---

<sup>59</sup> “For purposes of philosophy we must treat of these things according to their truth, but for dialectic only with an eye to opinion”.

<sup>60</sup> “Now a deduction is an argument in which, certain things being laid down, something other than these necessarily comes about through them. It is a demonstration, when the premisses from which the deduction starts are true and primitive, or are such that our knowledge of them has originally come through premisses which are primitive and true; and it is a dialectical deduction, if it reasons from reputable opinions. Things are true and primitive which are convincing on the strength not of anything else but of themselves; for in regard to the first principles of science it is improper to ask any further for the why and wherefore of them; each of the first principles should command belief in and by itself. On the other hand, those opinions are reputable which are accepted by everyone or by the majority or by the wise – i.e. by all, or by the majority, or by the most notable and reputable of them”.

Na dialética, o silogismo é construído a partir das premissas comuns “oferecidas” pelo interlocutor. Como logo mais se apresentará, a dialética é também (e sobretudo) uma forma de discussão na qual as partes trocam impressões sobre um algo determinado, assumindo, cada uma, uma posição contrária. Observe-se que o método dialético se desenvolve concomitante ao transcurso do diálogo (A apresenta um argumento que é refutado por B; a refutação de B se torna uma premissa que A pode ou não refutar e assim sucessivamente), daí a razão de se dizer que a dialética é, em si mesma, o método.

Por sua vez, no âmbito da retórica, o silogismo dialético, aqui chamado de entimema (ἐνθύμημα; *enthýmēma*) (*Rh.*, 1356b10-17), é utilizado com o objetivo de “guiar” a plateia para determinada perspectiva sobre algo. O rétor o utiliza de maneira tal que o auditório, a partir das premissas comuns, “completa” a argumentação, quer inferindo a premissa de dada conclusão, quer concluindo desde as premissas dadas<sup>61</sup>. Aristóteles exemplifica esse modo de persuadir através do atleta olímpico Dorieu (*Rh.*, 1357a7-22). Se se diz “Dorieu participou dos jogos olímpicos e ganhou uma coroa de louros”, o auditório supre a premissa faltante e completará o entimema raciocinando que Dorieu venceu alguma prova; já se se diz “Dorieu participou dos jogos olímpicos e venceu”, a plateia é “forçada” a concluir que Dorieu ganhou uma coroa de louros.<sup>62</sup>

Enquanto método, a dialética era uma espécie de exercício mental com a finalidade de melhorar a capacidade argumentativa. Infelizmente, pouco se sabe sobre o ensino da dialética no Liceu além daquilo apresentado nos *Tópicos*. Com certeza, promoviam-se “competições”, talvez acirradíssimas, entre os estudantes como “atividade curricular”. Nessas disputas, dois

<sup>61</sup> Embora corrente, a concepção de que o entimema seja um silogismo “abreviado” (faltando uma das premissas ou a conclusão) é posterior a Aristóteles. O entimema para o Estagirita é um silogismo dialético, “um silogismo de ‘probabilidades’ e ‘signos’”, consoante anota Racionero (*In: ARISTÓTELES, 1999, p. 124-125*). Ainda em relação ao tema, cf. *Analíticos Anteriores, 70a3-70b38* e Racionero (*In: ARISTÓTELES, 1999, p. 183-184, nota n. 54 e p. 417, nota n. 280*).

<sup>62</sup> As possibilidades de construção de entimemas são variadas e, a depender da disseminação da *éndoxa* de qual partem e da sua “obviedade”, é possível ocultar, fazendo o interlocutor deduzir, quaisquer das premissas, até mesmo ambas, e/ou a conclusão. Apenas para se manter no exemplo dado por Aristóteles, expõem-se, no quadro a seguir, algumas formas nas quais esse entimema pode ser apresentado:

Silogismo completo	Quem vence a Olimpíada, recebe a coroa de louros (P1); Dorieu venceu a Olimpíada (P2); Dorieu recebeu a coroa de louros (C).
Entimema com P1 oculta	Dorieu venceu a Olimpíada (P2); Dorieu recebeu a coroa de louros (C).
Entimema com P2 oculta	Quem vence a Olimpíada, recebe a coroa de louros (P1); Dorieu recebeu a coroa de louros (C).
Entimema com C oculta	Quem vence a Olimpíada, recebe a coroa de louros (P1); Dorieu venceu a Olimpíada (P2).
Entimema apenas com P2	Dorieu venceu a Olimpíada (P2).
Entimema apenas com C	Dorieu recebeu a coroa de louros (C).

interlocutores, um no papel de indagador e outro no de respondedor, debatiam sobre dado assunto e um juiz arbitrava. Após uma série de perguntas e respostas, um deles era declarado vencedor do debate. As questões postas em discussão envolviam os problemas mais diversos e tinham por base as *éndoxxa* de seu auditório (BERTI, 1998, p. 18-27; SANMARTÍN In: ARISTÓTELES, 1982, v. 1, p. 81-87; SMITH, 1999, p. 57-62).

Para Aristóteles, essa era a mais evidente das utilidades da dialética (*Top.*, 101a28-30). Qual se dá com o ginasta que, quanto mais se exercita, melhor desempenho tem, quanto mais o dialético exercitar suas habilidades argumentativas, melhor ele argumentará (BERTI, 1998, p. 31-33).

Essa relação também é válida para a retórica. Quanto mais o rétor se “exercita”, mais se torna apto a encontrar “os meios de persuasão mais adequados” para tornar um algo dúbio em credível, evitando, assim, que a “injustiça” e a “mentira” prevaleçam sobre a “justiça” e a “verdade” ou não possa defender-se frente às acusações que lhe imputem ou acusar aqueles que lhe ofendem (*Rh.*, 1355a20-24 e 1355a38-1355b2).

Sob outro aspecto, decorrente desse “exercício”, a dialética serve também para tornar possível o “diálogo” com as “multidões” (*Top.*, 101a30-34). Essa possibilidade de diálogo advém da base na qual a dialética assenta suas premissas: as *éndoxxa*. Partindo das premissas compartilhadas por determinado agrupamento social, o dialético prospecta ali os melhores argumentos e consegue não apenas dialogar com ele, mas, também, “corrigi-lo” quando não “refletir bem” sobre algo (BERTI, 1998, p. 34).

Também a retórica desempenha uma função análoga. Comentou-se, ainda na seção 1.2, que retórica não precisa se aprofundar em uma determinada matéria para persuadir sobre certo aspecto a ela atinente. Em verdade, quanto mais a retórica se aprofunda em uma matéria, “garimpando” meios persuasivos mais tecnicistas, menos se faz retórica: adentra-se no campo das ciências, desfigurando-a (*Rh.*, 1358a21-26 e 1359b12-16). Em meio a um auditório, a exemplo de uma assembleia política, pode haver um número significativo de ouvintes que, por uma razão ou outra, não conheçam dos aspectos mais técnicos do assunto ali tratado e, para a eficiência do discurso, cabe ao rétor persuadir a partir daquele entendimento mais comum sobre a temática em pauta (*Rh.*, 1355a24-29; BERTI, 1998, p. 173)<sup>63</sup>.

Por fim,<sup>64</sup> para Aristóteles, apenas a dialética e a retórica podem formular questões a

---

<sup>63</sup> Esse ponto é bastante semelhante ao “trabalho” prestado por Górgias ao seu irmão médico para persuadir os pacientes sobre a necessidade de submeterem-se a determinado procedimento médico ou tomar certa medicação (*Grg.*, 456a7-c7).

<sup>64</sup> Berti (1998, p. 174-177) ainda apresenta outra correlação, por ele mesmo considerada “menos evidente”, entre a dialética e a retórica: a capacidade de ambas escolherem o “bem” em detrimento do “mal” quando distinguem

partir dos contrários de um mesmo algo (*Rh.*, 1355a33-35). No âmbito da dialética, as aporias servem para descartar o falso do verdadeiro, servindo, inclusive, como forma de se chegar aos primeiros princípios a partir das considerações comuns sobre eles (*Top.*, 101a34-36). Para a retórica, serve para descobrir aquilo que é ou não persuasivo, não para persuadir sobre o falso ou o imoral, mas como forma de antecipar-se às contra-argumentações, funcionando como uma espécie de “razão proléptica”<sup>65</sup> (BERTI, 1998, p. 34-40 e p. 173-174).

Com base nos *Tópicos* e na *Retórica* e com auxílio dos estudos de Berti (1998, p. 171-177) e Reboul (2004, p. 24-27 e p. 34-35) e comentários de Sanmartín (*In: ARISTÓTELES*, 1982, v. 1, p. 81-87) e Segurado e Campos (*In: ARISTÓTELES*, 2007, p. 83-97 e p. 143-157), pode-se traçar a seguinte correlação<sup>66</sup> entre a dialética e a retórica:

DIALÉTICA	RETÓRICA
Atua em qualquer âmbito (sem “gênero” definido) ( <i>Top.</i> , 100a18-21)	Atua em qualquer âmbito (sem “gênero” definido) ( <i>Rh.</i> , 1355b7-12)
É um método ( <i>Top.</i> , 100a18-21)	Possui um método ( <i>Rh.</i> , 1354a7-8)
Tem caráter técnico (silogismos) ( <i>Top.</i> , 100a21-24)	Tem caráter técnico (entimema) ( <i>Rh.</i> , 1355a3-14)
É um exercício que torna o orador mais eficaz nos debates e diálogos ( <i>Top.</i> , 101a28-30)	É um exercício que torna o orador mais eficaz nos discursos ( <i>Rh.</i> , 1355a20-24)
Argumenta desde lugares comuns ( <i>Top.</i> , 101a30-34)	Persuade desde lugares comuns ( <i>Rh.</i> , 1355a24-29)
Pode distinguir o verdadeiro do falso formulando aporias ( <i>Top.</i> , 101a34-36)	Pode distinguir o verossímil do inverossímil através de aporias ( <i>Rh.</i> , 1355a29-38)

#### Quadro 02 – Paralelo entre dialética e retórica

Como se pode perceber, a moral não foi incluída entre os pontos de correlação. E não o foi posto de forma proposital.

O método dialético é intrinsecamente moral. Conforme dito e repetido, o fundamento dos argumentos dialéticos é a crença compartilhada sobre algo e, mesmo não transitando no campo das verdades, a dialética não pode se afastar do verossímil. O dialético pode tentar

o “aparente” do “autêntico”. Essa perspectiva apresentada por Berti será discutida na seção 2.2.1 *infra*.

<sup>65</sup> A prolepse é a figura retórica que pretende “antecipar o argumento do adversário” (REBOUL, 2004, p. 251) apresentando respostas a possíveis questionamentos à própria argumentação aduzida, “blindando-a”.

A expressão “razão proléptica”, tomada de empréstimo de Santos (2002, p. 240), é utilizada aqui no sentido de prolepse mesmo, isto é, uma construção argumentativa cuja intenção é, ao oferecer respostas às questões mais facilmente discutíveis da própria argumentação, reduzir o espaço do oponente, obrigando-o ou a discutir um ponto em tese já esclarecido ou a elaborar um contra-argumento mais complexo que, talvez, não seja assimilável de pronto por exigir uma intrincada concatenação de razões, muitas vezes enfadonha para certos ouvintes.

<sup>66</sup> Price (1968, *passim*, mas em especial p. 152-163) relaciona uma série de “antístrofes” na *Retórica*: o modo de deliberação, a valoração, a rememoração, a demonstração, a dialética em si e a própria retórica.

“driblar” seu oponente, evitando ao máximo ceder-lhe as premissas que o levaria a perder o debate, mas não pode, de modo algum, mentir.<sup>67</sup> Com a retórica, aparentemente, dar-se-ia o mesmo, por ser sua antístrofe. Em vários trechos da *Retórica*, o Estagirita exorta pelo bom uso (moral) da retórica, sustentando que sua função é a defesa da justiça e da verdade (*Rh.*, 1355a20-24), porque exercer essa arte sob um viés imoral é prejudicial (*Rh.*, 1355b2-7).

Essa admoestação é vista por uma corrente minoritária como justificativa suficiente para correlacionar dialética e retórica. No entanto, em que pesem as reiteradas manifestações de Aristóteles por uma retórica moral, tem prevalecido a perspectiva da vertente majoritária que entende a retórica como uma técnica ambivalente quanto à moral, incidindo exatamente nesse ponto a distinção que faz a retórica antístrofe da dialética: análoga, mas não idêntica.

Essa será a temática que se debaterá não só na próxima seção, mas, a partir de agora, em todo o trabalho.

#### 1.4 ARISTÓTELES E A MORALIDADE DA RETÓRICA

De forma esparsa, ao longo de todo esse capítulo, pontuou-se a perspectiva aristotélica quanto ao viés moral da retórica. Nessas menções, é possível perceber que Aristóteles às vezes assevera um caráter ambivalente, às vezes defende-lhe um viés moral. Mesmo sendo posições opostas, a incoerência nesse ponto é apenas aparente e parece poder ser resolvida fazendo uma distinção<sup>68-69</sup> entre a visão “pessoal” e a “científica” do Estagirita.

As recorrentes admoestações de Aristóteles para praticar a retórica sob um viés moral, criticando quem dela se utiliza “injustamente” (*Rh.*, 1354a24-26;<sup>70</sup> 1355a23-24;<sup>71</sup> 1355a29-

---

<sup>67</sup> É preciso ter em conta que, assim como a retórica, a dialética atua no âmbito da contingência. Portanto, pode ocorrer de o dialético concluir pela verossimilhança de algo não verossímil, não pela intenção, mas por erro – há naquele algo uma aparência de verossimilhança que o induziu a raciocinar falsamente. O sofista, pelo contrário, tem a intenção de enganar: mesmo ciente de que sua proposição não é verossímil, ele induz seu auditório a crer na verossimilhança de seu ponto de vista apenas visando vencer a discussão. Sobre essa distinção, cf. em especial *Metafísica* 1004b17-26. Sobre a neutralidade da dialética, cf. *Tópicos* 126a30-126b3. Sobre a imparcialidade da técnica, cf. nota n. 54, na p. 27.

<sup>68</sup> Deixe-se explícito que não se pretende qualquer ineditismo quanto a essa distinção aqui apresentada. Por um lado, porque, por não ser o objetivo dessa pesquisa, não se analisou exaustivamente a questão como uma abordagem de jaez original exigiria; por outro, por não ser possível atribuir a Aristóteles essa posição pessoal conforme as considerações quanto à preservação e à difusão dos seus escritos, apresentadas no prólogo desse capítulo.

<sup>69</sup> Ryan (1978, p. 297-298, nota n. 14) elabora uma distinção entre um caráter “substantivo” (isto é, de índole moral) e “procedimental” (ou seja, indiferente quanto à moral) no âmbito da *Retórica*.

<sup>70</sup> “It is not right to pervert the judge by moving him to anger or envy or pity [...]”.

<sup>71</sup> “[...] so that if the decisions of judges are not what they ought to be, the defeat must be due to the speakers themselves, and they must be blamed accordingly”.

35;<sup>72</sup> 1355b2-7<sup>73</sup>), são, sem dúvida, um indicativo de, senão uma propensão ao moralismo, ao menos uma preferência pelo uso “justo” (moral) da retórica. Essa exortação do Estagirita, que se tornará o guia das vertentes interpretativas de cunho moral da *Retórica*, certamente ancora-se em sua concepção ética de “felicidade” (εὐδαιμονία; *eudaimonía*) quer no âmbito particular, conforme as *Éticas* (nicomaquéia e eudêmia), quer no âmbito social/comunitário, consoante na *Política*. Nesse sentido, aparentemente não é descabido creditar a Aristóteles uma posição **pessoal** em favor da perspectiva moral.

Entretanto, não obstante essa sua (plausível) simpatia por uma retórica de jaez moral, Aristóteles era fiel à “verdade” (*EN.*, 1096a14-17)<sup>74</sup> e, por ser um realista (JAEGGER, 1968, p. 368-406), observa que a potencialidade (*dýnamis*) da retórica é capaz persuadir sobre algo em um sentido ou em seu oposto, produzindo discursos válidos para ambos os contrários – até mesmo em questões morais. Assim, enquanto arte, qualquer pessoa, quer um *phrónimos*, quer um demagogo (δημαγωγός; *dēmagōgós*)<sup>75</sup>, poderia se servir da retórica a fim de alcançar seus objetivos, ainda que antiéticos e imorais. E um exemplo bastante consistente dessa indiferença moral está no estudo que se convencionou chamar de “retórica das paixões”.

No Livro II da *Retórica*, Aristóteles analisa como um dado número de *páthē*<sup>76</sup> pode dar causa à persuasão, investigando-os sob três aspectos: **o que** é sentir aquele *páthos*, **por quem** ou **contra quem** se sente e **por que** se sente (*Rh.*, 1378a20-30; BARNES, 1999, p. 266-268; GRIMALDI, 1988, p. 12-15). Aqui, diferentemente de seus trabalhos sobre ética, Aristóteles, por exemplo, não está interessado sobre se sentir cólera é algo bom ou não, se encolerizar-se é correto ou não e em até que ponto é justo encolerizar-se (*EN.*, 1108a4-9 e 1125b26-1126b10). O Estagirita quer saber quem sente cólera mais facilmente, por ou contra quem sente e por quais motivos, a fim de canalizar tal sentimento para persuadir seu auditório

---

<sup>72</sup> “[...] we must be able to employ persuasion, just as deduction can be employed, on opposite sides of a question, not in order that we may in practice employ it in both ways (for we must not make people believe what is wrong), but in order that we may see clearly what the facts are [...]”.

<sup>73</sup> “And if it is objected that one who uses such power of speech unjustly might do great harm, that is a charge which may be made in common against all good things except excellence, and above all against the things that are most useful, as strength, health, wealth, generalship. A man can confer the greatest of benefits by a right use of these, and inflict the greatest of injuries by using them wrongly”.

<sup>74</sup> “Yet it would perhaps be thought to be better, indeed to be our duty, for the sake of maintaining the truth even to destroy what touches us closely, especially as we are philosophers; for, while both are dear, piety requires us to honour truth above our friends”.

<sup>75</sup> Aristóteles chama “demagogos” aqueles rétores que abraçaram a política no intuito de conquistarem interesses particulares, sem maiores escrúpulos. Sobre essa crítica, cf. *Política*, 1305a28-1305b30.

<sup>76</sup> A ira (ou cólera), a calma, o amor e o ódio, o temor e a confiança, a vergonha e a impudência, o favor, a compaixão, a indignação, a inveja e a emulação e o desprezo.

sobre dada tese (*Rh.*, 1378a31-1380a4). É uma análise meramente instrumental.<sup>77</sup> Portanto, desde um ponto de vista **científico**, para o Estagirita, a retórica seria moralmente ambivalente.

Então, qual dessas perspectivas prevalece para Aristóteles? Para a tese que aqui se sustenta, bem como para a vertente majoritária, a científica se sobrepõe à pessoal.

Sobre esse ponto, contudo, cabe uma observação. Do mesmo modo que não se pleiteia ineditismo nessa distinção, não se quer afirmar que as interpretações, morais ou ambivalentes, sequer implicitamente a considerem como pressuposta, ou que ela seja necessária para tratar a questão ou ainda resolva, de vez, o problema. Essa distinção apenas aponta para os *loci* onde ambas as perspectivas vão buscar seus pontos de partida.

Como parece óbvio, classificar perspectivas como “morais” ou “ambivalentes quanto à moral” implica em dicotomizar uma série de interpretações a partir de sua leitura quanto ao papel da moral na retórica: se lhe é algo (mais ou menos) essencial ou se é-lhe indiferente. Entretanto, embora cada uma das vertentes compartilhe de um mesmo elemento comum, as interpretações se fundamentam em bases distintas. Dizer, então, por exemplo, que as leituras morais têm uma “perspectiva moral” sobre a retórica não diz muito, é uma simplificação quase às raias do pleonasma. E, sob esse aspecto, contrapor-se a algo tão vago seria ou uma tarefa sem resultados, porque inconclusiva, ou incerta, porque imprecisa. Portanto, é preciso avançar um pouco mais, não obstante a impossibilidade de evitar, de todo, as generalizações.

Assim, ainda de modo bastante geral, podem-se citar três posicionamentos básicos a partir dos quais as interpretações de viés moral se sustentam: na “relação antitrófica” entre a dialética e a retórica, na subordinação da retórica à *phrónēsis* ou ainda lendo a *Retórica* desde as *Éticas* (nicomaquéia e/ou eudêmia) e da *Política*. Essas perspectivas não são estanques ou excludentes, mas, na maioria das vezes, relacionam-se entre si em uma série muito ampla de variações, com ênfases distintas e cambiantes nesse ou naquele aspecto. As leituras as quais a hipótese aqui defendida será contraposta, detalhadamente apresentadas no próximo capítulo, foram selecionadas por privilegiarem, cada uma, um desses aspectos em particular, mas sem excluir os demais.

Contudo, essa profusão de perspectivas não é exclusiva da vertente moral. Mesmo a gama de interpretações que postulam o viés ambivalente sendo menos ampla, ela apresenta perspectivas distintas, embora não tão distantes entre si. O fundamento básico comum é ver a retórica como uma técnica, seja no sentido dado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, seja em

---

<sup>77</sup> É significativo, apenas para ficar no exemplo, o caráter instrumental do estudo da cólera, conforme o seguinte excerto: “Clearly the orator will have to speak so as to bring his hearers into a frame of mind that will dispose them to anger, and to represent his adversaries as open to such charges and possessed of such qualities as do make people angry” (*Rh.*, 1380a2-4).

outro sentido, quer como um assunto técnico,<sup>78</sup> quer ainda enquanto um método decorrente do *Organon* aristotélico.

Há ainda algumas posições “heterodoxas” que pretendem ou conciliar ou resolver essa dicotomia, a exemplo do posicionamento de Rowland e Womack (1985, *passim*). Para esses autores, o problema consiste na indiferenciação do significado da palavra “retórica”. Segundo sua perspectiva, é preciso distinguir a retórica enquanto **método** da retórica como **produto**, o discurso retórico. Naquele, a retórica é indiferente à moral; nesse, é-lhe ambivalente, embora privilegie o aspecto moral em detrimento do imoral. Esse ponto de vista, no entanto, apresenta alguns problemas que aqui se consideram sérios. O primeiro deles é Aristóteles não ter feito esse tipo de distinção. O segundo, em defender que apenas uma das potencialidades do objeto, a “positiva”, sempre prevaleça, quando, em verdade, ou ambos os aspectos são igualmente possíveis ou, em face das circunstâncias, o lado “negativo” possa ter prevalência. Um terceiro, talvez o mais evidente, é, por, na prática, o ser “indiferente” do método e o ser “ambivalente” do produto não se diferenciarem um do outro.

Resumindo e concluindo: por hipótese, a ser analisada nos próximos capítulos, por a retórica persuadir para ambos os contrários, primariamente ela é uma atividade de viés moral ambivalente, a não ser que esteja orientada pela admoestação de Aristóteles, pois o raciocínio retórico é uma espécie de *deinotēs* porque a retórica é uma *tékhnē*.

---

<sup>78</sup> Para Barnes (1999, p. 263-264), a retórica é um assunto técnico e não uma técnica porque não possui um corpo próprio de regras. De acordo com sua concepção, a retórica combina três técnicas diferentes – lógica, “psicologia moral” e oratória e eloquência – para, através delas, persuadir. Não há, conforme sustenta, um eixo comum que una essas três formas de arte em uma única arte, mas um modo de analisar as questões sob três formas diferentes com um objetivo comum. Dada essa característica, Barnes compara a retórica a uma pega, ave que constrói seus ninhos retirando partes de ninhos de outras aves.

## 2 AS INTERPRETAÇÕES DE VIÉS MORAL DA RETÓRICA

Em continuidade à proposta da presente pesquisa, já conhecidos os pressupostos, os elementos de análise e a hipótese – elencados na introdução e no capítulo antecedente –, agora é a ocasião de apresentar as perspectivas com as quais a hipótese logo mais será confrontada. Contudo, antes, são necessárias algumas palavras sobre o método a ser aplicado. Porém, a exposição será breve, resumida a apenas a uma apresentação geral do modelo argumentativo de Toulmin, mas o suficiente, no entanto, para a compreensão desse exame crítico, tendo em vista que o intuito não é analisar aquele modelo em si e, sim, servir-se dele.

Nesse sentido, a fim de explicitar os fundamentos da argumentação das perspectivas de viés moral, em primeiro lugar, apresenta-se o modelo Toulmin de análise argumentativa, técnica pela qual as leituras serão analisadas. Em seguida, procede-se à análise de cada uma das quatro leituras escolhidas. Por fim, apresenta-se uma visão geral das interpretações de viés moral em contraposição à hipótese.

### 2.1 O MODELO TOULMIN: BREVES CONSIDERAÇÕES

Uma das imposições da contingência do Mundo é a valoração. Com base em indícios mais ou menos frequentes e/ou regulares, os seres humanos têm estimado e valorado certos aspectos da vida em detrimento de outros, qualificando-os como positivos ou negativos. Esse valor apostado a determinado algo está impregnado de uma visão **particular** de Mundo (ADEODATO, 2011, p. 63-67) que, por meio de uma tentativa bem-sucedida de injunção, faz dela uma perspectiva **compartilhada** “por todos, pela maioria ou pelos mais sábios e, dentre esses, por todos, pela maioria ou pelos mais eminentes” (*Top.*, 100b21-23). E o expediente utilizado para tanto é a argumentação ou, através da retórica,<sup>79</sup> a persuasão.

Diuturnamente, todos nós argumentamos sobre os mais variados assuntos, com as mais diversas pessoas (TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 4-5). Nossa argumentação vai desde aqueles temas mais corriqueiros, a exemplo de qual time de futebol tem mais chances de conquistar o campeonato, até aqueles mais específicos e tecnicistas, como os debates sobre geopolítica e relações internacionais ou macroeconomia – sem falar no discurso científico.

---

<sup>79</sup> Existem outras formas de impor uma perspectiva particular como um ponto de vista geral, é claro. É o caso, por exemplo, da publicidade de massa, da propaganda enganosa ou, de forma mais extrema, da violência física. Em uma perspectiva mais realista, de base empírica, a persuasão retórica também pode utilizar de meios tidos por imorais, como mentiras, omissões, fingimentos, falácias, etc. (ADEODATO, 2013, *passim*). Schopenhauer (2017, *passim*), por exemplo, lista uma série de trinta e oito estratégias pelos quais qualquer utente pode impor sua perspectiva a um determinado auditório, ainda que suas alegações sejam desarrazoadas.

Comentaristas esportivos, advogados, médicos, políticos, cientistas, filósofos, enfim, as pessoas em geral argumentam em favor de uma tese com o propósito de tornar seus pontos de vista uma perspectiva comum, quer dizer, têm a pretensão de persuadir ou convencer os seus interlocutores da verossimilhança de dada alegação, convertendo o dúbio em algo credível (TOULMIN, 2003, p. 117).

Todo argumento parte de uma alegação ou assertiva, uma *claim*<sup>80</sup> (C) (TOULMIN, 2003, p. 117; TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 25 e p. 29-35), encerrando sua pretensão. Entretanto, o argumento não se resume àquela alegação enunciada: vai além, deitando as suas raízes em elementos mais ou menos distantes (TOULMIN, 2003, p. 87). Sua estrutura é muito mais complexa que aquela assertiva sobre dado algo (TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 25-128).

Consoante Toulmin (2003, p. 90-91) destaca, se a alegação não foi feita imponderada e irresponsavelmente, há **dados** (D) que lhe possibilitam ser sustentada, podendo ser ofertados se e quando for questionada. Como parece óbvio, tipos diferentes de alegação exigirão tipos de dados diferentes. Contudo, não há a necessidade de os dados serem diretos. Há argumentos complexos que exigem um número bastante significativo de informações, cuja concatenação resulta nos dados que sustentarão aquela assertiva. Os dados podem ser estatutos legais, saberes do senso comum, séries estatísticas, experimentos de laboratório, outras alegações, etc., desde que sejam informações aptas para sustentarem aquela alegação inicial, quer esclarecendo-a, quer firmando-a. Outrossim, precisam ter um caráter mais consensual que a *claim*, de modo a torná-la mais credível (TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 37-44).

Ainda assim, os dados podem ser insuficientes para tornar persuasivo o argumento, exigindo uma **garantia** (W) de que se pode relacioná-los com a alegação (TOULMIN, 2003, p. 91-93). A garantia é uma afirmação geral apta a tornar possível a relação entre os dados e a alegação, quer dizer, ela assegura que, quando houver dados D, pode-se assumir a alegação C (TOULMIN, 2003, p. 92; TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 51). Contudo, nem sempre as garantias são evidentes ou explícitas.

Em muitos tipos de argumentos, a exemplo dos jurídico-judiciais, cujas regras estão previstas em códigos, ou dos técnico-científicos, fundados em leis naturais, as garantias são, até certo ponto, triviais. Contudo, há casos muito mais complexos quando, por exemplo, as

---

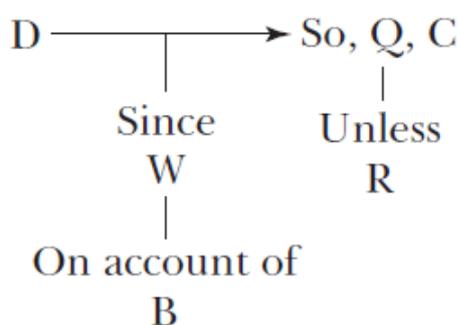
<sup>80</sup> Na tradução em língua portuguesa (TOULMIN, 2001), *claim* é traduzida por “conclusão”, embora a tradução aparentemente mais adequada nesse caso seja “alegação” ou “pretensão”. Aqui, além desses termos, preferiu-se utilizar também “assertiva” como traduções para *claim*. Outrossim, preferiu-se traduzir *rebuttal* por “exceção”, pela característica desse elemento no modelo Toulmin, em detrimento de “refutação”. Contudo, mantiveram-se as siglas em língua inglesa: **C** (*claim*) para assertiva; **D** (*datum*), dados; **W** (*warrant*), garantia; **B** (*backing*), apoio; **Q** (*qualifiers*), qualificadores; e **R** (*rebuttals*), exceções.

regras jurídicas ingressam em um debate mais moralizado, como é o caso do aborto. Daí a necessidade de um apoio.

O **apoio** (B) é o aval que sustenta toda a argumentação e está relacionado diretamente com todos os demais elementos (TOULMIN, 2003, p. 92; TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 61-72). Em uma escala crescente de consensualidade, o apoio tem o maior grau, tornando a alegação confiável e convincente. Um exemplo bastante significativo no âmbito do direito é a constituição, fundamento de toda ordem jurídico-positiva estatal.

Contudo, embora se tenha um esquema de análise bastante complexo, é preciso ter em mente que nem sempre um argumento será universal e inquestionável. Existem determinadas circunstâncias que podem ou não ampliar seu espectro de atuação ou mesmo excetuar-lhe. No primeiro caso têm-se os **qualificadores** (Q) (TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 85-94); no outro, as **exceções** (R) (TOULMIN; RIEKE; JANIK, 1984, p. 95-102).

Em resumo, Toulmin estratifica um argumento desde seu elemento menos consensual, a alegação, até o mais convincente, o apoio, destacando, por fim, algumas circunstâncias que podem ou não lhe graduar a intensidade ou excetuar-lhe a aplicação. De modo bastante geral, de acordo com o modelo Toulmin, todo argumento pode ser traduzido em uma sentença como “pelo dado D, então, qualificador Q, tem-se a pretensão C, desde que não a exceção R, pois pela garantia W porque o apoio B”. Graficamente, o modelo de análise argumentativa de Toulmin apresenta o seguinte *layout*:



**Figura 02 – Reprodução do *layout* do modelo Toulmin (TOULMIN, 2003, p. 97)**

Para passar de um passo para outro nesse trajeto, Toulmin supõe um diálogo, no qual o interlocutor lança um questionamento. Assim, apresentada uma alegação, por exemplo, a de que “Harry é um súdito britânico”,<sup>81</sup> um ouvinte poderia perguntar (para passar aos dados) “o que há para seguir adiante?”. A resposta poderia ser algo como “Harry nasceu em Bermuda”.

<sup>81</sup> O exemplo aqui mencionado é de Toulmin (2003, p. 89-100), com pontuais adaptações.



dialética é uma atividade de jaez intrinsecamente moral. Portanto, não se pode falar em uma retórica que não seja “boa”.

Self aborda a *Retórica* sob uma perspectiva conjunta com outros textos de Aristóteles, privilegiando a *Ética a Nicômaco*, em uma interpretação que faz da retórica uma atividade prática subordinada à *phrónēsis*. Assim como entende Grimaldi, para Self não há uma retórica “má” porque a retórica é uma antístrofe da dialética, mas, antes e sobretudo, porque a retórica exige um raciocínio verdadeiro: raciocinar falsamente a descaracteriza enquanto arte.

O texto de Ryan, o mais antigo dos aqui comentados, propõe-se a estabelecer uma leitura interpretativa concatenada entre as *Éticas*, a *Política* e a *Retórica*. O elemento convergente que estabeleceria o fio condutor harmônico é a figura do *spoudaîos*. Contudo, diferentemente da perspectiva de Self, o acento está na relação entre o *spoudaîos* e a polis. Sua leitura não faz do rétor, enquanto *spoudaîos*, um descobridor de “verdades morais”, como conclui Johnstone, mas um defensor do *ethos* social.

Por fim, o texto de Johnstone é cronologicamente posterior aos de Self e Ryan e parte deles para propor sua tese. Johnstone aprofunda a perspectiva defendida por Self e, aproximando-se da leitura de Ryan, vincula a retórica à vida na polis, imputando-lhe a tarefa de estabelecer as “verdades morais”. O artigo de Johnstone é um texto convergente entre as interpretações de subordinação à *phrónēsis* e de leitura conjunta, apresentadas nos itens **b** e **c**.

Essas quatro leituras interpretativas serão, agora, analisadas sob o modelo Toulmin de argumentação, seguindo prioritariamente o itinerário analítico-esquemático traçado, partindo-se da alegação até a base, concluindo com os qualificadores e as exceções.

### 2.2.1 A retórica dialética: a leitura de Grimaldi

Em seus dois *Commentaries*, Grimaldi (1980; 1988) lê a *Retórica* desde as exortações de Aristóteles por uma “boa” retórica, isto é, uma retórica sob a égide da moral. Basicamente, a leitura interpretativa de Grimaldi visa identificar as contradições nesse âmbito, consideradas aparentes, e eliminá-las, dando-lhes a interpretação “correta”. Dentre os diversos trechos nos quais Grimaldi executa essa tarefa, talvez seu comentário sobre *Retórica* 1355b15-21 seja o mais paradigmático deles, por ser uma passagem de interpretação bastante controversa. O trecho é o seguinte:

Ademais, é evidente que é próprio da arte retórica reconhecer o persuasivo real e o persuasivo aparente, da mesma maneira que a dialética reconhece o silogismo real e o silogismo aparente. A sofística, assim, não se encontra na faculdade, mas na intenção. Portanto, há o rétor por conhecimento e o rétor por intenção

enquanto há o sofista por intenção e há o dialético, não por intenção, mas pela faculdade (Tradução em equivalência dinâmica das versões de Alexandre Júnior,<sup>82</sup> Freese,<sup>83</sup> Racionero,<sup>84</sup> Rhys Roberts<sup>85</sup> e Tovar<sup>86</sup> com apoio no texto em grego editado por Immanuel Bekker<sup>87</sup>).

A polêmica nesse trecho reside na ausência de um termo distintivo entre os dois tipos de rétores. Grimaldi (1980, p. 33-34), entre outros leitores de tendência moral, interpreta essa passagem identificando o rétor “por conhecimento” com o dialético e o rétor “por intenção” com o sofista desde a “relação antitrófica” entre a retórica e a dialética (*Rh.*, 1354a1). A partir desse paralelo, então, Grimaldi distingue a “boa” retórica, a que estabelece discursos justos, para ele a retórica propriamente dita, da “má” retórica, isto é, a sofística, uma “falsa retórica” cujo objetivo é distorcer e manipular a compreensão da realidade. Essa dissociação da retórica de expedientes tidos por moralmente reprováveis – uma perspectiva aparentemente desejada por Aristóteles, dada a possibilidade de seu uso “injusto” (*Rh.*, 1355b2-7), conforme comentado na seção 1.4 – pode ser resumida na seguinte assertiva: “a retórica não atua no âmbito da falsidade”<sup>88</sup>.

---

<sup>82</sup> “Além disso, é evidente que pertencem a essa mesma arte o credível e o que tem aparência de o ser, como são próprios da dialética o silogismo verdadeiro e o silogismo aparente; pois o que faz a sofística não é a capacidade mas a intenção. Portanto, na retórica, um será retórico por conhecimento e outro por intenção, ao passo que, na dialética, um será sofista por intenção e o outro dialético, não por intenção, mas por capacidade”.

<sup>83</sup> “It is further evident that it belongs to Rhetoric to discover the real and apparent means of persuasion, just as it belongs to Dialectic to discover the real and apparent syllogism. For what makes the sophist is not the faculty but the moral purpose. But there is a difference: in Rhetoric, one who acts in accordance with sound argument, and one who acts in accordance with moral purpose, are both called rhetoricians; but in Dialectic it is the moral purpose that makes the sophist, the dialectician being one whose arguments rest, not on moral purpose but on the faculty”.

<sup>84</sup> “Además de esto, (es asimismo claro) que lo propio de este arte es reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente, del mismo modo que (corresponde) a la dialéctica reconocer el silogismo y el silogismo aparente. Sin embargo, la sofística no (reside) en la facultad, sino en la intención. Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por ciencia y otro por intención, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención y otro dialético, no por intención, sino por facultad”.

<sup>85</sup> “Furthermore, it is plain that it is the function of one and the same art to discern the real and the apparent means of persuasion, just as it is the function of dialectic to discern the real and the apparent syllogism. What makes a man a ‘sophist’ is not his faculty, but his moral purpose. In rhetoric, however, the term ‘rhetorician’ may describe either the speaker’s knowledge of the art, or his moral purpose. In dialectic it is different: a man is a ‘sophist’ because he has a certain kind of moral purpose, a ‘dialectician’ in respect, not of his moral purpose, but of his faculty”.

<sup>86</sup> “[...] además, es evidente que pertenecen al mismo arte lo creíble y lo que parece creíble, como a la dialéctica el silogismo y el silogismo aparente (pues la sofística no consiste en facultad, sino en intención; mas por un lado, retórico será uno por conocimiento y otro por elección; por otro lado, el sofista lo será por intención, y el dialético, no por intención, sino por facultad) [...]”.

<sup>87</sup> “πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμὸν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμὸν: ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ’ ἐν τῇ προαίρεσει: πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δυνάμιν”.

<sup>88</sup> Embora não apresentada de forma explícita, o sentido dessa assertiva atribuída a Grimaldi está exposta nos seguintes trechos de sua argumentação, no original: “And [Aristotle’s] analysis of the apparent enthymeme (B 24) [isto é, Livro II, capítulo 24] demonstrates that this false rhetoric misrepresents by fallacious argumentation”;

Guiando-se pela análise argumentativa de Toulmin, uma vez conhecida a assertiva, é o momento de questionar sobre os dados do argumento, isto é, aquele conjunto de informações que, em tese, comprovar-lhe-ia a verossimilhança.

A esse respeito, Grimaldi (1980, p. 33-34) se serve do catálogo aristotélico dos tipos de raciocínio<sup>89</sup> (*sylogismós*) (*Top.*, 100a25-101a17) para firmar sua assertiva. Não são os raciocínios retóricos os que intentam falsear a realidade (*Rh.*, 1355a6-18)<sup>90</sup>, dando ares de plausibilidade e verossimilhança àquilo que não é nem plausível nem verossímil, daí baseando premissas e extraíndo deduções, mas os raciocínios sofisticos (*Arist.*, *SE.*, 165b7-8)<sup>91</sup>. Então, é fato, “argumentações falsas” são apenas sofismas, não argumentos retóricos: a “má” ou “falsa” retórica não passa de persuasão aparente (*φαινόμενον*; *phainómenon*), cujo intuito é vencer a qualquer preço (*SE.*, 171b24-25)<sup>92</sup>, mesmo às custas da verdade e da justiça. A retórica, por sua vez, segundo Aristóteles, lembra Grimaldi, não visa persuadir sobre o que é mal, mas, ao conhecer os contrários, defender o justo e o verdadeiro (*Rh.*, 1355a20-35).

Explicitado, agora, o suporte fático da alegação, o argumento de Grimaldi assumiria a seguinte feição: “dado que raciocinar sobre o falso é próprio da sofística (D), então a retórica não atua no âmbito da falsidade (C)”.

Superada essa primeira etapa da análise, advém, agora, o exame da relação entre os dados e a assertiva, quer dizer, a garantia de que essa assertiva pode ser afirmada a partir daqueles dados. A problemática é, assim, transferida da “aferição” dos dados enquanto fonte para se concentrar nas razões que lhes estabelecem o vínculo com a assertiva.

Sobre esse ponto, Grimaldi procura traçar um paralelo entre a retórica, a dialética e a sofística. No trecho comentado, Aristóteles é direto quanto à oposição entre a sofística e a dialética: ambos, o sofista e o dialético, têm capacidade para agir de um modo determinado,

“False rhetoric like false dialectic involves itself in a misrepresentation of reality as it is and as it can be known” e “In Book Two he takes up the analysis of false argumentation, not, as some have said, because the art of rhetoric occupies itself with false argumentation, but in order to point out the ways of fallacious reasoning”.

<sup>89</sup> Para o Estagirita, os raciocínios podem ser apodícticos (o demonstrativo), plausíveis (o dialético e o retórico) e aparentes (sofísticos: os sofismas, os erismas e os paralogismos).

<sup>90</sup> “[...] the orator’s demonstration is an enthymeme, [and this is, in general, the most effective of the modes of persuasion]; the enthymeme is a sort of deduction (the consideration of deductions of all kinds, without distinction, is the business of dialectic, either of dialectic as a whole or of one of its branches): clearly, then, he who is best able to see how and from what elements a deduction is produced will also be best skilled in the enthymeme, when he has further learnt what its subject-matter is and in what respects it differs from the deductions of logic. For the true and the approximately true are apprehended by the same faculty; it may also be noted that men have a sufficient natural instinct for what is true, and usually do arrive at the truth. Hence the man who makes a good guess at truth is likely to make a good guess at what is reputable”.

<sup>91</sup> “[...] contentious arguments are those that deduce or appear to deduce to a conclusion from premisses that appear to be reputable but are not so”.

<sup>92</sup> “[...] for in the former case those who are resolved to win at all costs snatch at everything, and so in the latter case do contentious reasoners”.

mas, enquanto esse age visando o bem e a verdade, aquele tem más intenções. Portanto, não é a capacidade que faz uma ação ser má, mas o desígnio de quem a pratica (*Top.*, 126a30-126b3)<sup>93</sup>. Nesse sentido, o dialético pode, mas não age para enganar; o sofista, por sua vez, usa o método dialético não para a verdade, mas com o intuito de enganar.

Desde esse aspecto da sofística, Grimaldi engendra um raciocínio de analogia para a retórica. Embora reconhecendo não haver um termo para distinguir uma categoria de rétor da outra, não se pode dizer que ambas as perspectivas são uma e mesma retórica. Então, aquela “retórica” que pretende falsear a realidade não é retórica, mas sofística. O verdadeiro rétor é quem conhece dos argumentos contrários sobre determinada questão, não com a intenção de persuadir sobre o injusto, mas, sim, para refutar quem assim o fizer, tal qual o faz o dialético (*Rh.*, 1355a29-35).

Sob esse enfoque, a relação entre uma e outra estaria clara, mesmo faltando um termo para designar a “retórica” de jaez sofisticado: se se pode dizer que a “boa” dialética está para a dialética “verdadeira” como a “má” dialética está para a sofística, então é possível afirmar que a “boa” retórica está para a retórica “verdadeira” como a “má” retórica está para a sofística. Assim, através dessa similitude, a garantia estaria estabelecida: “a sofística está para a retórica do mesmo modo que está para a dialética”. O argumento de Grimaldi pode, então, ser descrito nos seguintes termos: “dado que raciocinar sobre o falso é próprio da sofística (D), então a retórica não atua no âmbito da falsidade (C), pois a sofística está para a retórica do mesmo modo que está para a dialética (W)”.

Essa garantia ofertada por Grimaldi não é, de forma alguma, trivial. Sua construção exige esclarecimentos sobre o apoio ou, de acordo com Toulmin, caberia a questão “por que se pode afirmar isso?”. Para Grimaldi, o fundamento de sua argumentação está na frase de abertura da *Retórica*: “a retórica é uma antístrofe da dialética” (*Rh.*, 1354a1).

Essa escolha não poderia ser mais cuidadosa nem mais criteriosa. Em primeiro lugar, independentemente da interpretação que a ela se dê, essa afirmação é universalmente aceita por todos os leitores da *Retórica*. Em segundo, ela propicia uma aproximação de maneira tal entre a dialética e a retórica que consente e favorece uma interpretação moral da *Retórica*. Por

---

<sup>93</sup> “See also if he has put anything that is blameworthy or objectionable into capacity or the capable, e.g. by calling a sophist or a slanderer or a thief one who is capable of secretly thieving other people’s property. For none of the aforesaid characters is so called because he is capable in one of these respects; for even God and the good man are capable of doing bad things, but that is not their character; for it is always in respect of their choice that bad men are so called. Moreover, a capacity is always a desirable thing; for even the capacities for doing bad things are desirable, and that is why we say that even God and the good man possess them; for they are capable (we say) of doing evil. So then capacity can never be the genus of anything blameworthy. Otherwise, the result will be that some blameworthy thing is desirable; for there will be a capacity that is blameworthy”.

fim, mas não menos importante, ela se relaciona direta ou indiretamente com os elementos do argumento aduzido por Grimaldi, atuando como uma poderosa premissa silogística<sup>94</sup>.

Com o apoio, o argumento de Grimaldi toma a seguinte forma: “dado que raciocinar sobre o falso é próprio da sofística (D), então a retórica não atua no âmbito da falsidade (C), pois a sofística está para a retórica do mesmo modo que está para a dialética (W), porque a retórica é uma antístrofe da dialética (B)”.

A partir do apoio, o argumento de Grimaldi se torna harmonicamente encadeado. Mas, não obstante organicamente bem posto, ainda faltam duas questões da análise argumentativa de Toulmin: o qualificador e as circunstâncias de exceção.

Enquanto arte, a retórica atua sobre algo para gerar um algo diferente, que pode ou não pode ser de um dado modo (*EN.*, 1140a10-14). Os discursos retóricos, produtos da *tékhnē rhētoriké*, assim, podem ser discursos para o “bem” ou para o “mal” ou, dizendo de outra maneira, atuam tanto no âmbito da verossimilhança quanto no da falsidade. Esse caráter ambivalente próprio à arte é visto por Grimaldi como um problema e tanto. Contudo, o apoio o salvaguarda.

A relação “antistrófica” entre a retórica e a dialética paralela suas funções, como já comentado linhas atrás. De modo igual à dialética, o estudo dos contrários na retórica serve para fortalecer as proposições, a fim de enfrentar os argumentos opostos mais facilmente, no intuito de fazer prevalecer a justiça e a verdade. Nesse sentido, quando na retórica se faz uso de “falsos argumentos”, faz-se em vista de combater os raciocínios sofísticos, confrontando-os, para restabelecer a verdade e a justiça. Nesse sentido, essencialmente (Q), a retórica não atua no âmbito da falsidade, mas, por uma questão de método, analisa argumentos falsos (R).

Posto isso, o argumento de Grimaldi assume a seguinte feição: “dado que raciocinar sobre o falso é próprio da sofística (D), então, essencialmente (Q), a retórica não atua no âmbito da falsidade (C), a não ser que esteja analisando falsos argumentos (R), pois a sofística está para a retórica do mesmo modo que está para a dialética (W), porque a retórica é uma antístrofe da dialética (B)”.

Graficamente, o argumento de Grimaldi pode ser representado pelo seguinte *layout*:

---

<sup>94</sup> O silogismo pretendido por Grimaldi poderia ser escrito nesses termos: a retórica é uma antístrofe da dialética (P1); a dialética rejeita a falsidade (P2), logo a retórica atua no âmbito da verossimilhança (C). Ao adotar o apoio como premissa silogística, Grimaldi não apenas oculta o caráter relativístico de sua conclusão, mas amplia-lhe a força (qualifica-a), excedendo a campo-dependência a qual está vinculado. Sobre o tema, cf. Toulmin (2003, p. 100-109).

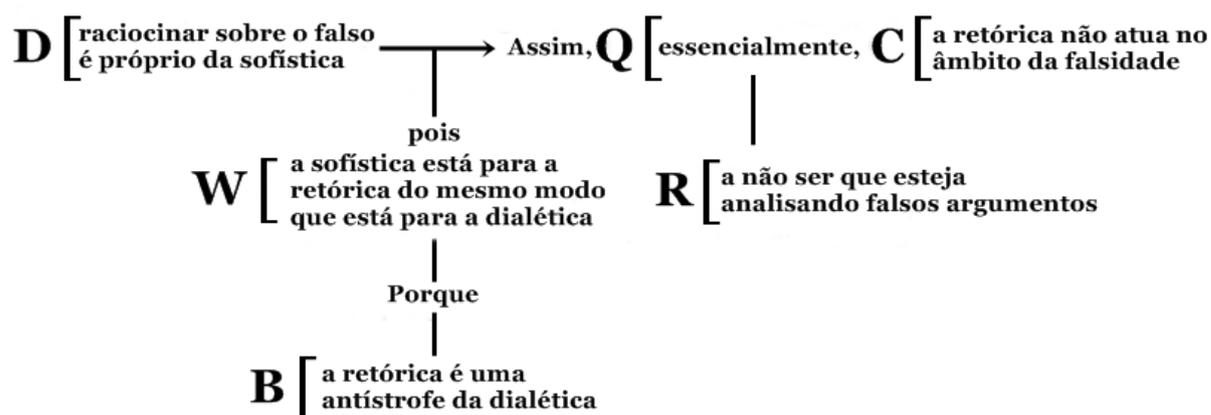


Figura 04 – O argumento de Grimaldi disposto no *layout* do modelo Toulmin

### 2.2.2 O rétor enquanto *phrónimos*: o argumento de Self

Na perspectiva de Self (1979, p. 131), a moral é algo inerente à retórica, característica de sua natureza mesma, motivo pelo qual persuasão e virtude estão associadas. Nesse sentido, defende, seria “inconsistente, contraditório ou excludente” separar questões éticas de questões práticas nos discursos retóricos. Não há, assim, por isso, na *Retórica*, qualquer conflito entre efetividade e eticidade na persuasão (SELF, 1979, p. 130). Portanto, para Self (1979, p. 131), a retórica é uma atividade de aspectos morais, típica do homem prudente, quer dizer, o rétor é (ou deveria ser), antes de um orador, um *phrónimos*. Sintetizando: a *claim* de Self seria algo como “o rétor deveria ser um *phrónimos*”<sup>95</sup>. Mas, o que sustentaria essa assertiva?

A essa questão, Self (1979, p. 131) apresenta três razões para fundamentar seu ponto de vista. A primeira delas é a relação de proximidade e de dependência entre a retórica e a *phrónēsis*; a segunda, a exigência de certas habilidades próprias do *phrónimos* para o rétor ter uma *performance* ideal; e a última, a relação entre indivíduo e sociedade. Embora expostas separadamente, essas razões entrelaçam-se, compartilhando elementos que as interligam. É o caso, por exemplo, dos tipos de prova e dos gêneros dos discursos retóricos, ora tidos como modelos da atuação do *phrónimos*, ora apresentados como suas ferramentas, presentes nessas três razões apontadas por Self. Nesse âmbito, os gêneros discursivos, mais especificamente, desempenham a função dos dados em sua argumentação.

<sup>95</sup> “This essay seeks to establish the claim that there is an ‘association of persuasion and virtue’ in Aristotle’s theory of rhetoric which derives from the nature of the art of rhetoric itself; more specifically, that the ideal practitioner of Aristotle’s *Rhetoric* employs the skills and qualities of Aristotle’s model of human virtue, the *Phronimos* or ‘man of practical wisdom’, who is described in the *Nicomachean Ethics*” (SELF, 1979, p. 131, itálico no original).

De fato, para Self (1979, p. 136-139), a arte retórica é uma ferramenta importante para a vida na polis. Em sua concepção, os discursos retóricos, seja corrigindo, através da retórica judicial (*Rh.*, 1358b10-12), demonstrando, por meio da retórica epidíctica (*Rh.*, 1358b12-13), ou ainda orientando, pela retórica deliberativa (*Rh.*, 1358b8-10), teriam o intento de persuadir as pessoas para agirem sempre com vistas ao melhor fim para a comunidade. Quer dizer, a retórica, através de seu poder de persuasão, seria o instrumento ideal para, em um ambiente de pessoas iguais e livre da tirania, auxiliar na promoção da “vida feliz” (*eudaimonía*) (SELF, 1979, p. 131).

Assim, o argumento de Self poderia ser apresentado nos seguintes termos: “dado que o discurso retórico visa sempre o bem da polis (D), então, o rétor tem de ser um *phrónimos* (C)”. Entretanto, embora pertinente, qual a ligação entre os dados e a assertiva? Ou melhor, como perguntaria Toulmin, “como se chegou até aí?”.

Essa conexão só é possível porque, no entendimento de Self, o raciocínio retórico é mais que apenas similar à *phrónēsis*: é, sobretudo, dela dependente.

Conforme Self (1979, p. 131-132) expõe, ambas, retórica e *phrónēsis*, estão inseridas no âmbito do contingente, impelidas à deliberação: a primeira, enquanto arte, sobre o “fazer”; a segunda, sobre o “agir”. Para a retórica, a deliberação vige em torno de “encontrar os meios mais persuasivos para cada caso” (*Rh.*, 1355b26-27)<sup>96</sup>, propósito concretizável se, e somente se, apenas houver o “raciocínio verdadeiro”, porque

Art, then, as has been said, is a state concerned with making, involving a true course of reasoning, and lack of art on the contrary is a state concerned with making, involving a false course of reasoning; both are concerned with what can be otherwise (*EN*, 1140a20-23).

Quer dizer, não há arte (atecnia) quando o raciocínio **não** for “verdadeiro” (“*false course of reasoning*”, na tradução de Ross). Na seção 1.1, pontuou-se que o “raciocínio verdadeiro” se circunscreve ao conhecer do porquê e da causa e que os conhecer bem é o que faz o raciocínio ser “excelente”. Para Self, no entanto, o raciocínio verdadeiro da retórica, diferente das outras artes, por sua aplicação, vai (muito) além dessa perspectiva.

Self (1979, p. 132-134), partindo da teoria aristotélica do termo médio, destaca que a retórica só desempenharia bem o seu mister de persuadir para o bem da polis se seu raciocínio pudesse encontrar o termo médio para cada caso que examinasse. E isso é algo que apenas um *phrónimos* seria capaz de fazer. Portanto, o raciocínio retórico está relacionado ou, melhor, subordinado à *phrónēsis*.

---

<sup>96</sup> “Rhetoric may be defined as the faculty of observing in any given case the available means of persuasion”.

A fim de assegurar esse ponto de vista, Self interpreta uma série de trechos da *Ética a Nicômaco* e da *Retórica*, conferindo-lhes um sentido concatenado. De início, Self observa que tanto a retórica quanto a *phrónēsis* têm aplicação universal, embora se relacionem com o particular (*EN.*, 1141b14-23;<sup>97</sup> *Rh.*, 1356b26-34<sup>98</sup>). Em seguida, Self destaca que a *phrónēsis* é um raciocínio verdadeiro e prático relacionado ao agir no âmbito das questões humanas (*EN.*, 1140b20-21)<sup>99</sup>, característica que é **necessária** à retórica não apenas por atuar nessa esfera, mas, principalmente, por ser um ramo da ética e da política (*Rh.*, 1356a25-27)<sup>100</sup>.

Assim, ambas, a retórica e a *phrónēsis*, implicam em uma percepção de Mundo única, típica do homem prudente (*EN.*, 1140a25-30)<sup>101</sup>. E, enquanto *phrónimos*, o orador deliberará retamente sobre as questões que lhes forem postas (*EN.*, 1141b9-14)<sup>102</sup>, sem distorcer nem manipular a opinião alheia, porque é incorreto “perverter o julgamento” (*Rh.*, 1354a24-26) ou “persuadir sobre o falso” (*Rh.*, 1355a29-35), algo que, caso feito, configuraria um raciocínio falso, revelando uma atecnia.

Então, a *phrónēsis* atuaria como corretora<sup>103</sup> do raciocínio retórico, indicando quais os melhores meios de persuasão, seja no sentido moral, seja no sentido prático, para cada caso

---

<sup>97</sup> “Nor is practical wisdom concerned with universals only-it must also recognize the particulars; for it is practical, and practice is concerned with particulars. This is why some who do not know, and especially those who have experience, are more practical than others who know; for if a man knew that light meats are digestible and wholesome, but did not know which sorts of meat are light, he would not produce health, but the man who knows that chicken is wholesome is more likely to produce health. Now practical wisdom is concerned with action; therefore one should have both forms of it, or the latter in preference to the former. Here, too, there must be a controlling kind”.

<sup>98</sup> “What is persuasive is persuasive to someone; and something is persuasive either because it is directly self-evident or because it appears to be proved from other statements that are so. But none of the arts theorizes about individual cases. Medicine, for instance, does not theorize about what will help to cure Socrates or Callias, but only about what will help to cure any or all of a given class of patients: this alone is subject to technique – individual cases are so infinitely various that no knowledge of them is possible. In the same way the theory of rhetoric is concerned not with what seems reputable to a given individual like Socrates or Hippias, but with what seems so to men of a given type; and this is true of dialectic also”.

<sup>99</sup> “Practical wisdom, then, must be a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods”.

<sup>100</sup> “It thus appears that rhetoric is an offshoot of dialectic and also of ethical studies. Ethical studies may fairly be called political [...]”.

<sup>101</sup> “Now it is thought to be a mark of a man of practical wisdom to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect, e.g. about what sorts of thing conduce to health or to strength, but about what sorts of thing conduce to the good life in general. This is shown by the fact that we credit men with practical wisdom in some particular respect when they have calculated well with a view to some good end which is one of those that are not the object of any art”.

<sup>102</sup> “[...] for we say this is above all the work of the man of practical wisdom, to deliberate well, but no one deliberates about things that cannot be otherwise, nor about things which have not an end, and that a good that can be brought about by action. The man who is without qualification good at deliberating is the man who is capable of aiming in accordance with calculation at the best for man of things attainable by action”.

<sup>103</sup> Angioni (2009b, p. 192-204), a partir da interpretação de *Ética a Nicômaco* 1144a7-9 e 1145a5-6, demonstra que a *phrónēsis* atua na correção dos meios, isto é, daquilo que promove a realização dos fins.

concreto. Em outros termos, o bom raciocínio da retórica é (ou deveria ser) dependente da *phrónēsis*.

Nesse sentido, o argumento de Self pode ser descrito assim: “dado que o discurso retórico visa sempre o bem da polis (D), então, o rétor deve ser um *phrónimos* (C), pois o bom raciocínio da retórica depende da *phrónēsis* (W)”.

Continuando no itinerário analítico proposto por Toulmin, caberia indagar agora “por que se pode afirmar isso?”.

Sobre esse ponto, Self (1979, p. 130) aponta para os fins aos quais a arte retórica se destina: encontrar os melhores meios de persuasão para cada caso. Como já mencionado, para o Estagirita, basicamente, o discurso retórico será ou judicial ou epidíctico ou deliberativo<sup>104</sup> e, em quaisquer desses casos, exorta Aristóteles, não se deve argumentar em favor da injustiça, do reprovável ou do prejudicial (*Rh.*, 1354a24-26; 1355a23-24; 1355a29-35; 1355b2-7). A retórica tem, portanto, intrinsecamente, uma “orientação social” (SELF, 1979, p. 135).

Essa “natureza moral” vincula a retórica à ética e à política de tal maneira a fazer dela um “ramo” dessas ciências (*Rh.*, 1356a25-27). O compromisso do rétor com a verdade, então, faz dele um flautista<sup>105</sup> ou, melhor, um maestro a reger seus concidadãos, guiando-os através do discurso nos assuntos públicos com vistas a uma vida de “felicidade” (*eudaimonía*) (*Rh.*, 1360b4-9 e 1365b22-26). E é essa relação entre o rétor e a polis que confere uma “harmonia” orgânica às razões apresentadas por Self.

O raciocínio de Self é bem encadeado, embora um tanto simplista: o homem, enquanto animal político, vive na e para a polis; por ser livre, ele participa das assembleias, deliberando sobre o que é melhor para a vida em comum; nesse âmbito, sua força reside no discurso (do contrário, estar-se-ia sob uma tirania); esse discurso não é um discurso qualquer porque, na política, a deliberação se dirige ao bem; apenas um *phrónimos*, por sua visão de conjunto sobre a realidade concreta, tem a capacidade de fazê-la bem, quer quanto à eficácia, quer quanto à moral (SELF, 1979, p. 142-143). O fundamento de sua argumentação é a natureza ético-política da retórica.

---

<sup>104</sup> Convém destacar que esses gêneros discursivos não são estanques. A depender da matéria em discussão e do auditório, há a possibilidade de combiná-los uns aos outros, sempre em vista de se encontrar “os meios mais persuasivos para cada caso”.

<sup>105</sup> Self (1979, p. 135-136) faz uma analogia extensiva de *Política* 1277b25-29 (“Practical wisdom is the only excellence peculiar to the ruler: it would seem that all other excellences must equally belong to ruler and subject. The excellence of the subject is certainly not wisdom, but only true opinion; he may be compared to the maker of the flute, while his master is like the flute-player or user of the flute”), comparando a retórica como uma melodia a guiar os cidadãos para realizarem boas decisões.



de como elas se apresentam, percorrendo o âmbito das opiniões até encontrar a verdade (*EN.*, 1145b2-7)<sup>107</sup>. Ryan salienta que essa verdade, embora marcadamente derivada de opiniões, não é, de forma alguma, relativística, como o era para Protágoras, por exemplo, que tomava o homem por “medida de todas as coisas” (DK 80A14 e 80A21a).

Segundo Ryan, Aristóteles supera o “relativismo protagórico” fundando sua ética em duas fontes: o *ethos* da sociedade e o *spoudaïos*. Para Ryan, há uma interação recíproca entre elas, definindo e vinculando a ética – e a retórica exerce um papel fundamental nessa relação. Conforme argumenta, o *éthos* social é assim e não de outra maneira porque a interação entre o ambiente social e o *spoudaïos* é, através da retórica, transformada em um guia. Quer dizer, a retórica direciona o *ethos* para esse ou aquele sentido com base na sempre bem abalizada visão de Mundo das “pessoas ilustres” (*EN.*, 1098b27-29)<sup>108</sup>. A *claim* de Ryan, então, pode ser descrita como “a retórica estabelece o *ethos* da sociedade”<sup>109</sup>. E é nesse ponto que exsurge a importância da figura do *spoudaïos*.

Em sua *Política*, o Estagirita defende que quanto melhor for o indivíduo, melhor será a comunidade à qual ele está vinculado (*Pol.*, 1337a14-18)<sup>110</sup>. Afinal, o caráter do sujeito define suas escolhas e, as escolhas, o fim ao qual ele perseguirá (*Rh.*, 1366a14-15)<sup>111</sup>. Portanto, não é qualquer pessoa que está habilitada para, através da retórica, indicar caminhos à comunidade, pois, se assim o fosse, estar-se-ia pendendo ao relativismo ético de Protágoras (RYAN, 1972, p. 302-303). Ainda que os seres humanos tenham uma inclinação “natural” à verdade (*Rh.*, 1355a15-17)<sup>112</sup>, podendo mesmo oferecer boas alternativas, é preferível seguir os conselhos dos prudentes, dos honestos e/ou daqueles que conhecem bem as vicissitudes da vida (*Top.*,

---

an inquiry is made an uphill one by the fact that the Forms have been introduced by friends of our own. Yet it would perhaps be thought to be better, indeed to be our duty, for the sake of maintaining the truth even to destroy what touches us closely, especially as we are philosophers; for, while both are dear, piety requires us to honour truth above our friends”.

<sup>107</sup> “We must, as in all other cases, set the phenomena before us and, after first discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all the reputable opinions about these affections or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the reputable opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently”.

<sup>108</sup> “Now some of these views have been held by many men and men of old, others by a few persons [...]”.

<sup>109</sup> ““Why does the *ethos* come to be as it is?” I believe it was in great part to ask and answer this question that Aristotle wrote the *Art of Rhetoric* [...]. And in carrying out this task, it seems to me, Aristotle is at least implicitly maintaining that the exercise of the art of rhetoric establishes in a society its *ethos*” (RYAN, 1972, p. 295, original destacado).

<sup>110</sup> “For each government has a peculiar character which originally formed and which continues to preserve it. The character of democracy creates democracy, and the character of oligarchy creates oligarchy; and always the better the character, the better the government”.

<sup>111</sup> “We shall learn the qualities of governments in the same way as we learn the qualities of individuals, since they are revealed in their acts of choice; and these are determined by the end that inspires them”.

<sup>112</sup> “[...] it may also be noted that men have a sufficient natural instinct for what is true, and usually do arrive at the truth”.

116a14-22)<sup>113</sup>. Nesse sentido, incumbe ao *spoudaîos* a tarefa de dirigir a polis ao melhor dos fins (*Pol.*, 1284b25-34)<sup>114</sup> – missão que cumpre com auxílio da retórica. Ou seja, para Ryan, “dado que o *spoudaîos* usa a retórica para orientar a polis (D), então, é pela retórica que se estabelece o *éthos* da sociedade (C)”.

Em verdade, para Ryan (1972, p. 295-302), a retórica é mais que um instrumento auxiliar: é, essencialmente, o próprio método (*EE.*, 1216b26-39;<sup>115</sup> *Rh.*, 1356a19-20<sup>116</sup>), com destaque para os gêneros deliberativo e epidíctico.<sup>117</sup> É por esse (RYAN, 1972, p. 300-302) que o rétor indica quais os comportamentos sociais são os mais aceitáveis, elogiando aquilo tido por louvável e criticando o considerado censurável. Já por aquele (RYAN, 1972, p. 295-300), o rétor avalia as opiniões sobre determinado algo, refletindo sobre suas (possíveis) consequências, vantajosas ou prejudiciais, em se agir de um modo ou de outro, persuadindo para que se aja da melhor maneira. Em ambos, como se pode perceber, há um vínculo com questões de viés moral, tratando-as de forma substantiva.

Nesse ponto, Ryan (1972, p. 297-298, nota n. 14) apresenta uma disjunção da retórica enquanto técnica de argumentação e como reflexão sobre valores, enxergando na indistinção dessas facetas o problema originário das polêmicas interpretativas (RYAN, 1972, p. 299-300). Sob o primeiro aspecto, a ponderação da retórica não está preocupada quanto às questões de viés moral, mas sobre a eficácia da argumentação, voltando-se exclusivamente à problemática

---

<sup>113</sup> “[...] and so is that which is more likely to be chosen by the prudent or by the good man or by the right law, or by men who are good in any particular line, when they make their choice as such; i.e. either whatever most of them or what all of them would choose; e.g. in medicine (or in carpentry) those things are more desirable which most, or all, doctors would choose; or, in general, whatever most men or all men or all things would choose, e.g. the good; for everything aims at the good. You should direct the argument to whatever purpose you require. What is absolutely better or more desirable is determined by the better science; what is relatively better, by the appropriate science”.

<sup>114</sup> “In the perfect state there would be great doubts about the use of it, not when applied to excess in strength, wealth, popularity, or the like, but when used against someone who is pre-eminent in excellence – what is to be done with him? People will not say that such a man is to be expelled and exiled; on the other hand, he ought not to be a subject – that would be as if mankind should claim to rule over Zeus, dividing his offices among them. The only alternative is that all should happily obey such a ruler, according to what seems to be the order of nature, and that men like him should be kings in their state for life”.

<sup>115</sup> “About all these matters we must try to get conviction by arguments, using the phenomena as evidence and illustration. It would be best that all men should clearly concur with what we are going to say, but if that is unattainable, then that all should in some way at least concur. And this if converted they will do, for every man has some contribution to make to the truth, and with this as a starting-point we must give some sort of proof about these matters. For by advancing from true but obscure judgements he will arrive at clear ones, always exchanging the usual confused statement for more real knowledge. Now in every inquiry there is a difference between philosophic and unphilosophic argument; therefore we should not think even in political philosophy that the sort of consideration which not only makes the nature of the thing evident but also its cause is superfluous; for such consideration is in every inquiry the truly philosophic method”.

<sup>116</sup> “[...] persuasion is effected through the speech itself when we have proved a truth or an apparent truth by means of the persuasive arguments suitable to the case in question”.

<sup>117</sup> Para Aristóteles, a retórica judicial tinha a pior reputação entre os gêneros retóricos por ser a mais “enganosa” dentre eles (*Rh.*, 1354b27-29).

dos meios de persuasão. No segundo, trata diretamente sobre questões morais, discutindo qual a melhor maneira de agir, induzindo comportamentos nesse sentido. Contudo, mesmo que enxergue um aspecto substantivo e outro técnico na retórica, Ryan (1972, p. 302-304) não as encara de forma separada: uma não se sustenta sem a outra. Nesse sentido, para Ryan, “dado que o *spoudaîos* usa a retórica para orientar a polis (D), então, é pela retórica que se estabelece o *ethos* da sociedade (C), pois a retórica reflete sobre valores (W)”.

A esse respeito, é preciso não olvidar que esse *éthos* social não é um *éthos* qualquer, quer dizer, o *éthos* ao qual Aristóteles faz referência, segundo a leitura de Ryan, tem um jaez moral valorado como algo bom por uma determinada sociedade. E é sob essa estrutura moral que o *spoudaîos* deliberará, afinal sua reflexão sobre os valores sociais não se dará *ex nihilo* (RYAN, 1972, p. 295). Quando o rétor discursa pretendendo persuadir seu auditório sobre o valor de uma proposição qualquer, ele o faz com base nas opiniões mais ou menos assentes naquela comunidade, ele parte da *éndoxa*. Portanto, essa interação recíproca entre o *spoudaîos* e o ambiente social ao qual pertence, com toda sua esfera moral, cria obstáculos à imposição de uma perspectiva meramente particular porque sua alegação será julgada pelos demais membros da polis (*Pol.*, 1282a16-17;<sup>118</sup> *Rh.*, 1364b11-16<sup>119</sup>) – a não ser que se esteja em uma tirania (*Pol.*, 1332b27-29)<sup>120</sup>. Assim, “dado que o *spoudaîos* usa a retórica para orientar a polis (D), então, é pela retórica que se estabelece o *ethos* da sociedade (C), pois a retórica reflete sobre valores (W), porque está baseada em *éndoxa* (B)”.

Em relação ao qualificador, lembre-se a distinção feita por Ryan entre os vieses da retórica, citados um pouco mais acima. No âmbito “substancial”, a retórica é uma ferramenta utilizada pelo *spoudaîos* para orientar os membros da sociedade em uma direção tida como a melhor, moralmente falando. Nesse sentido, por tratar de conteúdos de jaez moral, a retórica, certamente (Q), exerce uma função “psicagógica”. Quanto à exceção, na explanação sobre o apoio do argumento de Ryan, logo acima, destacou-se que a retórica só exerceria sua função

---

<sup>118</sup> “[...] although individually they may be worse judges than those who have special knowledge, as a body they are as good or better”.

<sup>119</sup> “Again, that which would be judged, or which has been judged, a greater good, by all or most people of understanding, or by the majority of men, or by the ablest, must be so; either without qualification, or in so far as they use their understanding to form their judgement. This is indeed a general principle, applicable to all other judgements also; not only the goodness of things, but their essence, magnitude, and general nature are in fact just what knowledge and understanding will declare them to be. Here the principle is applied to judgements of goodness, since one definition of good was what beings that acquire understanding will choose in any given case; from which it clearly follows that that thing is *better* which understanding declares to be so” (original destacado).

<sup>120</sup> “Equality consists in the same treatment of similar persons, and no government can stand which is not founded upon justice”.

de orientar em um ambiente favorável à discussão de ideias. Assim, a não ser que esteja sob uma tirania (R), a retórica servirá como instrumento do debate sobre a (boa) vida na polis.

Desse modo, pode-se descrever o argumento de Ryan assim: “dado que o *spoudaios* usa a retórica para orientar a polis (D), então, certamente (Q), é pela retórica que se estabelece o *éthos* da sociedade (C), a não ser que esteja sob uma tirania (R), pois a retórica reflete sobre valores (W), porque a base da retórica é a *éndoxa* (B)”. O layout gráfico teria essa feição:

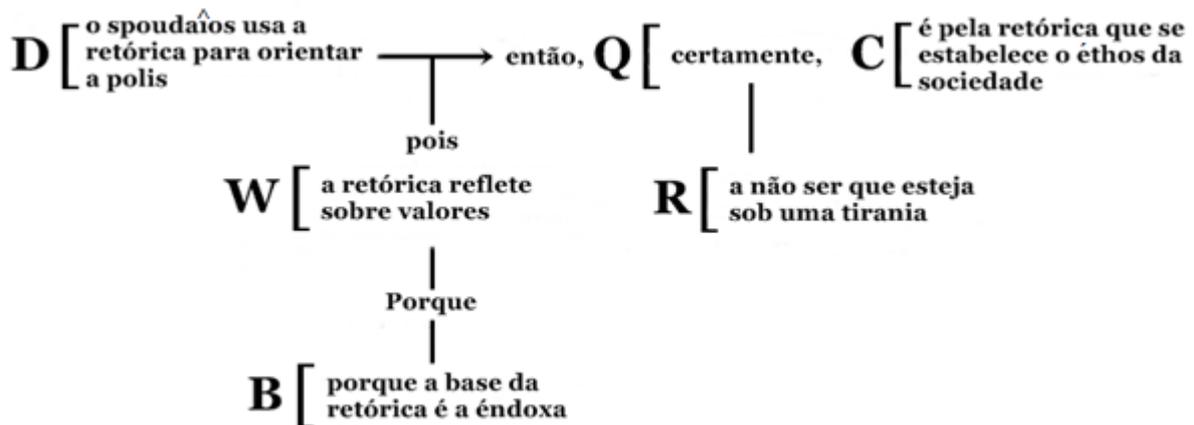


Figura 06 – O argumento de Ryan disposto no *layout* do modelo Toulmin

#### 2.2.4 Retórica e “verdades morais”: a perspectiva de Johnstone

Para Johnstone (1980, p. 1-2), a controvérsia sobre as leituras de viés moral da retórica ultrapassa os limites do meramente acadêmico porque a comunicação humana está marcada pela retoricidade, especialmente as questões que envolvem interesse público. Assim, tomar a retórica como uma prática instrumental, desvinculada de qualquer parâmetro moral, implica em considerar iguais e legítimas quaisquer intenções do orador, sejam elas “boas” ou “más”. Diante dessa possibilidade de aceitação do imoral, Johnstone propõe uma perspectiva moral para a retórica a partir da leitura (e interpretação) conjunta da *Retórica*, da *Ética a Nicômaco* e da *Política* – trilogia expressa no título de seu artigo –, unificando, sob a égide da moral, as deliberações políticas e o discurso persuasivo.

A comunidade política, a polis, na concepção aristotélica, visa o maior dos bens para o homem (*Pol.*, 1252a2-7)<sup>121</sup>, a felicidade (*eudaimonía*) (*EN.*, 1097a34-1097b5)<sup>122</sup>. Contudo, os

<sup>121</sup> “[...] and every community is established with a view to some good; for everyone always acts in order to obtain that which they think good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at good in a greater degree than any other, and at the highest good”.

homens têm as mais diversas opiniões sobre o que é uma “vida feliz” (*EN.*, 1095a14-30)<sup>123</sup>, o que torna impossível fazer da Política uma ciência exata (*EN.*, 1094b11-27)<sup>124</sup>. Cabe, então, nesse âmbito, deliberar sobre as vicissitudes da vida, valorando, positiva ou negativamente, certas condutas. E é nesse ponto que Johnstone (1980, p. 1-2) concentra suas reflexões.

Para o Estagirita, a polis espelha o caráter e a virtude de seus cidadãos (*Pol.*, 1323b31-36)<sup>125</sup>. Nesse sentido, bons cidadãos deliberarão bem, valorando adequadamente os preceitos para edificar uma polis boa; a recíproca é válida: maus cidadãos, por elegerem erroneamente os bens, estabelecerão uma polis má (*EN.*, 1103a32-1103b6)<sup>126</sup>. Segundo Johnstone (1980, p. 14), a retórica funciona como um guia para direcionar as deliberações para as “verdades morais”<sup>127</sup>. Para ele, através da persuasão, a retórica revelaria o valor (justo ou injusto, certo ou errado, etc.) de dado tema sob discussão, porque, como defende Aristóteles (*Rh.*, 1355a20-24), a justiça e a verdade são mais fortes (mais persuasivas) que seus contrários – e a retórica

<sup>122</sup> “Now such a thing happiness, above all else, is held to be; for this we choose always for itself and never for the sake of something else, but honour, pleasure, reason, and every excellence we choose indeed for themselves (for if nothing resulted from them we should still choose each of them), but we choose them also for the sake of happiness, judging that through them we shall be happy. Happiness, on the other hand, no one chooses for the sake of these, nor, in general, for anything other than itself”.

<sup>123</sup> “Let us resume our inquiry and state, in view of the fact that all knowledge and choice aims at some good, what it is that we say political science aims at and what is the highest of all goods achievable by action. Verbally there is very general agreement; for both the general run of men and people of superior refinement say that it is happiness, and identify living well and faring well with being happy; but with regard to what happiness is they differ, and the many do not give the same account as the wise. For the former think it is some plain and obvious thing, like pleasure, wealth, or honour; they differ, however, from one another – and often even the same man identifies it with different things, with health when he is ill, with wealth when he is poor; but, conscious of their ignorance, they admire those who proclaim some great thing that is above their comprehension. Now some thought that apart from these many goods there is another which is good in itself and causes the goodness of all these as well. To examine all the opinions that have been held would no doubt be somewhat fruitless: it is enough to examine those that are most prevalent or that seem to have some reason in their favour”.

<sup>124</sup> “Our discussion will be adequate if it has as much clearness as the subject-matter admits of; for precision is not to be sought for alike in all discussions, any more than in all the products of the crafts. Now fine and just actions, which political science investigates, exhibit much variety and fluctuation, so that they may be thought to exist only by convention, and not by nature. And goods also exhibit a similar fluctuation because they bring harm to many people; for before now men have been undone by reason of their wealth, and others by reason of their courage. We must be content, then, in speaking of such subjects and with such premisses to indicate the truth roughly and in outline, and in speaking about things which are only for the most part true and with premisses of the same kind to reach conclusions that are no better. In the same spirit, therefore, should each of our statements be *received*; for it is the mark of an educated man to look for precision in each class of things just so far as the nature of the subject admits: it is evidently equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rhetorician demonstrative proofs” (original destacado).

<sup>125</sup> “[...] and it cannot act rightly without doing right actions, and neither individual nor state can do right actions without excellence and wisdom. Thus the courage, justice, and wisdom of a state have the same form and nature as the qualities which give the individual who possesses them the name of just, wise or temperate”.

<sup>126</sup> “For the things we have to learn before we can do, we learn by doing, e.g. men become builders by building and lyre-players by playing the lyre; so too we become just by doing just acts, temperate by doing temperate acts, brave by doing brave acts. This is confirmed by what happens in states; for legislators make the citizens good by forming habits in them, and this is the wish of every legislator; and those who do not effect it miss their mark, and it is in this that a good constitution differs from a bad one”.

<sup>127</sup> Johnstone (1980, p. 5) define “verdades morais” como aquelas que “concerns what is true about the realm of the probable and contingent, particular truths about correctness in practice”.

é a arte de encontrar os meios mais persuasivos. A assertiva de Johnstone, então, poderia ser descrita como “a retórica é o instrumento para se descobrir as verdades morais”.

Como mencionado um pouco mais acima, para Aristóteles, a polis é o *locus* no qual os homens, juntos, propõem-se a alcançar o maior dos bens, a felicidade. Embora reconheça a diversidade das opiniões a respeito do que é ser feliz (*EN.*, 1095a14-30), o Estagirita tem sua própria posição sobre o assunto, descartando, por exemplo, uma vida fundada no prazer, na ganância ou na vaidade como “feliz” (*EN.*, 1095b14-1096a10)<sup>128</sup>, optando por uma vida de contemplação (*EN.*, 1177a1-18)<sup>129-130</sup>. A perspectiva marcadamente moral que a polis assume, para Aristóteles, exige, então, que as deliberações tenham um viés de mesmo jaez. E é a partir dessa perspectiva que Johnstone (1980, p. 1-2) sustenta sua alegação. Nesse sentido, o argumento de Johnstone se apresenta, agora, com a seguinte feição: “dado que a polis objetiva a *eudaimonía* (D), então a retórica é o instrumento para se descobrir as verdades morais (C)”.

Para o Estagirita, lembra Johnstone (1980, p. 2-4), no âmbito da moral, a conexão entre fins e meios exige uma sabedoria prática sobre as coisas inerentes à vida, sobre o “bem” e o “mal” não só para si, mas para toda a coletividade, isto é, reclama uma sabedoria prática

---

<sup>128</sup> “Let us, however, resume our discussion from the point at which we digressed. To judge from the lives that men lead, most men, and men of the most vulgar type, seem (not without some reason) to identify the good, or happiness, with pleasure; which is the reason why they love the life of enjoyment [...]. Now the mass of mankind are evidently quite slavish in their tastes, preferring a life suitable to beasts, but they get some reason for their view from the fact that many of those in high places share the tastes of Sardanapallus. But people of superior refinement and of active disposition identify happiness with honour; for this is, roughly speaking, the end of the political life. But it seems too superficial to be what we are looking for, since it is thought to depend on those who bestow honour rather than on him who receives it, but the good we divine to be something of one's own and not easily taken from one. Further, men seem to pursue honour in order that they may be assured of their merit; at least it is by men of practical wisdom that they seek to be honoured, and among those who know them, and on the ground of their excellence; clearly, then, according to them, at any rate, excellence is better. And perhaps one might even suppose this to be, rather than honour, the end of the political life. But even this appears somewhat incomplete; for possession of excellence seems actually compatible with being asleep, or with lifelong inactivity, and, further, with the greatest sufferings and misfortunes; but a man who was living so no one would call happy, unless he were maintaining a thesis at all costs. But enough of this; for the subject has been sufficiently treated even in ordinary discussions [...]. The life of money-making is one undertaken under compulsion, and wealth is evidently not the good we are seeking; for it is merely useful and for the sake of something else. And so one might rather take the aforementioned objects to be ends; for they are loved for themselves. But it is evident that not even these are ends – although many arguments have been thrown away in support of them. Let us then dismiss them”.

<sup>129</sup> “The happy life is thought to be one of excellence; now an excellent life requires exertion, and does not consist in amusement [...]. If happiness is activity in accordance with excellence, it is reasonable that it should be in accordance with the highest excellence; and this will be that of the best thing in us. Whether it be intellect or something else that is this element which is thought to be our natural ruler and guide and to take thought of things noble and divine, whether it be itself also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper excellence will be complete happiness. That this activity is contemplative we have already said”.

<sup>130</sup> Como destaca Hutchinson (1999, p. 204-205), Aristóteles não se opõe à vida política, afinal o homem é um animal político (*Pol.*, 1253a1-18), mas à maneira como algumas pessoas **vivem da** política. Para o Estagirita, o político deveria ser alguém honrado com a intenção de servir a polis e não se servir dela (*EN.*, 1095b23-1096a4; *EE.*, 1215b3-4).

(*phrónēsis*). Desde a relação entre meios e fins, Johnstone vincula a busca pelo bem para os homens, identificado como a *eudaimonía*, com a boa deliberação para alcançá-lo e apenas a *phrónēsis* pode proporcionar o raciocínio adequado para tanto. Johnstone reconhece que seu argumento é próximo àquele apresentado por Self, mas, ressalta, avança onde Self deixa de dar relevo (JOHNSTONE, 1980, p. 18, nota n. 5).

Resumidamente,<sup>131</sup> para Self, a retórica está subordinada à *phrónēsis*, é dela dependente (SELF, 1979, p. 132-134). Para Johnstone (1980, p. 2-4), no entanto, o acento deveria estar na concepção de *lógos* (λόγος), no sentido de “princípio racional”<sup>132</sup>: esse mesmo princípio que guia a *phrónēsis* também guia a retórica. Ou seja, segundo Johnstone (1980, p. 5-12), ambas têm a mesma natureza porque participam do mesmo princípio dirigente. Nesse sentido, “dado que a polis objetiva a *eudaimonía* (D), então a retórica é o instrumento para se descobrir as verdades morais (C), pois a retórica tem a mesma natureza da *phrónēsis* (W)”.

Portanto, em um ambiente no qual o conhecimento é apenas provável, a verdade sobre as condutas humanas assume um viés moral, porque valoradas desde certas concepções sobre o certo e o errado, sendo reveladas através da retórica, que atua dirigindo o julgamento nas deliberações políticas a respeito da *eudaimonía*. Johnstone (1980, p. 13) considera óbvia essa relação entre a retórica e as “verdades morais” e, a partir dela, fundamenta seu argumento. A escolha de um valor em detrimento de outro a respeito de uma conduta é algo intrinsecamente de jaez argumentativo, um processo que envolve avaliar, expor, ouvir, debater e julgar. Quer dizer: aquele princípio racional deve guiar o rétor nas deliberações da polis para se alcançar o bem de toda a comunidade.

Nesse sentido, Johnstone defende (1980, p. 14-18) o debate deliberativo como a base de seu argumento. As verdades morais não se estabelecem sozinhas: as valorações são compartilhadas, modificadas, associadas ou rejeitadas em debates mais ou menos amplos. E a retórica, como antístrofe da dialética (*Rh.*, 1354a1), promove esse intercâmbio dialogal de perspectivas. Fundamentado nesse apoio, o argumento de Johnstone assume a seguinte feição: “dado que a polis objetiva a *eudaimonía* (D), então a retórica é o instrumento para se

---

<sup>131</sup> Para mais detalhes, ver seção 2.2.2, p. 46-50.

<sup>132</sup> Embora reconheça que o termo *lógos* é empregado em uma ampla variedade de significados, quer nas obras de Aristóteles ou não (JOHNSTONE, 1980, p. 18, nota n. 6), Johnstone entende que o Estagirita o utiliza com o mesmo sentido quando emprega a expressão “*orthós lógos*” tanto na definição de *tékhne* (*EN.*, 1140a10: “art is identical with a state of capacity to make, involving a true course of reasoning”, original destacado) quanto na *phrónēsis* (*EN.*, 1140b4-6: “It remains, then, that it [a *phrónēsis*] is a true and reasoned state of capacity to act with regard to the things that are good or bad for man”): em ambas, na razão da *technē* e na da *phrónēsis*, o *orthós lógos* as orienta para encontrar o termo médio (*EN.*, 1138b18-20). Mais adiante, a reta razão é identificada como a *phrónēsis* mesma (*EN.*, 1144b24-28). No mesmo sentido apontado por Johnstone, cf. Moss (2014, *passim*); em sentido oposto, distinguindo o *lógos* da *tékhne* do *lógos* da *phrónēsis*, cf. Berti (1998, p. 157-164).

descobrir as verdades morais (C), pois a retórica tem a mesma natureza da *phrónēsis* (W), porque as verdades morais são uma obra coletiva (B)”.

Na perspectiva de Johnstone, o princípio racional que a qualifica, bem como o jaez moral do conceito de *eudaimonía*, torna necessária (Q) a função retórica na valoração e/ou no julgamento das condutas humanas. No entanto, a retórica deixa de exercer essa função quando utilizada para manipular as opiniões, isto é, quando desvinculada do princípio racional (R). Assim, com o Qualificador e a Exceção, a feição final do argumento de Johnstone é: “dado que a polis objetiva a *eudaimonía* (D), então, necessariamente (Q), a retórica é o instrumento para se descobrir as verdades morais (C), desde que guiada pelo princípio racional (R), pois a retórica tem a mesma natureza da *phrónēsis* (W), porque as verdades morais são uma obra coletiva (B)”.

No *layout* de Toulmin, o argumento de Johnstone pode ser transcrito no seguinte modelo gráfico:

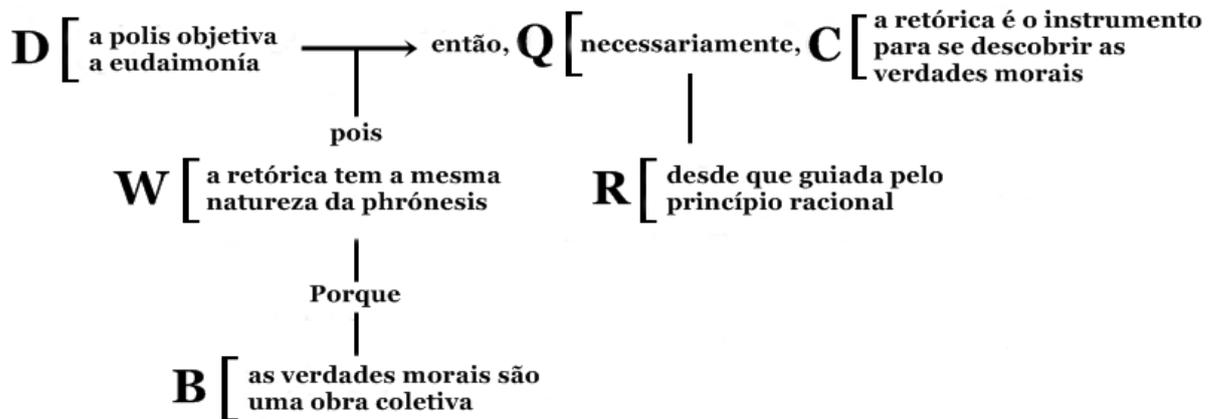


Figura 07 – O argumento de Johnstone disposto no *layout* do modelo Toulmin

### 2.2.5 Breves considerações sobre a hipótese desde as leituras de viés moral

Ainda que bastante tentador, não se pretende aqui elaborar um argumento que englobe as quatro leituras apresentadas. Embora elas tenham em comum uma leitura de viés moral da *Retórica* e proponham, por isso, uma prática retórica de jaez moral, cada uma delas apresenta uma argumentação bastante particular que se descaracterizaria ao se tentar uniformizar suas particularidades. A ideia aqui é bem mais modesta: é suficiente destacar os aspectos principais dessas leituras e compará-los com a hipótese.

No final da seção 1.4, encerrando o capítulo primeiro, descreveu-se a hipótese dessa pesquisa nesses termos: “por a retórica persuadir para ambos os contrários, primariamente ela

é uma atividade de viés moral ambivalente, a não ser que esteja orientada pela admoestação de Aristóteles, pois o raciocínio retórico é uma espécie de *deinotēs* porque a retórica é uma *tékhnē*. Como é perceptível, essa perspectiva está em confronto direto com as quatro leituras de viés moral apresentadas. O seguinte quadro geral expõe esse conflito de perspectivas:

<b>Elemento</b>	<b>Perspectivas e hipótese</b>
<b>Claim</b>	A retórica não atua no âmbito da falsidade (Grimaldi); O rétor deve ser um <i>phrónimos</i> (Self); A retórica que se estabelece o <i>éthos</i> da sociedade (Ryan); A retórica é o instrumento para se descobrir as verdades morais (Johnstone); A retórica é uma atividade de viés moral ambivalente (Hipótese).
<b>Dados</b>	Raciocinar sobre o falso é próprio da sofística (Grimaldi); A persuasão retórica visará sempre o bem da polis (Self); O <i>spoudaîos</i> usa a retórica para orientar a polis (Ryan); A polis objetiva a <i>eudaimonía</i> (Johnstone); A retórica persuade para ambos os contrários (Hipótese).
<b>Garantia</b>	A sofística está para a retórica do mesmo modo que está para a dialética (Grimaldi); O bom raciocínio da retórica depende da <i>phrónēsis</i> (Self); A retórica reflete sobre valores (Ryan); A retórica tem a mesma natureza da <i>phrónēsis</i> (Johnstone); O raciocínio retórico é uma espécie de <i>deinotēs</i> (Hipótese).
<b>Base</b>	A retórica é uma antístrofe da dialética (Grimaldi); A retórica é parte da ética e da política (Self); A base da retórica é a <i>éndoxa</i> (Ryan); As verdades morais são uma obra coletiva (Johnstone); A retórica é uma <i>tékhnē</i> (Hipótese).
<b>Qualificador e exceção</b>	Essencialmente, a não ser que esteja analisando falsos argumentos (Grimaldi); Necessariamente, desde que não se trate de uma atecnia (Self); Certamente, a não ser que esteja sob uma tirania (Ryan); Necessariamente, desde que guiada pelo princípio racional (Johnstone); Primariamente, a não ser que esteja orientada pela admoestação de Aristóteles (Hipótese).

**Quadro 03 – Visão geral das quatro leituras de viés moral e da hipótese**

À alegação defendida na hipótese de ser a retórica uma atividade ambivalente quanto à moral, Grimaldi, Self, Ryan e Johnstone apresentam respostas que a desautorizam, ainda que sob vieses distintos. Quer pelo âmbito de sua atuação (Grimaldi), quer pelo caráter do orador (Self), quer ainda pela sua atuação enquanto método (Ryan e Johnstone), a retórica é por eles considerada uma atividade de sentido moral único. Sob esse aspecto, a “má” retórica ou é outra coisa que não retórica (Grimaldi) ou é uma “atecnia” (Self e Johnstone) ou ainda uma estratégia utilizada por tiranos em tempos de exceção (Ryan).

Sob essas perspectivas, portanto, a retórica não persuade para ambos os contrários no âmbito da moral. Quando o rétor considera argumentos de teor imoral, ele não visa utilizá-los

em seu discurso como fontes persuasivas, mas, sim, como uma estratégia para analisar seus próprios argumentos e, então, fortalecê-los (Grimaldi). E assim o faz porque é pela retórica que o bom orador (Ryan) pode guiar a polis para o bem (Self e Johnstone) – e, afinal, seria um contrassenso agir de modo distinto. Ou seja: a retórica é uma atividade de viés moral, como a aponta Aristóteles, não na maioria das vezes ou primariamente: ela assim o é em seu modo mesmo de ser.

O raciocínio retórico, tanto por sua correlação com a dialética (Grimaldi) quanto pela natureza dos objetos sobre os quais delibera (Ryan), tem em perspectiva atingir a persuasão de modo eficiente e ético através dos melhores meios (Self e Johnstone). E, diferentemente do que se possa aparecer à primeira vista, sua qualificação como *tékhnē* corrobora esse ponto de vista.

Ainda na seção 1.1 mencionou-se que a *tékhnē* pode ser entendida, por um lado, como um conjunto de regras para fazer algo ou, por outro, para instrumentalizar aquele algo (*Ph.*, 194a36-194b8). Nesse sentido, tanto o artesão que fabrica uma flauta quanto o flautista que a toca são artistas. Em ambas as situações há procedimentos e/ou métodos apropriados para, apenas para se manter no exemplo, transformar um pedaço de madeira em uma flauta ou tocá-la para compor uma música. Contudo, o produto (a flauta ou a música) só vem a ser aquilo que a matéria (ou substância) tem a possibilidade (*dýnamis*) de ser.

Destarte, quer se entenda a retórica como uma *tékhnē* de criação (*inventio*), quer como uma de instrumentalização (*dispositio*) de argumentos persuasivos, ela atuará, através de suas regras, como uma força transformadora que potencializará dado aspecto daquele argumento, mas, de modo algum, contrário àquilo que ele **pode** ser (*Metaph.*, 1047b31-1048a24). Como a retórica lida com valores socialmente estabelecidos (Ryan e Johnstone) e está sob a égide da ética e da política (Self), os argumentos retórico-persuasivos não podem ter outro jaez moral. Daí sua “antistrofia” com a dialética (Grimaldi).

Resumindo e concluindo: os argumentos aduzidos pelas leituras de viés moral, quer os considere individualmente, quer em conjunto, apontam para uma perspectiva oposta àquela delineada na hipótese, considerada contestada junto com as questões dela decorrentes.

### 3 CONTRA OS MORALISTAS OU EM DEFESA DA AMBIVALÊNCIA

Expostas as razões pelas quais os autores ora estudados consideram a retórica como uma arte de cunho moral, chegou o momento de, a partir de suas considerações, apresentar contrapontos aos seus argumentos.

A contraposição às interpretações de viés moral não é nova, nem mesmo inédita – até para essas com as quais aqui se dialoga. Hill (1981, *passim*), por exemplo, apresentou uma série de argumentos para desautorizar as perspectivas de Ryan e de Self. Embora o artigo de Hill apresente boas razões – algumas delas, inclusive, serão aproveitadas nessa discussão –, suas respostas não foram suficientes para deslindar a questão – algo que o modelo Toulmin tem (mais) viabilidade para oferecer, conforme se exporá ao longo dos contrapontos.

A ideia nesse capítulo é representar um diálogo no qual o outrora ouvinte, agora, passa a expor suas considerações em relação aos argumentos de seu interlocutor, retorquindo ponto por ponto para, no fim, advogar pela ambivalência da retórica no âmbito moral. É o que se passa agora a fazer.

#### 3.1 CONTRA GRIMALDI: “BOAS” E “MÁS” RETÓRICAS<sup>133</sup>

Sinteticamente, o argumento de Grimaldi<sup>134</sup> orbita em derredor de uma interpretação da retórica enquanto antístrofe da dialética. O ponto de partida de sua argumentação está na leitura que faz de *Retórica* 1355b17-21,<sup>135</sup> trecho que se reproduz logo abaixo:

Ademais, é evidente que é próprio da arte retórica reconhecer o persuasivo real e o persuasivo aparente, da mesma maneira que a dialética reconhece o silogismo real e o silogismo aparente. A sofística, assim, não se encontra na faculdade, mas na intenção. Portanto, há o rétor por conhecimento e o rétor por intenção enquanto há o sofista por intenção e há o dialético, não por intenção, mas pela faculdade (Tradução em equivalência dinâmica das versões de Alexandre Júnior, Freese, Racionero, Rhys Roberts e Tovar com apoio no texto em grego editado por Immanuel Bekker).

Naquela análise, mencionou-se que a interpretação dessa passagem é controversa, com

---

<sup>133</sup> O subtítulo dessa seção é idêntico ao do ensaio “De uma sofística a outra: boas e más retóricas” de autoria de Barbara Cassin (2005, p. 143-210), presente em seu *O efeito sofístico*, de inegável influência nas considerações aqui expostas.

<sup>134</sup> O enunciado final do argumento, no modelo Toulmin, foi descrito nesses termos: “dado que raciocinar sobre o falso é próprio da sofística (D), então, essencialmente (Q), a retórica não atua no âmbito da falsidade (C), a não ser que esteja analisando falsos argumentos (R), pois a sofística está para a retórica do mesmo modo que está para a dialética (W), porque a retórica é uma antístrofe da dialética (B)”.

<sup>135</sup> Tanto as traduções quanto o texto em idioma grego dessa passagem encontram-se presentes na seção 2.2.1, p. 41-42, notas n. 82-87, na primeira transcrição desse trecho nessa dissertação, aos quais se remete o leitor.

leituras sob uma perspectiva ou outra no âmbito moral, suscitando uma grande celeuma entre essas vertentes interpretativas.

Por um lado, a partir de um ponto de vista “não-moral”, os intérpretes não distinguem uma pretensa retórica “dialética” de uma retórica “sofística”, mesmo considerando faltar um termo próprio para diferenciar o “bom” do “mau” rétor, o que torna a leitura um tanto confusa. Compartilham dessa perspectiva, entre outros intérpretes, Berti (1998, p. 175-177),<sup>136</sup> Freese (*In: ARISTÓTELES, 1926, p. 14, nota a*)<sup>137</sup> e Racionero (*In: ARISTÓTELES, 1999, p. 173, nota n. 29*)<sup>138</sup>. Por outro, desde um prisma “moral”, os intérpretes cindem a retórica em duas partes, apesar da ausência daquele termo distintivo: uma “boa”, considerada a “verdadeira” retórica, e outra “má”, equiparada à sofística. Além de Grimaldi (1980, p. 33-34),<sup>139</sup> também leem essa passagem, nesse sentido, entre outros, Cope (1867, p. 148, nota n. 3)<sup>140</sup> e Tovar (*In: ARISTÓTELES, 1971, p. 83, nota n. 19*)<sup>141</sup>.

Em meio a essas leituras, Cassin (2005, p. 160-165) apresenta uma perspectiva de viés não-moral bastante consistente, aqui adotada como um “fio de Ariadne”<sup>142</sup>. Cassin argumenta

---

<sup>136</sup> Especialmente o seguinte trecho: “[...] em relação à dialética, a escolha de usar o aparente toma o nome de sofística, enquanto em relação à retórica a mesma escolha toma o nome de retórica. Em outras palavras, enquanto a dialética, do ponto de vista moral, é apenas ‘boa’, a retórica poder (sic) ser tanto ‘boa’ como ‘má’ (BERTI, 1998, p. 175-176).

<sup>137</sup> “The essence of sophistry consists in the moral purpose, the deliberate use of fallacious arguments. In Dialectic, the dialectician has the power or faculty of making use of them when he pleases; when he does so deliberately, he is called a sophist. In Rhetoric, this distinction does not exist: he who uses sound arguments as well as he who uses false ones, are both known as rhetoricians”.

<sup>138</sup> “La clasificación parece obscura pero sólo porque falta un término en el campo semántico correspondiente de la retórica. O sea: en la dialéctica, quien usa rectamente de la facultad o capacidad es “dialéctico” y quien hace un uso desviado de la intención, “sofista”. En la retórica, en cambio, el nombre es el mismo en los dos casos – esto es, *rétor*, retórico –, de modo que sólo cabe distinguir entre un *rétor por ciencia* (equivalente del dialéctico) y un *rétor por intención* (equivalente del sofista). Lo que Aristóteles pretende, de todos modos, señalar aquí es que los perjuicios de la retórica, en contra de la crítica platónica, no están ligados al arte o a la facultad oratoria, sino a la intención moral del orador” (original destacado).

<sup>139</sup> Especialmente o seguinte trecho: “[...] Unfortunately there is no special name for the person who deliberately misuses rhetoric; like the true rhetorician he is also called  $\rho\eta\tau\omega\rho$ . False rhetoric like false dialectic involves itself in a misrepresentation of reality as it is and as it can be known”.

<sup>140</sup> “[...] there is a sophistry in rhetoric as well dialectics, and the definition of both turns upon the same distinction; that is, it resides not in the faculty, but in the moral purpose: only in the one case the Sophist passes under the general name of rhetorician; in the other we distinguish name as well as thing”.

<sup>141</sup> “Este pasaje resultará claro sin más que recordar que si existe al lado de la dialéctica la sofística (respectivamente teniendo cada una como propio el silogismo y el silogismo aparente), no existe con nombre especial al lado de la retórica otra especialidad dedicada al razonamiento aparente; por consiguiente, la dialéctica es una facultad y la sofística una desviación intencionada de la misma, pero la retórica es a la vez una facultad recta y una desviación de su uso, sin que esta forma ilegítima tenga un nombre especial”.

<sup>142</sup> Teseu, diante da aflição dos atenienses, obrigados a oferecer sete jovens e sete donzelas como tributo ao rei Minos, anualmente, para serem devorados pelo temido Minotauro, decidiu enfrentar a fera. Oferecendo-se como tributo, Teseu foi levado, junto com os demais, diante da corte para serem apresentados. A filha do rei, Ariadne, vendo Teseu, ficou perdidamente apaixonada por ele e, sabendo das dificuldades não só de enfrentar o monstro, mas de escapar do labirinto no qual era mantido, deu-lhe uma espada e um novelo de linha. Teseu matou o Minotauro e, com auxílio da linha, pode sair do até então inescapável labirinto (BULFINCH, 2006, p. 154).

que um sofista não pode ser um dialético porque a dialética é intrinsecamente moral: não se admite a falsidade em seu âmbito. Entretanto, nada impede de o rétor manusear a falsidade a fim de persuadir – quer para um propósito moral, quer não. Afinal, a retórica é a *technē* cuja finalidade é descobrir aqueles meios mais persuasivos para tornar um algo dúbio em credível para um determinado auditório (*Rh.*, 1355b26-35).

Nesse sentido, enquanto artífice dessa *tékhnē*, o rétor, ciente da “situação retórica” na qual se encontra, procurará na probabilidade (*eikós*),<sup>143</sup> nos signos (*σημεῖον*; *sēmeion*),<sup>144</sup> nos exemplos (*παράδειγμα*; *parádeigma*)<sup>145</sup> e/ou ainda nos lugares comuns (*τόποι*; *tópoi*)<sup>146</sup> (*Rh.*, 1357a22-1358a35) os subsídios que farão seu argumento persuasivo o bastante para direcionar a opinião de seu(s) ouvinte(s) a uma dada perspectiva, independentemente de qual seja. Quer dizer, o argumento retórico, necessariamente, não precisa se basear na ou mesmo buscar a “verdade”: é-lhe suficiente a plausibilidade, seja de suas bases, seja de suas pretensões, mesmo “falsas”, contanto que esteja de acordo com o “método” (*Top.*, 101b5-10; *Rh.*, 1355a2-14). À *tékhnē rhētorikē* aristotélica, portanto, importa antes o procedimento que o conteúdo – embora o Estagirita exorte pelo seu uso “moral”. Assim, a assertiva (C) seria “a retórica é moralmente ambivalente”.

A ambivalência moral da retórica rechaça os dados da alegação de Grimaldi, não por serem incorretos, mas por sua estreiteza. A sofística, de fato, raciocina sobre o falso, mas essa forma de raciocinar não exclui a falsidade do âmbito da retórica como sucede à dialética. A

Com base nessa história, usa-se a expressão “fio de Ariadne” como uma metáfora para designar aquele guia que propicia uma direção para a resolução de um problema, apontando uma saída.

<sup>143</sup> Como bem aponta Racionero (*In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 185-186, nota n. 58), para Aristóteles, o conceito de *eikós* envolve, por um lado, a frequência, ou, melhor, a regularidade (*hōs epì tò polý*) de algo e, por outro, a crença em sua plausibilidade (*éndoxa*) (*Apr.*, 70a3-4; *Top.*, 104a8-11). Segundo anota Grimaldi (1980, p. 62-63), o *eikós* é um fundamento racional para toda argumentação provável, isto é, não necessária, que está “enraizado” em eventos fenomênicos. Assim, o exemplo é de Grimaldi, é provável que “toda criança ame seus pais”. Essa é uma crença compartilhada e regularmente percebida no Mundo, porém não é necessária: afinal, não se pode descartar a existência de crianças que não amem os pais...

<sup>144</sup> No âmbito dialético-retórico, os signos são um indício de relação de plausibilidade entre dois ou mais eventos do Mundo fenomênico (*Apr.*, 70a7-70b38; *Rh.*, 1357b1-25). Aristóteles apresenta dois tipos de signo: a) o não-concludente, sem um nome específico, que, embora estabeleça uma relação entre eventos, pode ser refutado, a exemplo de “Sócrates é justo, Sócrates é sábio, logo todo sábio é justo”, mas, infelizmente, nem todos os sábios são justos... (adaptado de *Rh.*, 1357b10-14); e b) o concludente, que direciona a uma conclusão “necessária”, que Aristóteles denomina “prova concludente” (*τεκμήριον*; *tekmérion*), como, por exemplo, “toda lactante deu à luz, essa mulher é lactante, então essa mulher deu à luz” (adaptado de *Rh.*, 1357b14-17). Mais sobre o tema, cf. Grimaldi (1980, p. 63-66; 1972, p. 104-135) e Racionero (*In: ARISTÓTELES*, 1999, p. 186, nota n. 59).

<sup>145</sup> O exemplo é uma indução retórica baseada na relação de semelhança entre dois (ou mais) casos particulares. Se Dionísio pede uma guarda pessoal, tem a intenção de se tornar um tirano porque Pisístrato assim o fez, como também Teágenes e outros mais... (adaptado de *Rh.*, 1357b25-36).

<sup>146</sup> Segundo Aristóteles, os lugares comuns (citados alhures apenas como *tópoi* (plural) ou *tópos* (singular)) são esquemas proposicionais aplicáveis a situações diversas com a intenção de tornar algo plausível. É o caso da proposição “quem pode o mais, pode o menos” ou sua congênere “quem não pode o menos, não pode o mais” (*Rh.*, 1358a10-35).

percepção da retórica enquanto *tékhnē* afasta o uso de expedientes extra *písteis*, não de pontos de vista “imorais”: os meios mais persuasivos dependem de cada caso particular e podem ter qualquer qualidade valorativa.<sup>147</sup>

Não importa, então, o viés moral das premissas assumidas ou do objetivo pretendido pelo rétor e, sim, se seu argumento está de acordo com o método proposto por Aristóteles e se tem condições para persuadir seu(s) ouvinte(s) – mesmo que seja para um “engano possível” (UNTERSTEINER, 2012, p. 291). Fora desse âmbito, ingressa-se no campo da sofística (*SE.*, 165b12-22)<sup>148</sup>. Nesse sentido, por exemplo, o rétor pode alegar que, mesmo ciente de que não há tal intenção, mas desejando persuadir um auditório de sua plausibilidade, Dionísio trama se tornar um tirano, pois, assim como se deu em outras poleis, quando o governante monta uma guarda pessoal, está a planejar um golpe de Estado (*Rh.*, 1355b30-36)<sup>149</sup>.

Então, a amplitude de dados, circunstâncias e intenções afasta a qualificação unilateral pretendida por Grimaldi. Por conseguinte, pode-se dizer que “dado que os meios persuasivos, bem como os fins, podem ou não ter um jaez moral (D), a retórica é moralmente ambivalente (C)”.

A garantia da relação entre os dados e a assertiva aqui oferecida, em contraposição ao argumento de Grimaldi, está no vínculo da retórica com a sofística e com a política. A partir

---

<sup>147</sup> Conforme comentado em breve parêntese ainda na introdução (p. 6), um mesmo evento do Mundo pode ser valorado sob diversas perspectivas. Essa disponibilidade axiológica, mesmo mitigada pelos controles sociais, implica em dissonâncias a respeito do julgamento de determinado fenômeno. Mais especificamente no âmbito da moral, dado comportamento considerado “imoral” por alguém, aqui e agora, pode ser “moral” para outrem, em dados lugar e época. E os exemplos são inúmeros, desde a apologia à escravidão ao reconhecimento das uniões homoafetivas. Portanto, ao persuadir pela “imoralidade” de um comportamento tido por “moral”, e vice-versa, o rétor nada mais nada menos está a estimular que se socialize a aposição de um valor em um evento do Mundo.

Outrossim, sob uma perspectiva cuja intenção seja apenas vencer, quaisquer que sejam os custos, o rétor pode utilizar qualquer aparato, independentemente de seu conteúdo axiológico ou meio empregado, conforme aponta Schopenhauer (2017, *passim*), para persuadir seu auditório, sem qualquer escrúpulo quanto à sua retidão. Nesse sentido, ameaças, induções e/ou deduções sem ressonância com o evento fenomênico ao qual se pretendem ligar, omissões deliberadas, “leituras parciais” de “fatos”, revalorização (supervalorizar ou desvalorizar) de pontos de vista, desacreditar os recalcitrantes, além de outros expedientes, são típicos exemplos dessa prática retórica que se propõe, antes, à busca dos meios mais pertinentes para a persuasão que a uma reflexão sobre os aspectos morais de suas escolhas.

<sup>148</sup> “First we must grasp the number of aims entertained by those who argue as competitors and rivals. These are five in number: refutation, falsity, paradox, solecism, and fifthly to reduce the opponent in the discussion to babbling (i.e. to constrain him to repeat himself a number of times); or it is to produce the appearance of each of these things without the reality. For they choose if possible plainly to refute the other party, or as the second best to show that he is saying something false, or as a third best to lead him into paradox, or fourthly to reduce him to solecism, i.e. to make the answerer, in consequence of the argument, use some barbarous mode of expression; or, as a last resort, to make him repeat himself”.

<sup>149</sup> “The argument may, for instance, be that Dionysius, in asking as he does for a bodyguard, is scheming to make himself a despot. For in the past Peisistratus kept asking for a bodyguard in order to carry out such a scheme, and did make himself a despot as soon as he got it; and so did Theagenes at Megara; and in the same way all other instances known to the speaker are made into examples, in order to show what is not yet known, that Dionysius has the same purpose in making the same request [...]”.

de uma perspectiva moral, lembre-se, Grimaldi estabelece um paralelo entre a retórica, a sofística e a dialética: a “boa” retórica estaria para a dialética enquanto a “má” retórica para a sofística. Ou seja, para Grimaldi, a intenção (*prohairesis*) é a qualidade distintiva fundamental que opõe tanto a dialética quanto a retórica à sofística. Para essa perspectiva, a retórica teria duas “naturezas”: uma “boa” e outra “má”.

Esse “problema da ambiguidade” da retórica é enfrentado por Cassin (2005, p. 149-165) discutindo-o desde as percepções de Platão, no *Górgias* e no *Fedro*, até a proposição da retórica como antístrofe da dialética na *Retórica* de Aristóteles. Sob a perspectiva platônica, como destaca Cassin (2005, p. 149-160), a retórica é, no *Górgias*, sofística (*Grg.*, 465c1-8;<sup>150</sup> 520a9-b5<sup>151</sup>); e, no *Fedro*, uma espécie de dialética, próxima da filosofia (*Phdr.*, 260d2-e1;<sup>152</sup> 262b10-c3<sup>153</sup>). Como bem percebe Cassin, essa “dupla natureza” da retórica em Platão revela sua própria inexistência, porque, ao procurá-la, ou encontrar-se-á a sofística ou a filosofia, quer dizer: de **duas** retóricas, **nenhuma** retórica ou, melhor, duas **não-retóricas**: o vício da sofística e a virtude da filosofia.

Já sob a perspectiva aristotélica, Cassin (2005, p. 160-165) rejeita a interpretação de que a *Retórica* tenha sido escrita à *la* uma continuação do *Fedro*. A relação antistrófica entre a retórica e a dialética, segundo aponta, indica uma analogia, próxima àquela apresentada por Platão, no *Górgias*: a retórica está para a persuasão como a dialética está para a demonstração. A diferença entre o *Górgias* e a *Retórica* é que, nessa, não há a **necessidade** de persuadir: é bastante para a retórica, enquanto *tékhnē*, descobrir os meios para a persuasão.

A consequência, para Cassin (2005, p. 162), “é clara”: não há duas naturezas (ou tipos) de retórica, mas apenas uma retórica que pode ser utilizada de modo “justo” ou “injusto” (*Rh.*, 1355b2-7), mas, em qualquer dos casos, terá sua utilidade (*χρήσιμος*; *khresimos*). Ou seja, “a

---

<sup>150</sup> Sócrates: “[...] Melhor: a indumentária está para a ginástica assim como a retórica está para a legislação; e também: a culinária está para a medicina como a retórica está para a justiça. Essa, disse, é a diferença natural de todas elas; mas, em consequência da vizinhança, sofistas e oradores se misturam e passam a ocupar-se com as mesmas coisas, sem que eles próprios saibam qual seja, ao certo, seu fim, e muito menos os homens. [...]” (Mantida a grafia original).

<sup>151</sup> Sócrates: “[...] Mas, por desconhecimento do assunto, consideras a retórica como algo belo e desprezas a sofística. A verdade, porém, é que a sofística é mais bela do que a retórica quanto a legislação é mais do que a jurisprudência e a ginástica mais do que a medicina. [...]”.

<sup>152</sup> “Sócrates: – Todavia, não teremos, meu caro, exagerado nos limites da dureza ao censuramos assim a retórica? Pode acontecer que ela responda assim: ‘de que estais a tagarelar, homens de pouca monta? Não sabeis por acaso que eu não obrigo ninguém, que ignore a verdade, a aprender a falar, mas, posto que o meu conselho tenha algum merecimento, primeiro cumpre aprender a verdade e só depois de dedicar à minha prática? Eis, por conseguinte, o que declaro solenemente: nem por isso, o que estiver de posse da verdade a conseguirá impor sem recorrer à arte da persuasão!’”.

<sup>153</sup> “Sócrates: – Logo, meu amigo, quem não conhecer a verdade mas só alimentar opiniões, transformará naturalmente a retórica numa coisa ridícula, que nem sequer merece o nome de arte”.

retórica se situa, portanto, aquém da intenção” (CASSIN, 2005, p. 163). Cassin, no entanto, não avança sobre a relação que a retórica teria com a sofística.

Em uma breve nota de rodapé (CASSIN, 2005, p. 163, nota n. 26), Cassin interpreta a passagem *Retórica* 1355b17-21 como “uma última tentativa de enxerto ético”. Essa leitura, porém, desde as suas próprias considerações, parece equivocada. Afinal, alhures, o Estagirita compara a retórica à dialética, por um lado, mas também à sofística, por outro (*Rh.*, 1359b8-12)<sup>154</sup>: a retórica é semelhante (ὁμοία; *homoîa*) a ambas. Nesse sentido, a ideia de antístrofe se perfaz: é um algo próximo, mas não é igual; é-lhe simetricamente análogo, porém não lhe é idêntica.

Então, “dado que os meios persuasivos, bem como os fins, podem ou não ter um jaez moral (D), a retórica é moralmente ambivalente (C), pois a retórica é semelhante à dialética e à sofística (W)”.

Embora explícita, Grimaldi (1980, p. 91-92)<sup>155</sup> rejeita essa semelhança entre a retórica e a sofística com base naquele pretense paralelo entre as naturezas (ou os tipos) da retórica em *Retórica* 1355b17-21. Porém, esse trecho parece fazer mais sentido quando lido considerando àquela aproximação entre uma e outra traçada em *Retórica* 1359b8-12. Lidas (e interpretadas) em conjunto, essas passagens apresentam a retórica enquanto *tékhnē*, como instrumento com o qual se pode obter os meios mais adequados para persuadir, quer em um sentido, quer em outro.

Aparentemente, esse panorama estaria previsto nas circunstâncias de exceção postas por Grimaldi. Afinal, qual a dialética, a retórica não se serve dos argumentos “imorais” para utilizá-los; ao contrário: através dos opostos, ela os reconhece e, então, refuta-os a fim de que prevaleçam a verdade e a justiça (*Rh.*, 1355a29-1355b2; GRIMALDI, 1980, p. 24-32). Mas, a semelhança com a sofística contrabalança as percepções axiológicas: nesse sentido, não se pode dizer que a retórica persuade para o “bem” ou para o “mal”: ela apenas persuade.

Por conseguinte, mesmo diante da admoestação de Aristóteles por uma retórica de viés moral, a “má” retórica não deixa de ser retórica por ser “má”. Enquanto arte, a retórica busca os meios mais eficientes e não os mais virtuosos. O rétor é como um ferreiro que forja uma faca ou um cinzel: a ele interessa se o aço forjado é adequado para produzir aqueles produtos e não o uso que deles se fará. Não lhe importa se a faca será usada para preparar uma refeição

---

<sup>154</sup> “The truth is, as indeed we have said already, that rhetoric is a combination of the sciences of logic and of ethics; and it is partly like dialectic, partly like sophistic reasoning”.

<sup>155</sup> Especialmente, o seguinte trecho: “Certainly rhetoric is not like sophistic because it engages in deception. Rhetoric, like dialectic, studies apparent argumentation and apparent probabilities in order to discover where they are false, not in order to use them” (GRIMALDI, 1980, p. 91).

ou se com o cinzel se esculpirá uma peça de mármore ou se serão usados por um homicida em um assassinato bárbaro. O mesmo se dá com a retórica.

Nesse sentido, o contra-argumento aqui postulado assume a seguinte feição: “dado que os meios persuasivos, bem como os fins, podem ou não ter um jaez moral (D), a retórica é moralmente ambivalente (C), pois a retórica é semelhante à dialética e à sofística (W), porque é uma *tékhne* (B)”.

A leitura feita por Grimaldi, contudo, levanta um ponto que deve ser necessariamente observado no contra-argumento, exigindo-se uma gradação. O argumento de Grimaldi põe em relevo a admoestação de Aristóteles pela vertente moral da retórica em detrimento de seu uso “injusto”. Assim, é preciso considerar que, em algumas situações, o rétor pode guiar-se pelo apelo aristotélico e usar a retórica objetivando a justiça e a verdade. Nesse sentido, geralmente (Q) a retórica é neutra quanto à moral, desde que (R) não se esteja sob a admoestação de Aristóteles (ou das correntes de viés moral).

A feição final do contra-argumento seria, então, com alguns ajustes estilísticos, “se os meios persuasivos, bem como os fins, podem ou não ter um jaez moral (D), então, na maioria das vezes (Q), a retórica será moralmente ambivalente (C), a não ser que esteja orientada pela admoestação de Aristóteles (R), pois ela é semelhante à dialética e à sofística (W), porque é uma *tékhne* (B)”. Graficamente, o contra-argumento tem o seguinte *layout*:

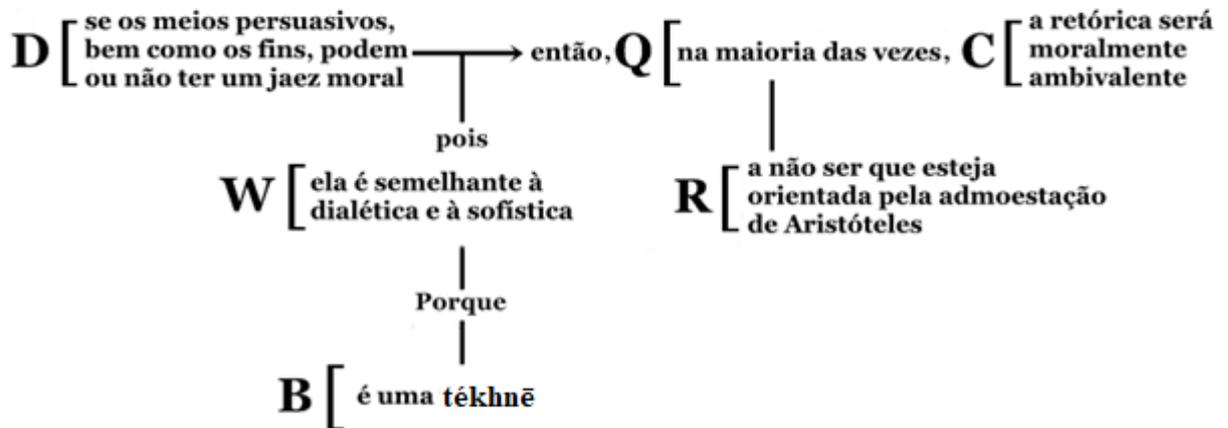


Figura 08 – O contraponto ao argumento de Grimaldi disposto no *layout* do modelo Toulmin

### 3.2 CONTRA SELF: A RETÓRICA COMO *DEINOTÉS*

Resumidamente, Self<sup>156</sup> argumenta que entre a retórica e a *phrónēsis* há um vínculo de

<sup>156</sup> O feição final do argumento, no modelo Toulmin, ficou nesses termos: “desde que não se trate de uma atecnia (R), a persuasão retórica visará sempre o bem da polis (D), portanto, necessariamente (Q), o rétor deve ser um

jaez necessário. Essa relação entre uma e outra implica na impossibilidade de se separar, na argumentação, a **efetividade** da **eticidade** porque, enquanto arte, a retórica está orientada pela “reta razão” (*EN.*, 1140a20-23), exigindo do rétor a capacidade de avaliar bem o contexto no qual está imerso para agir moral e adequadamente frente às circunstâncias, algo que apenas um *phrónimos* pode fazer.

Hill (1981, p. 139-147), ao analisar o argumento de Self, considera “apressada” a ideia de ligar a *phrónēsis* à retórica desde a tese de que o raciocínio verdadeiro fundamentaria a arte (*tékhnē*), de modo a vinculá-la à virtude (*areté*). Para Hill, a similaridade entre a retórica e a *phrónēsis* em relação ao seu âmbito de aplicação e ao modo como seus utentes as utilizam no seu raciocinar não é suficiente para torná-las uma dependente da outra, como sustenta Self, ainda que não desconsidere a probabilidade de a *Retórica* ter sido escrita para ser um guia para os *phrónimoi*. Ou seja, para Hill o problema de Self não está em tomar a *Retórica* como um manual de uso, restrito ou não, para oradores de boa índole, mas fazer da prática retórica uma atividade incorporada ou vinculada à moral.

Na sua análise, Hill procura apresentar a retórica como uma técnica ambivalente no âmbito moral desde sua relação antitrófica com a dialética.<sup>157</sup> Segundo defende, tanto essa quanto aquela, por tratarem de assuntos os mais diversos, sem qualquer especificidade, e por fazê-lo considerando os contrários, são amorais. Seus objetivos, respectivamente, são oferecer aos seus utentes boas razões para persuadir e argumentar (HILL, 1981, p. 141-143).

Não obstante as razões expostas por Hill sejam um tanto duvidosas, ele conclui pela amoralidade da retórica, desautorizando a perspectiva de Self. Contudo, o ponto principal do argumento não foi tocado, a saber, a necessidade do rétor ser um bom orador, quer no âmbito moral, quer na efetividade da persuasão. Diferentemente de Hill, embora seja um caminho viável, não se tomará a relação antitrófica da retórica com a dialética como ponto de partida para debater com Self, mas *a contrario sensu*, em considerar o rétor como um *deinós* ao invés de um *phrónimos*.

Mais acima, ainda na subseção 1.1, a *deinotēs* foi apresentada como uma habilidade de escolher adequadamente, entre as alternativas possíveis, aquela que propiciasse a realização

---

*phrónimos* (C), porque o bom raciocínio da retórica depende da *phrónēsis* (W), pois a retórica é parte da ética e da política (B)”.

<sup>157</sup> Hill, diferentemente de outros leitores de Aristóteles, considera a dialética como uma prática de jaez amoral porque deve tratar de forma imparcial as matérias as quais analisa. Contudo, essa interpretação de Hill parece equivocada. Lendo-se em conjunto a *Metafísica* 1004b17-26 e a *Retórica* 1355b15-21, esse trecho já analisado aqui, é possível traçar uma oposição entre dialética e sofística não quanto à disposição investigativa, mas, sim à perspectiva moral. Não parece fazer sentido apontar a dialética como uma prática “indiferente” em relação à moral se o dialético, em sua investigação, não pode se utilizar de elementos outros que não aqueles verossímeis. Mais sobre o tema, cf. Berti (1998, p. 171-177).

do intento desejado, qualquer que seja. A diferença entre a *deinotēs* e a *phrónēsis*, assim, não é o raciocinar apropriado, mas o viés moral daquilo almejado: para essa, será algo probo; para aquela, qualquer objetivo, indiferentemente quanto à sua qualificação moral. Nesse sentido, com Hill, por mais que a *Retórica* tenha sido escrita como um manual de viés moral, a prática retórica, porque técnica, pode ser utilizada por quem quer que seja, ainda mais por aqueles que raciocinam com excelência.

Para Aristóteles, a *deinotēs* é a base da qual a *phrónēsis* exsurge. Aquela é “natural”; essa, “constituída”. Nas palavras do Estagirita,

We must devote our attention to these matters and give a clearer statement about them. There is a faculty which is called cleverness; and this is such as to be able to do the things that tend towards the mark we have set before ourselves, and to hit it. Now if the mark be noble, the cleverness is laudable, but if the mark be bad, the cleverness is mere smartness; hence we call even men of practical wisdom clever or smart. Practical wisdom is not the faculty, but it does not exist without this faculty. And this eye of the soul acquires its formed state not without the aid of virtue, as has been said and is plain [...] (*EN.*, 1144a23-31).

Quer dizer, a *deinotēs* habilita a pessoa a raciocinar de modo propício para realizar um desiderato qualquer, moral ou não, mas só a *phrónēsis* orienta a escolha dos melhores meios para fins morais. Ora, se a retórica pode ser utilizada de maneira injusta (*Rh.*, 1355b2-7), sua razão orientadora não pode ser a *phrónēsis*, mas a *deinotēs*, portanto, para uma prática retórica adequada ao seu mister de “descobrir o mais persuasivos para cada caso” (*Rh.*, 1355b26-27), então “o rétor deveria ser um *deinós*” (C) e não um *phrónimos*.

Segundo Self, enquanto uma atividade praticada pelo *phrónimos*, a persuasão retórica visava sempre o bem da polis. Através dos tipos retórico-discursivos, o rétor persuadiria em favor da justiça, do louvável e do vantajoso, orientando seus concidadãos para a *eudaimonía* (SELF, 1979, p. 136-139). Em objeção a esses dados, e embasando a *claim* desse contraponto, cabe destacar que todos esses gêneros retóricos têm um viés eminentemente técnico, quer dizer, são ferramentas discursivas úteis para quem precisa defender(-se de) ou acusar alguém, seja ou não culpado(a); elogiar ou criticar outrem, merecendo ou não; e postular tal ou qual medida, visando o bem público ou particular.

Ademais, embora Aristóteles tenha uma opinião a respeito do que é uma vida plena e como uma cidade tem de ser, ele reconhece haver outras opiniões, mesmo discordando delas (*EN.*, 1095a14-30; *Rh.*, 1360b14-19). E, diante dessa pluralidade de perspectivas, o rétor pode elaborar uma série de argumentos, em favor ou não, para qualquer delas. Basta que tenha a habilidade (*deinotēs*) necessária para tanto. Se assim é, então, diferentemente do proposto por Self, a prática retórica não visa sempre o bem da polis, mas, sim, fornecer os argumentos para

a persuasão. Nesse sentido, “dado que a persuasão precisa ser adequada às circunstâncias (D), o rétor deveria ser um *deinós* (C)”.

Ainda que indiretamente e meio que em antecipação, poucas linhas acima, quando da formulação da *claim* desse contraponto, já se apontou a objeção à garantia ofertada por Self de a retórica ser dependente da *phrónēsis*, por ambas serem próximas. Àquelas palavras cabe acrescentar que, como bem pontuou Hill (1981, p. 140), não se pode estabelecer uma relação de pertença entre uma e outra apenas por ambas se situarem no âmbito da parte calculadora da alma racional. Conforme apresentado na seção 1.1, a *tékhnē* não se confunde com a *phrónēsis*.

Quer dizer, a “reta razão” da arte, que Self (1979, p. 132-134) equipara à *phrónēsis*, tem outro sentido. A concepção de *tékhnē*, para Aristóteles, é de um conhecimento prático que através de um método estabelece um nexos entre um antecedente e um conseqüente na ação de produzir (*Metaph.*, 981a1-981b10). O campo de atuação da arte não está, então, em entender o porquê se faz, mas em saber como se faz (ANGIONI, 2009a, p. 51-52). A “reta razão” da arte, assim, está no conhecer como as coisas se dão – e, em potência, elas podem se dar de muitas maneiras, quer em outra coisa, quer no contrário do que era (*Metaph.*, 1046b2-4 e b22-28).

Nesse sentido, “dado que a persuasão precisa se adequar às circunstâncias (D), o rétor deveria ser um *deinós* (C), porque é a *deinotēs* que o torna apto a persuadir para ambos os contrários (W)”.

Seguindo no itinerário analítico do modelo Toulmin, o fundamento do argumento de Self (1979, p. 142-143) é a natureza ético-política da retórica. Hill (1981, p. 134-135) oferece alguns questionamentos pontuais sobre as escolhas, tanto de Self quanto de Ryan, em buscar elementos suficientes para embasarem seus argumentos nos gêneros discursivos. Entretanto, o cerne da questão não é tocado: a relação da retórica com a ética e a política.<sup>158</sup>

Conforme comentado parágrafos mais acima, na seção antecedente, para Aristóteles, a retórica é, por um lado, próxima à política, enquanto estudo da ética, e, por outro, semelhante à sofística (*Rh.*, 1359b8-12). Essa dualidade<sup>159</sup> da retórica só é explicável se se considerar seu raciocínio como derivado da *deinotēs*. Enquanto *deinós*, o rétor pode se tornar um *phrónimos*, porém, não se deve olvidar, ele pode também ser um “astuto” (*πανούργως; panoúrgōs*)<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> Hill (1981, p. 134-135) pinça três passagens da *Retórica* (*Rh.*, 1363b21-27, 1364a24-27 e 1365b5-8), relativas às gradações, para questionar a prevalência do aspecto moral da prática retórica, tanto em Self como em Ryan, como mais adiante se pretende apresentar, desde o relativismo que elas implicam.

<sup>159</sup> Pelo lado positivo, a política, enquanto “ciência arquitetônica” (*EN.*, 1094a26-28); pelo negativo, a sofística.

<sup>160</sup> Consoante Liddel e Scott (1996, p. 1299), o *panoúrgōs* é uma pessoa hábil, que tem a “esperteza da raposa”, mas em um sentido “pouco positivo” (“*in a less positively bad sense*”); é alguém “matreiro” ou “trapaceiro”.

Assim, “dado que a persuasão precisa se adequar às circunstâncias (D), o rétor deveria ser um *deinós* (C), porque é a *deinotēs* que o torna apto a persuadir para ambos os contrários (W), pois a retórica tem traços da política e da sofística (B)”.

Finalizando, desde as características da *deinotēs* como uma capacidade para raciocinar a quaisquer fins e da retórica em prover de argumentos os discursos persuasivos de qualquer jaez moral, o rétor originariamente (Q) será um *deinós*, embora possa se tornar um *phrónimos* ou um *panoúrgōs*, a depender de suas escolhas morais. Outrossim, no âmbito da tipologia dos discursos de Aristóteles (lógico, dialético, retórico e poético), essa perspectiva é exclusiva da retórica, sendo inaplicável às demais. Assim, desde que o discurso não seja outro que não o retórico (R), o orador poderá ser um *deinós*.

Concluindo, com alguns ajustes estilísticos, o contraponto ao argumento de Self fica com a seguinte feição: “desde que o discurso seja retórico (R), dado que a persuasão precisa se adequar às circunstâncias (D), então, originariamente (Q), o rétor é será um *deinós* (C), porque é a *deinotēs* que o torna apto a persuadir para ambos os contrários (W), pois a retórica tem traços da política e da sofística (B)”.

Graficamente, pode-se representá-lo da seguinte maneira:

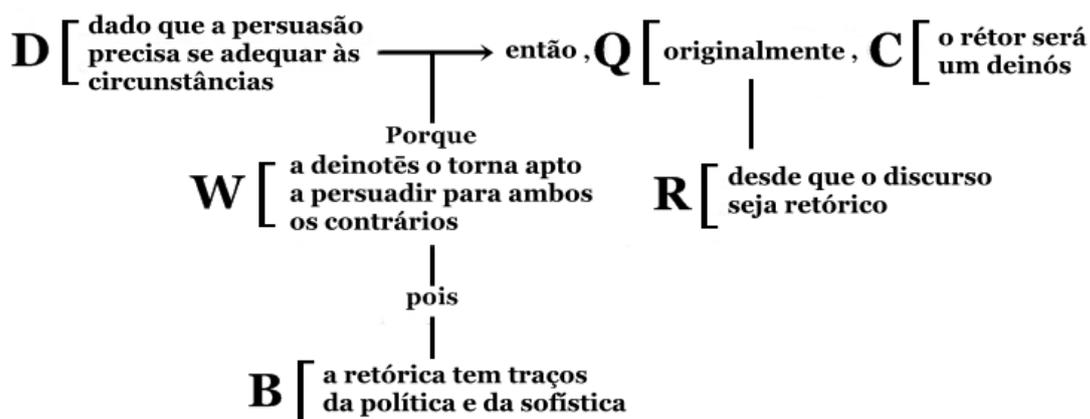


Figura 09 – O contraponto ao argumento de Self disposto no *layout* do modelo Toulmin

### 3.3 CONTRA RYAN: A RETÓRICA COMO *PHÁRMAKON*

Em linhas gerais, o argumento de Ryan<sup>161</sup> pleiteia por uma perspectiva da prática retórica enquanto um instrumento de jaez moral de influência direta na formação do *éthos*

<sup>161</sup> O argumento de Ryan, quando transposto para o modelo Toulmin, assumiu a seguinte feição: “dado que o *spoudaíos* usa a retórica para orientar a polis (D), então, certamente (Q), é pela retórica que se estabelece o *éthos*

social. Para Ryan, a retórica estabelece a ponte entre o *spoudaîos* e a *éndoxa*, permitindo que aquele possa orientar a polis por meio dessa, evitando a desvirtuação de seu regime político (*πολιτεία*; *politeía*). O problema no argumento esposado por Ryan está menos na constatação de a retórica ter um papel significativo na formação do *éthos* social que em lhe conferir um *status* moral.

Ryan (1972, p. 291-294) parte da oposição aristotélica ao relativismo protagórico para estabelecer como fontes da ética a figura do *spoudaîos* e o *éthos* social. Na relação de mútua influência entre um e outro – o *ethos* social molda o *spoudaîos* e o *spoudaîos* indica a direção à qual o *éthos* social deve seguir –, a retórica propiciaria, por um lado, a abertura para outras e novas perspectivas, bem como, por outro, limitaria e bloquearia determinadas cosmovisões. O problema de Ryan está em restringir o papel da retórica, nesse âmbito, a uma constituição **moral** da comunidade política.

Ryan enxerga, com razão, que a retórica está além daquele rol exaustivo de atribuições que o Estagirita elenca em *Retórica* 1359b18-1360a38.<sup>162</sup> A atuação da retórica está no centro das escolhas ético-políticas de qualquer sociedade, mas, em discordância com a tese de Ryan, não está restrita àquela relação entre o *spoudaîos* e o *éthos* social. Sem adentrar no mérito da classificação das formas de governo aristotélicas, não se pode olvidar que na democracia<sup>163</sup> há uma ampla participação das massas nos assuntos públicos da polis, algo que o Estagirita não vê com bons olhos,<sup>164</sup> e, nesse âmbito, parece pouco provável que a retórica não seja utilizada,

da sociedade (C), a não ser que esteja sob uma tirania (R), pois a retórica reflete sobre valores (W), porque a base da retórica é a *éndoxa* (B)”.

<sup>162</sup> Para Aristóteles, em termos contemporâneos, o âmbito da retórica na política estaria restrito ao orçamento público, às relações internacionais, à estratégia militar, ao comércio exterior e à política legislativa.

<sup>163</sup> Na *Política*, o termo democracia (*δημοκρατία*; *dēmokratía*) ora é utilizado em um sentido geral, em sinônima com forma de governo (*politeía*), ora em sentido estrito, nomeando o “governo dos pobres”, a forma desviada da *politeía*, o governo de muitos. O desvio se dá porque, na concepção de Aristóteles, os pobres não governariam visando o bem comum, mas apenas buscando suprir suas necessidades materiais. Sobre os regimes políticos e suas formas desviadas, cf. *Política* 1279a22-1279b10.

<sup>164</sup> Um dos problemas tratados na *Política* é o de quem deve ser o governante. Com base em uma perspectiva socioeconômica, Aristóteles elenca que há, em qualquer polis, três classes sociais: uma pequena fração muito rica, uma ampla parcela muito pobre e a classe média (*Pol.*, 1295b1-3). Um governo comandado por qualquer das classes antagonicas (ricos/pobres) estaria em constante instabilidade decorrente da disputa entre si pelo poder político (*Pol.*, 1280a3-6), ocasionando um ciclo vicioso de mudanças de regime político: quando a aristocracia se desvirtua em oligarquia, se sucede uma tirania, que gera uma democracia em sentido estrito (*Pol.*, 1286b8-22). Quando os pobres assumem o comando, tem-se uma “tirania da maioria” – maioria sempre circunstancial e manipulável por um demagogo (*dēmaggōgós*). Sobre o tema, cf. *Política* 1292a4-38.

Diante desse quadro, a solução apontada pelo Estagirita para um governo estável é entregar o comando da polis à classe média, que, por sua mediania (nem muitos, nem poucos; nem ricos, nem pobres), estaria menos propícia a formar facções intestinas e dar azo a golpes de Estado (*Pol.*, 1295b34-1296a5). Para Aristóteles, o ideal seria que não houvesse pessoas muito pobres ou que seu número fosse bastante diminuto, recomendando que o governante “realmente amigo do povo” (“*Yet the true friend of the people*”) promova medidas efetivas de combate à pobreza (*Pol.*, 1320a32-35).

quer por alguém honesto, quer por alguém astuto, para angariar adesões ao seu pleito, mesmo que não seja a melhor opção, no sentido moral.

Indo ainda mais longe, a multiplicidade de perspectivas e a capacidade de a retórica dotar o orador de argumentos persuasivos definem não apenas o “moral” ou o “imoral”, mas a Moral mesma, isto é, a Moral enquanto uma ordem social de regulação de comportamentos (MARSILLAC; PARINI, 2015, p. 20-21) – o que também acontece em relação à Etiqueta Social (adequado/inadequado), à Religião (sagrado/profano), ao Direito (justo/injusto ou lícito/ilícito), etc. Em outras palavras, a retórica fornece, a quem quer que seja, os subsídios e a estratégia que lhe propiciará tornar a sua perspectiva um “relato vencedor”, instituindo-o como o *éthos* social. Portanto, “um orador habilidoso pode definir sua perspectiva particular como uma determinação social (C)”.

Desde essa constatação, pode-se compreender a diversidade de regimes políticos, pois as poleis são ou tendem a ser o reflexo das escolhas feitas por seus cidadãos ou daqueles que exercem o poder (*Pol.*, 1252a1-7 e 1337a14-18; *Rh.*, 1366a14-15). Outrossim, a partir dela, é possível verificar o quanto é estreita a posição assumida por Ryan de que apenas o *spoudaîos* seria apto a manejar a retórica para estabelecer o *éthos* social. Ainda que se pretenda defender que só o *spoudaîos* o faria de modo **moral**, não se pode desconsiderar a possibilidade de um orador habilidoso vir a estabelecer outro *éthos* e o *spoudaîos* de outrora se tornar um alguém censurável em relação à nova ordem social. Ou seja, a retórica circunstancializa e “esvazia o conteúdo” dos elementos caracterizadores da figura do *spoudaîos*. Nesse sentido, “dado que a retórica oferece os meios para persuadir (D), logo, um orador habilidoso pode definir sua perspectiva particular como uma determinação social (C)”.

Ryan, no entanto, rejeita essa possibilidade de ruptura do *éthos* social.

Na análise do argumento de Ryan, Hill (1981, p. 135-139) aponta para a insubsistência dos fundamentos escolhidos para firmar a continuidade axiológica do *éthos* social. Primeiro, Hill indica a multiplicidade de perspectivas sobre a *eudaimonía*, reconhecida por Aristóteles, mesmo que sustente a sua própria (*EN.*, 1095a14-30), como um fator de complicação para se preferir uma em detrimento de outra(s) ou impedir que uma suceda a outra, abruptamente ou não. Segundo, Hill alega que as definições éticas utilizadas por Aristóteles, na *Retórica*, não são “substantivas”, quer dizer, têm o mesmo conteúdo ético proposto nas obras éticas, mas são “exemplificativas”, ou seja, objetivam apresentar concepções comuns como *tópoi* para a argumentação, a exemplo das noções de bom (*καλον*; *kalón*) e de virtude (*areté*). As objeções de Hill, embora consideráveis, em especial a primeira, não enfrentam a conexão entre a prática retórica e a estabilização de valores, que Ryan bem enxerga quando elenca os gêneros

discursivos epidíctico e deliberativo como os mais significativos para a manutenção do *status quo* social.

Enquanto construção social formatada pelo *spoudaîos*, o *éthos* é o paradigma pelo qual as condutas sociais são avaliadas, julgando-as adequadas ou não desde sua semelhança ou sua disparidade com aquele modelo. Para Ryan (1972, p. 295-302), enquanto referência, o *éthos* social fixa as qualificações, positivas ou negativas, para as condutas, determinando o aceitável ou o mais vantajoso, respectivamente, a partir dos discursos epidíctico e deliberativo. Quer dizer, através desses gêneros discursivos retóricos, dá-se uma reprodução social das oposições elogio/censura e benefício/prejuízo que conservaria o *status* do *ethos* social.

Ryan, todavia, não considera que a retórica pode ser uma espécie de *phármakon*<sup>165</sup>.

Consoante comentado na introdução, as pessoas valoram. Já naquela ocasião, afirmou-se, e aqui repete-se, qualquer valoração será sempre **uma** perspectiva entre tantas outras; por mais ampla que seja, será sempre **parcial**; ainda que duradoura, ela é **histórica**. E a retórica, como técnica de descobrir o mais persuasivo para cada caso (*Rh.*, 1355b26-27), será uma das ferramentas utilizadas para apor um valor em algo, mesmo que em choque com a concepção atual a respeito dele. A retórica não apenas reflete sobre valores, como bem aponta Ryan: ela os maneja, qualificando, desqualificando ou requalificando<sup>166</sup> – e, parece, nada impediria de haver “fraturas axiológicas” as mais diversas.

---

<sup>165</sup> Uma das acepções de *phármakon* (φάρμακον), apontada por Liddel e Scott (1996, p. 1917), é “droga” quer no sentido de remédio, quer no de veneno. Com essa metáfora, quer-se alertar para a instrumentalidade do uso da retórica. De modo idêntico a uma substância que, manipulada de um modo, leva à cura, mas, de outro, provoca a morte, a retórica, como alertado por Aristóteles (*Rh.*, 1355b2-7), tanto pode favorecer aspectos sociais positivos, quanto causar sérios prejuízos. Mais sobre o tema, cf. a discussão na nota seguinte.

<sup>166</sup> Sob a ótica do marxismo, o domínio dos meios de produção garante à classe dominante controlar os meios de produção espirituais, permitindo-lhe impor suas percepções de Mundo como as percepções de Mundo **corretas**, condicionando os valores sociais aos seus próprios valores, ocultando, com relativo sucesso, a dissonância entre o Mundo “real” e o Mundo “abstrato” e “invertido” por ela criado (MARX; ENGELS, 2007, p. 47, p. 77-78 e p. 93-94). Para tanto, entre outras estratégias, certamente a retórica seria utilizada nessa tentativa de “impor a todos um conteúdo ético que não é de todos” (ADEODATO, 2011, p. 69), revelando seu outro lado, como comentado na nota antecedente. Sob esse aspecto, a retórica se torna um instrumento de manutenção ou usurpação de poder. Sobreira Filho (2015, p. 35-47), observando esse fenômeno a partir da ordem jurídica, constata que o Direito é um discurso de justificação. Em seu mister de solucionar os conflitos sociais, o Direito oculta os conteúdos ideológicos e não-neutros que o fundamentam, derivados das decisões políticas das classes dominantes, a fim de propiciar um convencimento geral tanto em relação à justiça de suas próprias decisões quanto à legitimidade do *status quo* social.

Outrossim, Freitas (2015, p. 49-60), também examinando esse mesmo fenômeno desde a ordem jurídica, observa o recorrente uso do entimema retórico como uma ferramenta apta a favorecer a ocultação, pelas classes dominantes, das contradições entre o *status quo* que lhe é favorável e a “realidade” das classes dominadas. Ao utilizar o entimema em seu mister de neutralizar os dissensos, o sistema jurídico persuade as classes dominadas de, ao acatarem as decisões, estarem contribuindo com a segurança jurídica ou assegurando os acordos (*pacta sunt servanda*) e não de manterem e reproduzirem os privilégios daquele ordenamento social para as classes dominantes. A retórica atua, então, sob esse aspecto, como uma estratégia de manutenção do poder.

Nesse sentido, “dado que a retórica oferece os meios para persuadir (D), logo, um orador habilidoso pode definir sua perspectiva particular como uma determinação social (C), pois a retórica maneja valores (W)”.

É preciso ressaltar, e aqui assiste razão a Ryan (1972, p. 295), que esses valores não se dão *ex nihilo*. Sua base está na *éndoxa*. Conforme mencionado anteriormente, ainda na seção 1.2 desse trabalho, a *éndoxa* conjuga plausibilidade e crença das pessoas na verossimilhança sobre uma dada alegação, quer por uma parcela ampla dos membros da sociedade, quer por setores especializados. O que causa estranheza é Ryan enxergar a *éndoxa* como uma opinião de jaez moral estritamente positiva quando, em muitos casos, ela se apresenta negativamente ou até mesmo de modo indiferente em relação à moral.

Ademais, a *éndoxa* pode ser manejada pela retórica do mesmo modo que os valores. A crença ou a descrença em algo, da existência de assombrações até a prova do último teorema de Fermat, é uma construção social, marcadamente retórica, em que um determinado relato sobre um evento do Mundo, pelas razões as mais diversas, torna-se o “relato vencedor”, seja para uma fração, seja para a maioria, quer entre os “comuns”, quer entre os “expertos”. E, diferentemente de Ryan, não se enxerga aqui um obstáculo às mudanças do *éthos* social, mas, ao contrário, uma profusão de possibilidades de novos *status*. Afinal, qual o argumento que deve prevalecer, o dos mais eminentes entre os sábios ou o da maioria? Ou ainda: o de todos os sábios ou o da unanimidade dos “comuns”? No final, haverá, sempre, uma questão de preferência e, por mais razões que sejam apresentadas, o outro pode escolher uma perspectiva distinta daquela que atualmente se encontra vigente.

Desde todas essas considerações, então, “dado que a retórica oferece os meios para persuadir (D), logo, um orador habilidoso pode definir sua perspectiva particular como uma determinação social (C), pois a retórica maneja valores (W), porque a base da retórica é a *éndoxa* (B)”.

Quanto ao qualificador, a contingência, bem como a concorrência, de perspectivas não assegura o êxito do mais habilidoso dos oradores, embora haja a chance de conquistar o apoio suficiente para tornar sua visão de Mundo uma cosmovisão comum não esteja descartada. Ou seja, há a possibilidade (Q), não a certeza. Já em relação à exceção, muito pouco se tem a acrescentar em relação à perspectiva de Ryan.

Como bem destacam Marsillac e Parini (2015, p. 11-12 e p. 15), só através do diálogo é possível formar consensos e estabelecer acordos, ainda que sejam provisórios. E, em uma democracia, sobretudo nos tempos plurais de hoje, a retórica torna-se, a um só tempo, meio de manutenção e sinal de sua vitalidade. É certo, como comentado, que a retórica também se



Há aqui dois problemas correlatos. No primeiro, de modo idêntico a Self, a efetividade e a eticidade não se separam; no segundo, como em Ryan, a questão está menos em alocar a retórica no âmbito dos procedimentos de construção do social que a compreender como uma atividade de conteúdo intrinsecamente moral. Ambos depõem contra a assertiva de a retórica “descobrir” as verdades morais.

No primeiro caso, ainda que de acordo com a concepção de Johnstone em relação às vantagens do raciocínio retórico – algo já indicado pelo Estagirita (*Rh.*, 1355a20-35) –, há de se ressaltar dois pontos: a um, a retórica **não** garante a efetividade da persuasão: ela é uma *tékhnē* para se encontrar os meios mais persuasivos para cada caso, o que pode ou não resultar no êxito da persuasão, pois, diante da contingência, não há certeza de sucesso, portanto, não se pode falar em efetividade; a dois, o discurso retórico não tem, ou melhor, pode não ter um viés moral, conforme se tem sustentado ao longo de todo esse texto, o que, assim, afasta a ideia de eticidade.<sup>168</sup> Quanto ao segundo, um tanto antecipado pelas considerações feitas na exposição do primeiro, bem como pelo debate da seção imediatamente anterior, a retórica é uma *tékhnē* e, enquanto tal, pode ser utilizada para qualquer fim, “moral” ou “imoral”. Nesse sentido, a retórica não “descobre” “verdades”, sejam quais forem.

A prática retórica, por meio da persuasão, visa estabelecer perspectivas sociais comuns apondo qualificações, positivas ou negativas, aos eventos do Mundo. O rétor intencionando fazer acreditável seu relato sobre o Mundo em face de (ou mais que) outros relatos e ciente da “situação retórica” na qual se encontra, através das *písteis*,<sup>169</sup> maneja as crenças disseminadas em determinado auditório a fim de viabilizar a **vitória** de seu ponto de vista e, então, fixar um entendimento mais ou menos amplo sobre como um dado algo deveria ser considerado. Quer dizer, “a retórica plasma a realidade do Mundo (C)”.

Como bem havia percebido Aristóteles (*Rh.*, 1360b4-18), embora as pessoas almejem um propósito comum, que o Estagirita denomina *eudaimonía*,<sup>170</sup> não há um consenso entre si

---

<sup>168</sup> Leia-se essa afirmação *cum grano salis*. Como já destacado na introdução, há uma pluralidade de perspectivas éticas sobre os mais diversos eventos do Mundo. Essas perspectivas não são apenas distintas, mas, muitas vezes, contraditórias entre si. Então, em algum momento, em algum lugar, para alguém, uma determinada cosmovisão será moral, por exemplo, mas imoral para outrem(ns), em outro(s) lugar(es) (ou não) e em outra(s) época(s) (ou não). A intenção aqui é apontar o aspecto estreito defendido por Johnstone e por outros intérpretes de enxergar a retórica como uma prática **exclusivamente** de viés moral.

<sup>169</sup> Essa ressalva é feita em consideração à perspectiva de Aristóteles. Para o Estagirita, conforme comentado seção 1.2, não se faz retórica sem um método. Entretanto, também já citado, existem outras percepções sobre a prática retórica que envolvem outras estratégias e metodologias que não as *písteis* aristotélicas. Sobre o tema, cf. Adeodato (2013, *passim*) e Schopenhauer (2017, *passim*).

<sup>170</sup> Há um debate acadêmico sobre se a *eudaimonía* seria um bem **dominante** ou **inclusivo**. Para os defensores da primeira posição, a felicidade seria um bem não apenas distinto dos demais bens, mas de excelência superior a eles. Para os defensores da segunda opinião, a felicidade abrangeria os demais bens. No âmbito da política, no

sobre o que seria essa vida “feliz” (*EN.*, 1095a14-30). Acertadamente, diga-se de passagem, Johnstone (1980, p. 1-2) observa a importância da retórica na orientação de perspectivas para a fixação de visões comuns. O problema, repita-se, é enxergar um viés exclusivamente moral para a retórica.

Embora Aristóteles apresente boas razões para sua perspectiva **moral** de *eudaimonía* prevalecer sobre as demais, é perceptível o quanto de significados é possível atribuir a uma concepção de “vida feliz”, instrumentalizando-a e “preenchendo-a” com diversos conteúdos. E ainda que se considere toda e qualquer concepção de *eudaimonía* como uma perspectiva de viés moral – uma alegação bastante plausível se se tem em conta que qualquer cosmovisão é (ou foi) moral para alguém, em algum lugar –, parece mais adequado falar em seleção de que em persecução de um fim. Quer dizer, em um ambiente no qual diversas percepções sobre uma “vida feliz” coexistem e disputam, entre si, a prevalência sobre as demais, aquela mais persuasiva tende a se sobressair. Nesse sentido, “dado que na polis coexistem várias visões sobre a *eudaimonía* (D), então a retórica plasma a realidade do Mundo (C)”.

Para fazer prevalecer, ou, melhor, tornar uma dentre as perspectivas coexistentes sobre a *eudaimonía* a “mais preferível” e, assim, favorecer sua escolha frente às outras, sem dúvida, o rétor precisa de um raciocínio apurado. Para Johnstone (1980, p. 5-12), esse raciocínio não é outro senão o mesmo princípio racional orientador da *phrónēsis*. Contudo, a argumentação desenvolvida no contraponto ao argumento de Self mostrou se tratar, nesse caso, de *deinotēs*.

Realizar inferências, através de conjecturas, para descobrir os meios mais persuasivos para se atingir fins é uma atividade que, necessariamente, não envolve uma perspectiva moral. Enquanto um modo de raciocinar sobre os eventos do Mundo, a retórica pode ser aplicada a qualquer perspectiva de *eudaimonía*, sem se ater a argumentos de viés moral, se assim, como dito, for mais persuasivo para um auditório.<sup>171</sup> Nesse sentido, o rétor, analisando o auditório, formulará um discurso adequado àquelas circunstâncias, as quais podem ou não exigirem que se recorra a aspectos morais. Ou seja, o raciocínio retórico não é *phrónēsis*, mas *deinotēs*. Portanto, “dado que na polis coexistem várias visões sobre a *eudaimonía* (D), então, a retórica plasma a realidade do Mundo (C), pois, enquanto *deinotēs*, a racionalidade retórica pondera sobre e faz convergir perspectivas (W)”.

---

entanto, esse debate não encontra ressonância porque, na polis, ambas as perspectivas são aplicáveis, conforme *Política*, 1252a1-7 (HÖFFE, 2008, p. 195-197). Sobre esse debate, cf. Zingano (1994, *passim*).

<sup>171</sup> Mesmo quando a matéria em debate tem um conteúdo moral, há a possibilidade de a retórica “esvaziá-lo” e tratá-lo de modo amoral. Um exemplo paradigmático é o caso da descriminalização do aborto: os argumentos do rétor não serão os mesmos diante de uma plateia formada por religiosos e outra formada por médicos e cientistas. O discurso retórico mais persuasivo para esse último auditório tende a envolver questões mais técnicas, quase sem alusões a aspectos morais, salvo, talvez, aquelas atinentes à bioética.

Acertadamente, Johnstone (1980, p. 14-18) enxerga nas deliberações públicas a base da formação das “verdades morais”. Nas diversas “ágoras”, quer as de outrora, quer as dessa contemporaneidade, as opiniões são expostas, avaliadas, debatidas e julgadas. E, por meio desse processo, surgem as ideias geralmente aceitas “por todos, pela maioria ou pelos mais sábios e, dentre esses, por todos, pela maioria ou pelos mais eminentes” (*Top.*, 100b21-23). Mais uma vez, percebe-se, o problema está menos no modo como os consensos são formados que no vínculo **necessário**, defendido por Johnstone, entre a moral e a retórica.

Assumindo-se uma visão mais ampla,<sup>172-173</sup> não reconhecida por alguns retóricos,<sup>174</sup> o raciocínio retórico constrói isso que chamamos Mundo. Essa construção é coletiva, quer pelo debate de cosmovisões apresentadas pelos discursos, quer pela adesão ao “relato vencedor”, mas não é necessariamente moral no sentido de almejar o “bem”, seja ele qual for. Além dos diversos conteúdos que lhe poderiam ser atribuídos, de modo idêntico ao caso da *eudaimonía*, há outras tantas circunstâncias a induzir as pessoas a optarem por um outro “bem” diferente daquele, a exemplo de ameaças, corrupção, inveja ou interesses particulares.

Johnstone (1980, p. 14-18) percebe bem que as “verdades morais” – para os retóricos da linha de Ballweg, o Mundo – não se estabelecem sozinhas. Contudo, Johnstone não se apercebe da ponderação de valores para se estabelecer consensos, ainda que precários. Em

---

<sup>172</sup> Em sua tripartição dos níveis da retórica, Ballweg (1991, p. 175-178), desde Nietzsche, conclui que a retórica mais básica, a retórica **material**, é aquela que define a realidade do Mundo. É ela que orienta e ordena, regula e vincula, posiciona e relaciona. Segundo sustenta, a imanência linguística dos eventos do Mundo, entre eles, por exemplo, o direito, a religião, o amor, a moral, o dinheiro, etc., além, é claro, do “Mundo em si”, é o que os torna experienciáveis. Sem a linguagem (e a retórica como modo de controle), o “Mundo” seria algo certamente muito distinto de como “ele é” em nossa realidade linguística.

<sup>173</sup> É preciso destacar que, para Aristóteles, como bem definiu Oliveira (2015, p. 25) no título de seu capítulo sobre o Estagirita, a linguagem é um “símbolo do real”. Ou seja, usando as palavras de Angioni (2006, p. 17), a linguagem “reporta-se a fatos dados no mundo e, assim, apresenta-se como pretensão de constatação ou registro desses fatos – o que [...] consiste em dizer que ela é uma pretensão de verdade”. Sob esse aspecto, então, não se pode atribuir a Aristóteles a ideia de que a linguagem constrói a realidade: as palavras só têm sentido porque os objetos aos quais elas remetem têm essência (οὐσία; *ousía*) (OLIVEIRA, 2015, p. 31), quer dizer, aquilo que se diz de algo se diz por esse algo objetivamente assim ser – caso ele não o seja, isto é, não se constate no sujeito a predicação que lhe é dada, o enunciado é falso (*Metaph.*, 1051a34-1051b9).

Contudo, isso não significa que todo ato de comunicação tenha a pretensão de declarar a verdade sobre as coisas (ANGIONI, 2006, p. 19-20). Quando alguém expressa um apelo, uma ordem ou um desejo, por exemplo, esses enunciados nem são verdadeiros nem são falsos (*Arist., Int.*, 17a1-5). Nesse âmbito, cabe à retórica “encontrar os meios mais persuasivos” para tornar enunciados desse jaez (mais) verossímeis (ou inverossímeis) que outros. Se, no rigor do essencialismo realista aristotélico, a retórica não “cria” a realidade, é inegável sua influência quer na formatação quer na significação atribuídas a uma ampla gama de eventos do Mundo.

Nesse sentido, para o enunciado “fulano é corajoso” ser verdadeiro é preciso haver um fulano e a esse fulano ser possível atribuir o qualificador “corajoso” – uma virtude constatável, segundo o Estagirita, através da teoria dos termos médios (*EN.*, 1115a6-1115b6). Satisfeitas essas condições, então, o enunciado é verdadeiro, pois há uma correspondência entre o que se fala e do que se fala (ANGIONI, 2006, p. 23). Contudo, a depender da intenção do rétor, aquele ato de coragem pode, senão ser completamente descaracterizado, ser ou mitigado ou amplificado (*EN.*, 1115b7-1116a9), alterando a percepção da “realidade” daquele evento.

<sup>174</sup> É o caso, por exemplo, do Grupo  $\mu$ , vinculado à Universidade de Liège, Bélgica, que enxerga a retórica desde um ponto de vista literário e não como *inventio* (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 1-7).

uma sociedade plural, há uma constante avaliação entre as perspectivas a fim de encontrar aspectos comuns ou bastante próximos entre si. O manejo dessas opiniões geralmente aceitas (*éndoxa*) para um determinado consenso é uma atividade típica da retórica. Nesse sentido, “dado que na polis coexistem várias visões sobre a *eudaimonía* (D), então a retórica plasma a realidade do Mundo (C), pois, enquanto *deinotēs*, a racionalidade retórica pondera sobre e faz convergir perspectivas (W), porque o consenso está na base da *éndoxa* sobre a ‘realidade’ (B)”.

Por fim, em relação ao qualificador e a exceção, é preciso, primeiro, destacar o jaez técnico da retórica: enquanto *tékhne*, ela está situada no âmbito da contingência e, assim, não há qualquer garantia do êxito em sua tentativa de uniformizar perspectivas, mas apenas uma possibilidade (Q). Em segundo, não se pode simplesmente descartar as outras visões sobre a realidade do Mundo. Embora a perspectiva retórica apresente, no momento, boas razões para considerá-la aquela mais adequada para especular o Mundo por responde melhor algumas questões que as outras concepções, sua perspectiva está atrelada a campo-dependência de um ponto de vista linguístico-pragmático da filosofia (R).

Essa é a feição final do contraponto ao argumento de Johnstone, após alguns ajustes estilísticos: “desde um ponto de vista linguístico-pragmático da filosofia (R), dado que na polis coexistem várias visões sobre a *eudaimonía* (D), então, possivelmente (Q), a retórica plasma a realidade do Mundo (C), pois, enquanto *deinotēs*, a racionalidade retórica pondera sobre e faz convergir perspectivas (W), porque o consenso está na base da *éndoxa* sobre a ‘realidade’ (B)”. Graficamente, o argumento de Johnstone pode ser representado pelo seguinte *layout*:

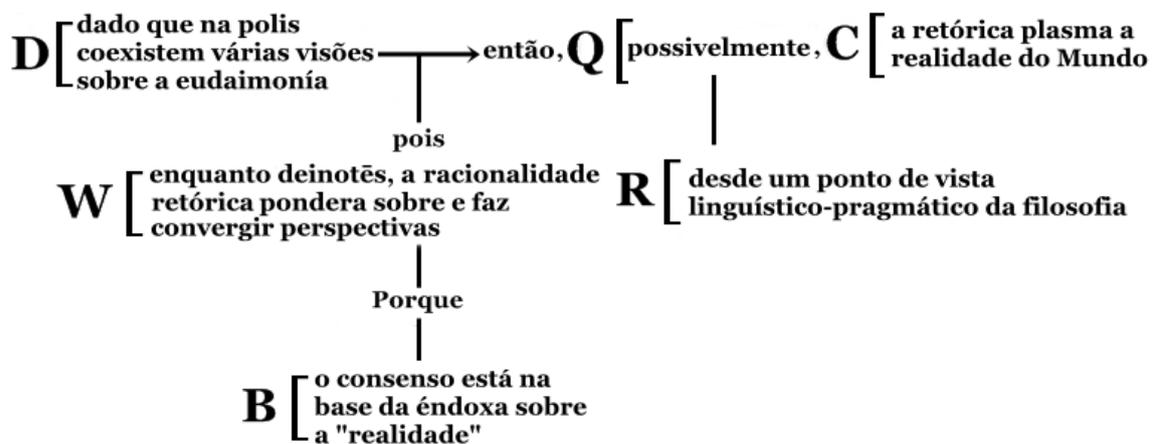


Figura 11 – O contraponto ao argumento de Johnstone disposto no *layout* do modelo Toulmin

### 3.5 A HIPÓTESE DESDE O PONTO DE VISTA DOS CONTRAPONTO

Os contrapontos às leituras de viés moral elencados corroboram com a hipótese por uma série de razões que se consideram bastante consistentes.

Em primeiro lugar, é descabido considerar como retórica apenas a persuasão de viés necessariamente moral. Em qualquer discussão sobre um *dubium*, inclusive no âmbito moral, há pelo menos dois pontos de vista, cada qual pretendendo se sobressair em relação ao outro. Nesse debate, cada um dos contendores buscará na retórica os recursos mais adequados para potencializar dado aspecto de sua perspectiva, tornando-a mais persuasiva que a do oponente – quiçá, empregando os mesmos meios por ele utilizados. Quer dizer: a retórica não tem um “lado”, pois ambos os contrários da mesma questão, até mesmo aquelas de viés moral, podem ser objeto da persuasão, seja enquanto prolepse, seja como o ponto principal da discussão.

Em outras palavras, em relação à moral, a retórica é ambivalente.

Nesse sentido, e em segundo lugar, o que determina o jaez moral da persuasão não é a retórica, mas, sim, a intenção do rétor. Em qualquer debate em que seja utilizada, a retórica provê o orador de uma gama bastante ampla de recursos para a defesa de seu ponto de vista, não importa qual seja. Então, a fim de atingir sua pretensão, o rétor selecionará dentre aquelas opções as mais propícias para tornar seu argumento o mais convincente. Ou seja, a retórica é, assim, apenas uma ferramenta ou, melhor dizendo, um meio para um fim.

Em terceiro, desde esse ponto de vista e em consequência dele, há a possibilidade de relacionar o raciocínio retórico à *deinotēs*. Enquanto aptidão natural do raciocínio, a *deinotēs* habilita as pessoas para examinarem as circunstâncias e deliberarem sobre os meios mais adequados para alcançarem os seus propósitos, quaisquer que sejam (*EN.*, 1144a20-1144b1). Portanto, em princípio, persuadir um auditório de dado aspecto relacionado a um determinado assunto não é uma ação moral ou imoral, embora possa vir a sê-los. Assim, primariamente a retórica potencializa ambos os contrários a serem persuasíveis, a não ser que o rétor esteja orientado pela admoestação de Aristóteles.

Outra razão, a quarta, é a definição da retórica como *tékhne* (*Rh.*, 1355b26-35). *Stricto sensu*, para Aristóteles, a arte é um conjunto de regras pelo qual o agente racionaliza sobre um modo de fazer algo ou de instrumentalizá-lo, quer dizer, é o conhecimento dos métodos e das práticas procedimentais que fazem um algo se tornar outro algo (*Ph.*, 194a36-194b8; *Metaph.*, 981a1-981b10; *EN.*, 1140a10-14). Nesse sentido, quer como *inventio*, quer como *dispositio*, a retórica manejaria os argumentos a fim de fazê-los mais persuasíveis.

Desde essa definição, na subseção 2.2.5, quando do cotejo entre a hipótese e as leituras de viés moral, expôs-se uma interpretação que pretensamente infere, a partir da relação entre a *tékhnē* e a *dýnamis*, um viés moral para a retórica. Naquela ocasião afirmou-se que a retórica, por lidar “com valores socialmente estabelecidos” e estar “sob a égide da ética e da política”, não elaboraria argumentos persuasivos de “outro jaez moral”. Essa leitura, contudo, carece de (significativos) reparos.

Há, de fato, para Aristóteles, uma relação entre *tékhnē* e *dýnamis*. As artes, bem como as ciências produtivas, são potências, isto é, princípios de mudança de algo em outro algo ou do mesmo algo enquanto outro (*Metaph.*, 1046b2-3). Porém, são potências do tipo “racional”, ou seja, elas têm a capacidade de produzirem naquele algo ambos os contrários que esse algo poderia ser (*Metaph.*, 1048a8-10), de acordo com a escolha do agente (*Metaph.*, 1048a10-11). Embora essa especificação tipológica enseje objeções para a perspectiva unilateral defendida pelas leituras de viés moral, seus adeptos acentuam outro ponto dessa questão.

A alegação é de que a qualidade dos objetos (os valores socialmente estabelecidos) da retórica ou limitaria ou restringiria o jaez dos argumentos persuasivos. Em outras palavras, da mesma forma que na flauta ainda subsiste a madeira, na persuasão permaneceria o jaez moral da *éndoxa* da qual a retórica parte para elaborar o argumento persuasivo. Contudo, não parece ser esse o caso, mas, sim, de se tratar de um equívoco por não se distinguir potência e ato.

Sem se aprofundar nesse tema,<sup>175</sup> potência é a possibilidade que uma coisa tem de se tornar outra coisa ou a própria coisa enquanto outra (*Metaph.*, 1020a4-6). Por sua vez, ato é o existir de uma das potências de uma coisa (*Metaph.*, 1048a30-1048b6). Nesse sentido, uma semente é uma árvore em potência e uma árvore em ato é, em potência, um banco, uma porta, uma mesa, um cabo de machado, etc. É importante frisar, como Aristóteles o faz (*Metaph.*, 1049a16-18), que, por exemplo, uma semente não é uma mesa em potência: é necessário que a semente antes se torne uma árvore.

Essa ressalva se dá pela possibilidade de uma dada potência da coisa não vir a existir. Considere um tronco de árvore. Atualmente, em ato, ele é só um pedaço de madeira. Mas, nas mãos de um artesão, em potência, ele pode se tornar uma estátua ou uma mesa, por exemplo. Porém, se em potência as possibilidades coexistem (mesa e estátua), em ato uma delas existirá em detrimento da(s) outra(s) (mesa **ou** estátua) (*Metaph.*, 1048a21-24). E, embora a potência de não ser ou de ser outro seja a mesma de ser, a coisa ou não será ou será de um modo ou de

---

<sup>175</sup> Há diversas questões sobre a potência e o ato que não cabem aqui discutir por sua especificidade, como, por exemplo, a primazia do ato sobre a potência ou a distinção entre potência (*dýnamis*) e movimento (*κίνησις*; *kínēsis*). Para a argumentação que aqui se desenvolve, a exposição no corpo principal do texto é suficiente. Sobre o tema, cf. o Livro Θ (nono) da *Metafísica*.

outro em ato, exclusivamente (*Metaph.*, 1050b8-13). Assim, fulano tem a mesma potência de estar sadio ou doente, mas em ato ou estará sadio ou doente; beltrano tem a mesma potência de andar ou de ficar parado, porém em ato ou andará ou ficará parado; e uma *éndoxa* tem a mesma potência de ser moral e imoral, contudo, em ato, ou será moral ou imoral (*Metaph.*, 1051a4-19).

Nesse sentido, considerando as potencialidades de determinado algo, possíveis sob tais ou quais circunstâncias, em dados tempo e modo (*Metaph.*, 1047b35-1048a2), o agente pode escolher, desde aquele rol, qual potência realizar (*Metaph.*, 1048a10-11). No âmbito dessa discussão, uma *éndoxa* qualquer tem suas potencialidades para persuadir para um sentido ou seu contrário na esfera moral e, enquanto um *deinós*, se as circunstâncias favorecerem, através dela, o rétor pode persuadir ou para corroborar dada perspectiva ou alterá-la, seja graduando-lhe a amplitude (ser de outro modo), seja negando-a (ser contrário). Eis o porquê de a retórica se aproximar da sofística (*Rh.*, 1359b8-12): diferentemente da dialética, há aqui espaço para a intenção.<sup>176</sup>

Desse modo, em réplica à contra-argumentação das leituras de viés moral à hipótese, apresentada na subseção 2.2.5, pode-se afirmar, em primeiro lugar, que o âmbito de atuação, o caráter do orador ou ainda os aspectos técnicos não moldam a retórica como uma prática de jaez moral: a retórica continua retórica, mesmo persuadindo sobre o imoral, e isso não é uma espécie de “defeito”. Em segundo, enquanto uma potência racional, a retórica possibilita que a persuasão incorra em ambos os contrários, não apenas como prolepse, mas, também, como defesa de pontos de vista, cujo sentido será definido pela intenção do rétor, que pode optar por quaisquer deles. Em terceiro, não obstante a admoestação de Aristóteles por uma perspectiva moral, a racionalidade retórica é uma espécie de *deinotēs* e, nessa qualidade, habilita o rétor a avaliar as circunstâncias e decidir pelos meios mais adequados para atingir seus propósitos,

---

<sup>176</sup> A intenção do sofista, contudo, não é a mesma do rétor. A pretensão do sofista é se apresentar como alguém conhecedor (ou sábio) de um assunto qualquer em discussão para um auditório através de uma boa *performance* argumentativa, isto é, o sofista busca convencer que lhe creditem o rótulo de sabedor, não porque sabe, mas por sua eloquência dialógica. Para tanto, basicamente, o sofista recorre a argumentos com base em premissas falsas ou inválidas ou demonstra como conclusiva uma afirmação apenas aparente (ANGIONI, 2012, p. 189-190).

Por sua vez, o propósito do rétor é persuadir sobre (ou contra) uma dada perspectiva, quer dizer, o rétor intenta tornar (mais) credível um dado aspecto de um *dubium*, em detrimento de outro(s). Para encontrar os meios mais pertinentes para a persuasão, o rétor recorre às provas retóricas e as manuseia desde os entimemas, os exemplos, os lugares comuns e os signos.

Por fim, enquanto o sofista busca a fama e o retórico, a persuasão, o dialético não tem uma intenção particular em seu mister. A dialética, como a filosofia, não tem “interesse aplicado” sobre o conhecimento. Sobre o tema, cf. *Metafísica* 1004b17-26.

Mais em relação às aproximações e aos distanciamentos entre a dialética, a retórica e a sofística, cf. tanto a apresentação (subseção 2.2.1, p. 41-46) quanto a discussão (seção 3.1, p. 61-67) do argumento de Grimaldi. Para as relações entre dialética e retórica, cf. a seção 1.3, p. 27-33.

independentemente de quais sejam. Por fim e desde todo o exposto, mais que lidar com valores socialmente estabelecidos, a retórica é o instrumento pelo qual esses valores são assentados: a retórica não só a técnica para persuadir sobre o “moral” ou o “imoral”: antes, a Moral mesma é uma construção retórica (MARSILLAC; PARINI, 2015, p. 20-21).

Para encerrar: os contrapontos apresentados às leituras de viés moral mostraram, por um lado, a limitação dessas diante da abrangência da persuasão retórica que, como exposto, age em ambos os contrários; por outro, respondem satisfatoriamente as questões suscitadas e assinaladas por aquelas à hipótese, ratificando-a.

## CONCLUSÃO

*In nuce*, o problema analisado nessa dissertação orbita em derredor da viabilidade das razões apresentadas por quatro leituras de viés moral em objeção à ambivalência da retórica, a partir da e com base na *Retórica* de Aristóteles. A questão central debatida era se a retórica é, como defende a corrente minoritária, aqui representada por Grimaldi, Self, Ryan e Johnstone, ou não é, conforme se posiciona a vertente majoritária, uma *tékhnē* de jaez moral. A hipótese, favorável a essa última perspectiva, foi examinada mais detidamente em duas oportunidades do itinerário argumentativo.

A primeira delas, no capítulo segundo. Ali, em linhas gerais, após as considerações sobre a metodologia empregada, apresentaram-se as razões pelas quais Grimaldi, Self, Ryan e Johnstone julgaram a retórica uma prática de viés moral. A hipótese foi, então, nesse primeiro momento, discutida desde as perspectivas de viés moral sustentadas pelos argumentos dessas leituras. A partir do contraste entre uma e outra, foi possível perceber pelas críticas dirigidas à hipótese, por um lado, os limites das razões que pretensamente a desautorizariam e, por outro, em decorrência, assumir pontos de partida para a elaboração dos respectivos contrapontos.

O segundo momento de análise se deu na última seção do capítulo terceiro, quando da leitura da hipótese a partir dos contrapontos àquelas interpretações de viés moral. Todo esse capítulo foi, basicamente, uma resposta aos argumentos elencados por Grimaldi, Self, Ryan e Johnstone e os contrapontos àquelas razões aduzidas confirmaram tanto a limitação das visões de viés moral quanto corroboraram com a perspectiva da corrente majoritária, de modo geral, e com a hipótese, em particular.

Destarte, vistos, discutidos e contrapostos os argumentos de ambas as perspectivas, é possível afirmar três conclusões básicas.

A primeira delas é uma resposta direta ao problema: a perspectiva das leituras de viés moral é parcial e suas razões não respondem satisfatoriamente às questões apresentadas pelas correntes que defendem a retórica como uma prática ambivalente quanto à moral, em especial a alegação de a retórica ser uma potência racional. Na seara do contingente, é a retórica que definirá o “joio” e o “trigo”, quer dizer, enquanto potência, ela pode produzir persuasão para ambos os contrários de um *dubium*. Ou seja: a retórica não tem “lado”.

Em decorrência desse livre trânsito entre ambos os contrários, a segunda afirmação: o raciocínio retórico é derivado da *deinotēs*. A destreza de “encontrar os meios mais pertinentes para persuadir” (*Rh.*, 1355b25-26) não é exclusiva de um grupo ou de um tipo específico de pessoa: a habilidade de persuadir um auditório está disponível tanto para o “íntegro” quanto

para o “astuto”. É a intenção do rétor que dirigirá a persuasão para o “bem” ou para o “mal” e não a retórica. Enquanto meio para um fim, a retórica tanto subsidia a persuasão de um lado quanto, ao mesmo tempo, fornece argumentos, em potência, para um possível oponente.

A terceira e mais abrangente: o raciocínio retórico é um modo de especular o e agir no Mundo. Como bem pontuou Nietzsche (2000, p. 90-93), a linguagem é, ela mesma, retórica e transmite não a essência de algo, mas uma opinião sobre esse algo. Mais: isso é tudo que se pode alcançar (NIETZSCHE, 1999, p. 148).

Nietzsche (1999, p. 143-144) salienta que a linguagem, mais precisamente a metáfora, possibilita “domar” o Mundo. Nada do Mundo está “fora” da linguagem, quer dizer, além ou independente do humano (NIETZSCHE, 1999, p. 147-148), ou seja, o Mundo não é de tal ou tal maneira: ele foi **linguisticamente** assim definido desde uma construção coletiva sobre o que é ou não é “verdade” (NIETZSCHE, 1999, p. 147-148). E, nesse ambiente marcado por uma variedade significativa de significados, a perspectiva mais persuasiva tem a maior chance de ser a escolhida.

Embora essa última perspectiva não encontre ressonância em Aristóteles, não se pode negar a influência da retórica no âmbito do contingente, conforme mencionado anteriormente. Assim, a *Retórica* não se trata apenas de um manual técnico, mas, antes e em boa medida, de um guia prático para orientar seus leitores não para persuadir para esse ou aquele ponto de vista e, sim, torná-los hábeis a interagir e a perceber o Mundo e fazer possíveis as realidades que nós experienciamos.

## REFERÊNCIAS

### 1 FONTES PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. **Aristoteles graece**. Edição da Academia Real da Prússia a partir da revisão de Immanuel Bekker. Berlim: George Reimer editor, 1831. 5v. Disponível em: [https://www.archive.org/search.php?query=aristoteles+opera+graece&and\[\]=collection%3A%22americana%22](https://www.archive.org/search.php?query=aristoteles+opera+graece&and[]=collection%3A%22americana%22). Acesso em: 18 nov. 2017.

PLATÃO. **Platonis opera quae extant omnia**. Tradução para o latim de Jean de Serres. Genebra: Henri Estienne editor, 1578. 3v. Disponível em: <https://www.archive.org/search.php?query=Platonis%20opera%20quae%20extant%20omnia>. Acesso em: 18 nov. 2017.

### 2 TRADUÇÕES DE REFERÊNCIA

BARNES, Jonathan (ed.). **The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation**. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2v.

PLATÃO. Górgias. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980a, p. 110-217.

PLATÃO. Mênon. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980b, p. 242-285.

PLATÃO. Protágoras. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980c, p. 41-108.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000a.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2000b.

### 3 OUTRAS TRADUÇÕES

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea e Ética Eudemia**. Introdução de Emílio Lledó Iñigo e tradução e notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985a.

ARISTÓTELES. **Física**: Livros I e II. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, tradução do grego e comentários de Giovanni Reale. Tradução brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. 3 v.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Comentários de Edward M. Cope. Revisão e edição de John E. Sandys. Londres: Cambridge Warehouse, 1877. 3 v. Disponível em: [https://www.archive.org/search.php?query=Edward%20Meredith%20Cope&and\[\]=subject%3A%22Rhetoric%22&and\[\]=creator%3A%22edward+meredith+cope%22](https://www.archive.org/search.php?query=Edward%20Meredith%20Cope&and[]=subject%3A%22Rhetoric%22&and[]=creator%3A%22edward+meredith+cope%22). Acesso em: 22 nov. 2017.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de John H. Freese. Londres: William Heinemann editor, 1926. Disponível em: <https://www.archive.org/details/artofrhetoric00arisuoft>. Acesso em: 22 nov. 2017.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Edição, tradução, prólogo e notas de Antônio Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2 ed. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES. **Tratados de lógica: Órganon**. Introdução, tradução e notas de Miguel C. Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1982-1995. 2 v.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. Introdução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2007.

PLATÃO. Górgias. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Górgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón e Crátilo. Tradução, introdução e notas de J. Calonge Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 23-145.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2001a.

PLATÃO. Protágoras. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Apologíá, Critón, Eutifrón, Ion, Lísis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques e Protágoras. Introdução geral de Emilio Lledó Iñigo. Tradução e notas de Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 487-589.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Harold North Fowler. London: Harvard University Press, 2005, p. 405-579.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001b.

#### 4 COMETÁRIOS E EDIÇÕES CRÍTICAS DA ARTE RETÓRICA

COPE, Edward Meredith. **An introduction to Aristotle's Rhetoric**. Londres: MacMillan, 1867. Disponível em: [https://www.archive.org/details/bub\\_gb\\_DTtoEAAAAMAAJ/page/n5](https://www.archive.org/details/bub_gb_DTtoEAAAAMAAJ/page/n5). Acesso em: 30 nov. 2017.

GRIMALDI, SJ, William M. A. **Aristotle, Rhetoric I: a commentary**. New York: Fordham University Press, 1980.

GRIMALDI, SJ, William M. A. **Aristotle, Rhetoric II: a commentary**. New York: Fordham University Press, 1988.

## 5 FONTES SECUNDÁRIAS

AA.VV. **Sofistas**: Testimonios y fragmentos. Introdução, tradução e notas de Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos, 1996.

ACKRILL, John L. Aristotle on action. **Mind**, Oxford, v. 87, n. 348, p. 595-601, Oct. 1978. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2253695>. Acesso em: 21 jul. 2018.

ADEODATO, João Maurício. Comentários retóricos à retórica de Giovanni Damele. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 240, a. 62, p. 239-243, jan./jun. 2013.

ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011.

ADEODATO, João Maurício (org.). **A retórica de Aristóteles e o direito**: bases clássicas para um grupo de pesquisa em retórica jurídica. Curitiba: CRV, 2014.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. O Conceito de esclarecimento. *In*: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 19-52.

ANGIONI, Lucas. Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? Notas sobre *Ethica Nicomachea* 1106b14-16. **Dissertatio**, Pelotas, v. 29, p. 43-58, Inverno 2009a. DOI: <http://dx.doi.org/10.15210/DISSERTATIO.V29I0.8818>. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8818/5829>. Acesso em: 15 ago. 2018.

ANGIONI, Lucas. Três tipos de argumentos sofísticos. **Dissertatio**, Pelotas, v. 36, p. 187-220, Verão 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.15210/DISSERTATIO.V36I0.8665>. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8665/5713>. Acesso em: 15 ago. 2018.

ANGIONI, Lucas. As relações entre “fins” e “meios” e a relevância moral da *Phronesis* na ética de Aristóteles. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, v. 18, n. 35, p. 185-204, 2009b. DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851\\_35\\_6](http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_35_6). Disponível em: [https://digitalisdsp.uc.pt/bitstream/10316.2/33373/1/RFC35\\_artigo7.pdf?ln=pt-pt](https://digitalisdsp.uc.pt/bitstream/10316.2/33373/1/RFC35_artigo7.pdf?ln=pt-pt). Acesso em: 12 jun. 2018.

ANGIONI, Lucas. **Introdução à teoria da predicação em Aristóteles**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.

BALLWEG, Ottmar. Retórica analítica e direito. Tradução de João Maurício Adeodato. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. XXXIX, fasc. 163, p. 175-184, jul./set. 1991.

BARNES, Jonathan. Rhetoric and poetics. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 259-285.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no Século XXI**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BITZER, Lloyd. The rhetorical situation. **Philosophy & Rhetoric**, University Park, v. 1, n. 1, p. 1-24, jan. 1968. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40236733>. Acesso em: 15 nov. 2017.

BONITZ, Hermann. **Index Aristotelicus**. Berlin: George Reimer editor, 1870. Disponível em: [https://www.archive.org/details/bub\\_gb\\_q6Boz7bI8tUC/page/n5](https://www.archive.org/details/bub_gb_q6Boz7bI8tUC/page/n5). Acesso em: 8 dez. 2017.

BRANDES, Paul D. The composition and preservation of Aristotle's Rhetoric. **Speech Monographs**, Washington, v. 35, n. 4, p. 482-491, 1968. DOI: <https://doi.org/10.1080/03637756809375598>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03637756809375598>. Acesso em: 20 set. 2018.

BRUNSCHWIG, Jacques. Aristotle's rhetoric as a "counterpart" to dialectic. In: RORTY, Amélie Oksenberg (ed.). **Essays on Aristotle's Rhetoric**. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 34-55.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. Tradução de David Jardim. 34 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora34, 2005.

COLE, Thomas. Who was Corax? **Illinois Classical Studies**, Champaign, v. 16, n. 1/2, p. 65-84, Spring/Fall 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23064339>. Acesso em: 13 maio 2018

FARRELL, Thomas B. Knowledge, consensus and rhetorical theory. **Quarterly Journal of Speech**, Washington, v. 62, n. 1, p. 1-14, Feb. 1976. DOI: <https://doi.org/10.1080/00335637609383313>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00335637609383313>. Acesso em: 15 ago. 2018.

FREITAS, Lorena. Retórica entimemática como estratégia judicial de um discurso de poder. In: MARSILLAC, Narbal de; PARINI, Pedro (orgs.). **Retórica e política(s)**: análises jurídico-filosóficas. João Pessoa: Editora UFPB, 2015, p. 49-60.

GRAYEFF, Felix. The Problem of the genesis of Aristotle's Text. **Phronesis**, Leiden, v. 1, n. 2, p. 105-122, 1956. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4181602>. Acesso em: 22 out. 2018

GRIMALDI, SJ, Willian M. A. **Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric**. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.

GUTHRIE, W. K. C. **The Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

HANKINSON, Robert. Philosophy of science. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 109-139.

HILL, Forbes. The amorality of Aristotle's *Rhetoric*. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, v. 22, n. 2, p. 134-147, Apr. 1981. Disponível em: <https://grbs.library.duke.edu/article/view/6591/5079>. Acesso em: 14 abr. 2018.

HINKS, D. A. G. Tisias and Corax and the invention of rhetoric. **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 34, n. 1-2, p. 61-69, Apr. 1940. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800009125>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/636787>. Acesso em: 8 ago. 2018.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Tradução de Roberto H. Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUTCHINSON, Douglas. Ethics. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 195-232.

JAEGER, Werner. **Aristotle: Fundamentals of the History of his development**. Tradução de Richard Robinson. 2 ed. Londres: Oxford University Press; Clarendon Press, 1968.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOHNSTONE, Christopher L. An aristotelian trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the search for moral truth. **Philosophy & Rhetoric**, University Park, v. 13, n. 1, p. 1-24, Winter 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40237129>. Acesso em: 15 maio 2018.

KERFERD, G. B. The first greek sophists. **The Classical Review**, New York, v. 64, n.1, p. 8-10, Apr. 1950. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/702508>. Acesso em: 25 fev. 2018.

KERFERD, G. B. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LAERCIO, Diógenes. **Vidas y opiniones de los filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. **A Greek-English lexicon** (with a revised supplement). Revisão de Henry Stuart James e Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon, 1996.

MARSILLAC, Narbal de. Viragem retórica, viragem pragmática e superação da metafísica. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 1, n. 2, p. 165-182, jul./dez. 2014. DOI: <http://www.dx.doi.org/10.15440/arf.2014.21177>. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/21177/11675>. Acesso em: 12 dez. 2017.

MARSILLAC, Narbal de. Racionalidade retórica e argumentativa. **Princípios**, Natal, v. 18, n. 30, p. 271-291, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1725/1190>. Acesso em: 30 ago. 2017.

MARSILLAC, Narbal de; PARINI, Pedro. Retórica e democracia: a legitimação retórica do discurso democrático. *In*: MARSILLAC, Narbal de; PARINI, Pedro (orgs.). **Retórica e política(s): análises jurídico-filosóficas**. João Pessoa: Editora UFPB, 2015, p. 9-34.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MCADON, Brad. Rhetoric is a counterpart of dialectic. **Philosophy & Rhetoric**, University Park, v. 34, n. 2, p. 113-150, 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40238287>. Acesso em: 18 out. 2017.

MOSS, Jessica. Right reason in Plato and Aristotle: on the meaning of Logos. **Phronesis**, Leiden, v. 59, n. 3, p. 181-230, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685284-12341266>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24767942>. Acesso em: 19 dez. 2018.

MURPHY, James (ed.). **Sinopsis histórica de la retórica clásica**. Versão espanhola de A. R. Bocanegra. Madrid: Gredos, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. On truth and lying in a non-moral sense. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **The birth of tragedy and others writings**. Edição de Raymond Geuss e Ronald Speirs. Tradução de Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 139-153.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre retórica**. Introdução e tradução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a Nova Retórica**. Tradução de Maria Ermantina de A. Prado Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. **Manual de retórica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. **Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, Belo Horizonte, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/123/113>. Acesso em: 4 jun. 2019.

PRICE, Robert. Some antistrophes to the "Rhetoric". **Philosophy & Rhetoric**, University Park, v. 1, n. 3, p. 145-164, Summer 1968. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40236629>. Acesso em: 12 nov. 2017.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROBERTS, W. Rhys. References to Plato in Aristotle's *Rhetoric*. **Classical Philology**, Chicago, v. 19, n. 4, p. 342-346, Oct. 1924. DOI: <https://doi.org/10.1086/360610>. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/360610>. Acesso em: 11 jan. 2018.

ROWLAND, Robert C.; WOMACK, Deanna F. Aristotle's view of ethical rhetoric. **Rhetoric Society Quarterly**, Boulder, v. 15, n. 1-2, p. 13-31, Winter/Spring 1985. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3885793>. Acesso em: 15 nov. 2017.

RYAN, Eugene. Aristotle's Rhetoric and Ethics and the *ethos* of society. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, v. 13, n. 3, p. 291-308, Jun. 1972. Disponível em: <https://grbs.library.duke.edu/article/view/9501/4533>. Acesso em: 17 nov. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RCCS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF). Acesso em: 22 fev. 2019.

SCHIAPPA, Edward. Did Plato coin rhetoric? **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 111, n. 4, p. 457-470, Winter 1990. DOI: 10.2307/295241. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/295241>. Acesso em: 13 jan. 2018.

SCHIAPPA, Edward. Twenty-Five years after "Did Plato coin rhetoric?": An episodic memoir, **Rhetoric Review**, Filadélfia, v. 35, n.1, p. 1-9, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1080/07350198.2016.1107822>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07350198.2016.1107822>. Acesso em: 15 mar. 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ter razão**: 38 estratégias. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2017.

SELF, Lois S. Rhetoric and *phronesis*: the aristotelian ideal. **Philosophy & Rhetoric**, University Park, v. 12, n. 2, p. 130-145, Spring 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40237105>. Acesso em: 25 set. 2017.

SMITH, Robin. Logic. In: BARNES, Jonathan (ed.). **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 27-65.

SOBOTA, Katharina. Don't mention the norm! **International Journal for the Semiotics of Law**, Dordrecht, v. 4, n. 1, p. 39-54, Feb. 1991. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01303506>. Disponível: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01303506>. Acesso em: 27 out. 2017.

SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa. Discurso jurídico como retórica de justificação: o direito, como uma linguagem entre ideologia e verdade. In: MARSILLAC, Narbal de; PARINI, Pedro (orgs.). **Retórica e política(s)**: análises jurídico-filosóficas. João Pessoa: Editora UFPB, 2015, p. 35-47.

TOULMIN, Stephen. **The uses of argument**: updated edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TOULMIN, Stephen. **Os usos do argumento**. Tradução de Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOULMIN, Stephen; RIEKE, Richard; JANIK, Allan. **An introduction to reasoning**. 2 ed. New York: Macmillan Publishing, 1984.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. Tradução de Fernando Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Tradução de Kelly Susane Alflen da Silva. 5 ed. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2008.

WALKER, Jearl. **O circo voador da física**. Tradução de Claudio Coutinho de Biasi. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução e apresentação de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

ZINGANO, Marco Antônio. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 11-40, 1994. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/642/597>. Acesso em: 25 jan. 2019.